

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA**  
Departamento de Filosofía I (Teorética)



**TESIS DOCTORAL**

**Reflexión o diferencia: un estudio sobre la cuestión "Hegel y el problema de la metafísica"**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

**PRESENTADA POR**

**Javier Fabo Lanuza**

**Directora**

**María José Callejo Hernanz**

**Madrid, 2018**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**Facultad de Filosofía  
Departamento de filosofía I  
(Filosofía teórica)**



**REFLEXIÓN O DIFERENCIA:  
UN ESTUDIO SOBRE LA CUESTIÓN  
“HEGEL Y EL PROBLEMA DE LA METAFÍSICA”**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR**

presentada por

**Javier Fabo Lanuza**

bajo la dirección de la doctora

**María José Callejo Hernanz**

**Madrid, 2017**



# AGRADECIMIENTOS

Más que en ninguna otra disciplina, en filosofía debemos cuidarnos de la luz. Como la mariposa que asciende hacia la llama, ella tiene algo de Ícaro temerario, algo de orgullo luciferino. A la osadía de su ascenso hacia el cielo de la verdad sigue el drama su caída en el oscuro abismo del nihilismo. La ceguera es el precio a pagar por quienes osan mirar directamente al astro de la Idea. Pero ni siquiera entonces desaparece la fascinación del filósofo por la luz. Envuelto en las tinieblas del abismo, buscará la complicidad de las sombras para iniciar un nuevo ascenso. Al vuelo diurno de la mariposa sucede entonces el vuelo de la lechuza postmetafísica. Pero también en este vuelo nocturno acechan peligros: al cegador destello de la luz suceden la negrura que devora la luz, la opacidad que la repele, la transparencia incolora incapaz de retenerla... Ninguno de esos elementos oscuros propicia la anhelada contemplación. Ésta no anida en las alturas, sino en la espesura, no se hace visible en la transparencia, sino en la claridad. Una claridad como ésta es la que creemos atisbar en la frondosidad del bosque hegeliano. Pero el camino que se interna en él no es no es fácil de andar, precisa de luminarias amigas dispuestas a alumbrar el camino a cada paso.

Quiero empezar dirigiendo una palabra de agradecimiento y profunda admiración hacia la directora de esta tesis: la Prof.<sup>a</sup> María José Callejo Hernanz, quien me ha apoyado y acompañado con entrega, perseverancia y admirable generosidad en cada etapa de este largo camino.

También quiero dirigir un agradecimiento muy especial al Prof. Jesús Ezquerro Gómez, cuya valiosa enseñanza motivó mis estudios de filosofía, y cuyos trabajos y seminarios sobre Hegel han estado muy presentes en la elaboración de esta tesis; algunas de estas páginas quieren ser un diálogo amistoso con él.

Mi agradecimiento también para todos aquellos excelentes docentes de la Universidad de Salamanca y de la Universidad Complutense de Madrid, a cuyas clases tuve la fortuna de asistir durante mis años de estudio, y de entre los cuales quiero destacar la labor de los Profs.: Mariano Álvarez Gómez, M.<sup>a</sup> del Carmen Paredes Martín, José Luis Rodríguez Molinero (†), Maximiliano Hernández Marcos, Juan Bautista Fuentes Ortega, Carlos Fernández Liria, Nuria Sánchez Madrid, José Luis Pardo Torío y Juan Manuel Navarro Cordón, cuyos seminarios sobre Hegel han contribuido también al enriquecimiento de esta tesis. Quiero incluir también en esta mención a los Profs. Klaus Vieweg y Heiner Klemme, a quienes agradezco su atención y buena disposición durante mis estancias de doctorado en el extranjero.

Por último, quiero dirigir un debido y cariñoso agradecimiento a mis padres, José Miguel y María Isabel, por su admirable paciencia y generosidad durante todos estos años de estudio.



«Ein Augenblick ist wenig, ein Blick ist viel.»

HOFMANNSTAHL, H. von. *Ariadne auf Naxos*, p. 53



# ÍNDICE

ÍNDICE .....	7
RESUMEN.....	15
ABSTRACT .....	19
INTRODUCCIÓN .....	23
1. Marco teórico general .....	23
a) Premisa de la investigación: Dos interpretaciones del motivo del “final de la metafísica” y una dificultad con Hegel .....	24
b) Objeto y objetivos de la investigación: El programa de la <i>WdL</i> como horizonte para la comprensión de la controversia postmetafísica con Hegel y para el establecimiento de una “economía postmetafísica” .....	31
c) Hipótesis principal de la investigación: El concepto de “reflexión” como eje de la controversia postmetafísica con Hegel a propósito del “final de la metafísica” y la “Doctrina del Concepto” como lugar ( <i>Ort</i> ) en el que dirimir la controversia en cuestión.....	39
2. Antecedentes determinantes del planteamiento de esta investigación: la “des-ontologización” de la filosofía de Hegel, la minimización de la Lógica y el eclipse del Concepto en el ámbito de la recepción antimetafísica de Hegel.....	44
3. Metodología de la investigación.....	50
a) Acotaciones y límites de nuestro estudio de la <i>WdL</i> : .....	50
b) Aclaraciones provisionales sobre el uso de metáforas e imágenes en este estudio, sobre el enfoque óptico de la reflexión y demás estrategias lectoras .....	55
c) Aspectos formales sobre los criterios de citación, traducción y notación utilizados en este estudio ....	57
4. Estructura de la investigación.....	61
PRIMERA PARTE: Elucidación de la reflexión como “eje” de la controversia postmetafísica con Hegel y justificación de la Esencia como “escenario” en el que ésta debe ser planteada (La oscura luz del Ser).....	73
I. LA REFLEXIÓN COMO EJE DE LA CONTROVERSIAS POSTMETAFÍSICA CON HEGEL .....	78
1. Hipótesis preliminar acerca de los límites textuales de la interpretación heideggeriana de Hegel: La <i>WdL</i> como marco teórico de la controversia de Heidegger con Hegel ...	79
2. La “diferencia” como escollo de la lectura heideggeriana de la <i>PhG</i> .....	85
a) El escollo de la Conciencia y el recurso a la <i>Aufhebung</i> como superación y cancelación de la diferencia de la Conciencia .....	86
b) El escollo de la Autoconciencia y el recurso a la <i>Aufhebung</i> como conservación y asunción de la identidad de la Autoconciencia .....	91
c) El escollo de la Razón y el recurso a la <i>Aufhebung</i> como alzamiento y elevación de la identidad de la Razón.....	95



3. La “diferencia” como escollo de la lectura heideggeriana de la <i>WdL</i> : El escollo de la “reflexión” y el colapso del recurso heideggeriano a la <i>Aufhebung</i> .....	98
a) La reflexión como identidad: La interpretación heideggeriana de la reflexión a partir del modelo de la Autoconciencia fenomenológica.....	100
b) La reflexión como diferencia: Primer acercamiento al concepto hegeliano de reflexión y confirmación de la hipótesis preliminar acerca del escollo de la interpretación heideggeriana.....	104
II. LA REFLEXIÓN COMO EJE DE LA CONTROVERSIA POSTMETAFÍSICA <i>EN</i> HEGEL .....	108
1. La reflexión como identidad y como diferencia: La homonimia de la reflexión y el carácter estructural de la controversia en torno a ella .....	109
a) La reflexión como eje de la controversia con Kant: Idealismo y anti-idealismo en la encrucijada de la recepción de la filosofía trascendental .....	113
b) La reflexión como eje de la controversia postmetafísica <i>con</i> Hegel: Metafísicos y anti-metafísicos en la encrucijada del hegelianismo.....	115
2. Justificación de la “Doctrina de la Esencia” como “escenario” de la controversia postmetafísica con Hegel en torno a la reflexión a partir del hilo conductor del juicio.....	118
a) Juicio y reflexión.....	119
b) Esencia y reflexión.....	123
3. Nota sobre la “paradoja de la predicación” y el supuesto “esencialismo” hegeliano... ..	127
III. LINEAMIENTOS PARA UN ENFOQUE ÓPTICO DE LA REFLEXIÓN .....	135
Justificación de la “Doctrina de la Esencia” como “escenario” de la controversia postmetafísica con Hegel a partir del enfoque óptico de la reflexión.....	135
1. Luz y tinieblas: La naturaleza rectilínea de la luz .....	136
a) Apolo, o el despuntar de la luz.....	140
b) Helios, o la divina majestad de la luz .....	144
c) Hiperión, o la luz que se consume .....	147
2. Inciso sobre la aplicabilidad del enfoque óptico a la Lógica y premisa para una “óptica ontológica” .....	152
3. Luz y opacidad: La fractura de la luz.....	165
a) Artemisa, o la flechadora de la mirada .....	173
b) Selene, o el espejo de la esencia.....	177
c) Hécate, o el monstruo del espejo .....	182
4. Nota final sobre el concepto hegeliano de lo “especulativo”: Conclusiones acerca de la inserción de la categoría óptica de la reflexión en el marco lógico la Esencia .....	188
SEGUNDA PARTE: La “Doctrina de la Esencia” como escenario de la controversia postmetafísica con Hegel en torno a la reflexión (El opaco espejo de la Esencia).....	197
I. ¿POSITIVIDAD O NEGATIVIDAD? .....	204
La controversia postmetafísica en torno al concepto hegeliano de negatividad y la dialéctica de la apariencia en la <i>WdL</i> .....	204
1. El carácter <i>negativo</i> de la negatividad .....	206
a) El recurso heideggeriano a la negatividad (I): La reconciliación <i>del</i> sufrimiento .....	206
b) La reflexión como <i>Aufhebung</i> de la diferencia: La reflexión que se niega a sí misma .....	210
c) La negación de la negación (I): La asunción del Ser en la Esencia.....	216
2. El carácter <i>positivo</i> de la negatividad:.....	221

a) La inversión del punto de vista heideggeriano sobre la negatividad: La reconciliación con el sufrimiento .....	223
b) La reflexión como <i>Aufhebung</i> de la identidad: La reflexión que es negación de sí misma .....	226
c) La negación de la negación (II): El “resto” ( <i>Rest</i> ) del Ser en la Esencia .....	233
3. La “herida” de la Esencia: La persistencia del “resto” del Ser en la Esencia .....	238
a) La cena de la Esencia: La asimilación del resto del Ser en la Esencia .....	239
b) La indigestión de la Esencia: el “resto íntegro” y la doble exposición de la apariencia .....	243
c) La defecación de la Esencia: El “contragolpe” ( <i>Gegenstoß</i> ) de la reflexión externa .....	247
II. ¿IDENTIDAD O IGUALDAD? .....	256
1. La <i>auto-supresión</i> de la reflexión y la indiferencia ( <i>Gleichgültigkeit</i> ) de la reflexión ....	258
a) La indiferencia de la reflexión: La “reflexión determinante” .....	259
b) La indiferencia del Ser como anticipación del concepto definitivo de Esencia .....	262
c) La indiferencia del Concepto como realización del concepto definitivo de Esencia .....	266
2. La <i>auto-supresión</i> de la reflexión y el “desdoblamiento” ( <i>Verdopplung</i> ) de la reflexión .....	271
a) Las determinaciones de reflexión: El “bucle reflexivo” y el “cero” de la contradicción .....	272
b) La contradicción: La afirmación “topológica” de la diferencia .....	277
c) El fundamento: La “neutralidad” del fundamento .....	283
3. Del “desdoblamiento de la reflexión” al “desdoblamiento de la Esencia”: El concepto definitivo de Esencia .....	287
III. ¿INTERIORIDAD O EXTERIORIDAD? .....	293
1. ¿Consunción o consumación? El discurso postmetafísico de la <i>kénosis</i> y la controversia postmetafísica en torno a la doctrina hegeliana del “aparecer” en el marco del tránsito a la Existencia .....	297
a) El <i>tránsito</i> a la Existencia como <i>consunción</i> de la Esencia: El vaciamiento ( <i>kénosis</i> ) de la Esencia .....	298
b) El <i>tránsito</i> a la Existencia como <i>consumación</i> de la Esencia: el advenimiento ( <i>parousía</i> ) de la Esencia .....	303
c) Recapitulación de la controversia en torno al sentido del tránsito a la Existencia a la luz del “argumento ontológico” hegeliano: ¿Un doble panteísmo de signo inverso? .....	309
2. ¿ <i>Implicatio</i> o <i>explicatio</i> ? El discurso postmetafísico del “pliegue” y la controversia postmetafísica en torno a la doctrina hegeliana del “aparecer” en el marco de la “Lógica objetiva” .....	315
a) El recurso heideggeriano a la negatividad (II): El modelo del organismo y el enfoque <i>genético</i> de la dialéctica .....	317
b) El recurso nietzscheano a la exterioridad: El modelo del pliegue y el enfoque <i>genealógico</i> de la dialéctica .....	321
c) Recapitulación de la controversia postmetafísica con Hegel en el marco de la “Lógica objetiva” a la luz del problema hegeliano del “comienzo” ( <i>Anfang</i> ): ¿La “epifanía” hegeliana? .....	326
3. ¿Identidad o diferencia? Consideraciones finales acerca del carácter fotóforo ( <i>lichtscheue</i> ) de la Esencia en la realidad efectiva .....	332
a) La “interpretación” ( <i>Auslegung</i> ) del Absoluto: La doble “interpretación” del Absoluto en la realidad efectiva y el colapso final de “Lógica objetiva” .....	334
b) La opacidad de la Sustancia y la ciega necesidad de la Esencia: Spinoza y Leibniz, o sobre la doble manera de guardar el secreto de la Esencia .....	339
c) Consideraciones finales sobre el “escenario” de la Esencia y la “escenificación” ( <i>Darstellung</i> ) de la controversia postmetafísica con Hegel .....	346

TERCERA PARTE: Reivindicación de la “Doctrina de la Concepto” como lugar en el que debe ser dirimida la controversia con Hegel en torno a la reflexión (El transparente cristal de Concepto) .....	351
I. LA CONSUNCIÓN ( <i>VERENDUNG</i> ) DE LA ESENCIA EN EL TRÁNSITO AL CONCEPTO .....	359
Crítica de la centralidad de la Esencia en la arquitectura de la <i>WdL</i> y del modelo de la centralidad en el ámbito específico del Concepto .....	359
1. Crítica de la <i>centralidad</i> de la Esencia en la arquitectura de la <i>WdL</i> .....	359
a) La Esencia como punto central de la <i>WdL</i> : La centralidad de la Esencia .....	360
b) La Esencia como punto de corte de la <i>WdL</i> : El filo de la Esencia .....	367
c) La Esencia como punto de tránsito de la <i>WdL</i> : El cauce de la Esencia y el tránsito al Concepto .....	371
2. Justificación del modelo de la centralidad en el ámbito del Concepto: El “término medio” ( <i>Mitte</i> ) del silogismo .....	375
a) El modelo de la centralidad en el ámbito de la Subjetividad: La “singularidad” ( <i>Einzelheit</i> ) del Concepto, la “cópula” ( <i>Kopula</i> ) del Juicio y el “término medio” ( <i>Mitte</i> ) del silogismo .....	376
b) El modelo de la centralidad en el ámbito de la Objetividad: El “centro” ( <i>Zentrum</i> ) del mecanismo y el “elemento” ( <i>Element</i> ) del quimismo .....	385
3. Crítica del modelo de la centralidad en el ámbito del Concepto: El “instrumento” ( <i>Mittel</i> ) de la teleología .....	389
a) El medio ( <i>Mittel</i> ) teleológico como <i>punto central</i> del Concepto: El “fin ejecutado” ( <i>ausgeführt</i> ) como <i>centro</i> de la relación teleológica .....	394
b) El medio ( <i>Mittel</i> ) teleológico como <i>obstáculo</i> de la relación teleológica: El “fin frustrado” y el medio quebrado del Concepto .....	398
c) El medio ( <i>Mittel</i> ) teleológico como <i>punto de tránsito</i> hacia la Idea: El “fin cumplido” ( <i>erfüllt</i> ) y la asunción del modelo de la centralidad en la mediación ( <i>Vermittlung</i> ) de la Vida .....	402
II. CONSUMACIÓN ( <i>Vollendung</i> ) DE LA REFLEXIÓN EN EL MARCO DE LA <i>WdL</i> .....	407
Consideraciones en torno al carácter <i>metódico</i> de la reflexión en el marco teórico de la <i>WdL</i> y premisa para un enfoque <i>tópico</i> de la reflexión .....	407
1. ¿Autosupresión o autodespliegue de la reflexión en tránsito al Concepto?	
Dos visiones contrapuestas del “final” de la reflexión .....	414
a) El tránsito al Concepto como agotamiento de la reflexión: La “autosupresión” de la reflexión .....	414
b) El tránsito al Concepto como cumplimiento de la reflexión: El “autodespliegue” de la reflexión .....	419
2. ¿Autosupresión o autodespliegue de la reflexión en el conjunto de la <i>WdL</i> ?	
Dos visiones contrapuestas de la transversalidad de la reflexión .....	423
3. Pertinencia y límites del enfoque <i>tópico</i> de la reflexión .....	431
III. CONSUNCIÓN Y CONSUMACIÓN DE LA REFLEXIÓN EN EL LUGAR ( <i>Ort</i> ) DEL CONCEPTO .....	436
Consideraciones en torno al sentido del <i>fin final</i> ( <i>Endzweck</i> ) de la reflexión en la Idea ...	436
1. Uno, dos, tres... ¿dónde está el cuatro? Las heridas del Concepto .....	440
a) La dualidad de las sustancias y la triplicidad del Concepto .....	440
b) La división del Concepto y la unidad de la Idea .....	444
c) La cuaternidad del método y la <i>Entlassung</i> de la Idea .....	448
2. Tres, dos, uno... ¿dónde está la diferencia? Las cicatrices del Concepto .....	458
a) La circunferencia sin centro: la mediación absoluta .....	459
b) El centro sin circunferencia: la inmediatez recuperada .....	462

c) La amenaza de la “clausura” en el cierre de la Idea: El punto de la inmediatez y la espiral de la mala infinitud, o sobre las dos maneras de deconstruir la circularidad de la Idea.....	467
3. El cero como cifra de la diferencia: Consideraciones finales en torno a la <i>Aufhebung</i> del medio del Concepto en el círculo reflexivo la Idea .....	474
a) La levedad del medio: El cierre del juicio lógico en el medio <i>sin resistencia</i> de la Idea (¿Un punto de inflexión en el proceso de progresiva densificación del medio del Concepto?).....	478
b) La vacuidad del medio: La apertura de la circunferencia en torno al centro <i>vacío</i> de la Idea (Excurso sobre el uso de la diferencia centro-periferia en el debate sobre el hegelianismo y precisiones acerca de la naturaleza geométrica del círculo hegeliano) .....	487
c) La transparencia del medio: Del jeroglífico mudo del Concepto al cristal transparente de la Idea (Claves lógicas para una caracterización <i>positiva</i> del medio vacío y sin resistencia de la Idea).....	495

#### CUARTA PARTE: Perspectivas en torno a la transparencia de la Idea (La clara noche de la Idea)..... 505

I. DE LA OSCURA NOCHE DEL SER A LA CLARA NOCHE DE LA IDEA.....	512
Una mirada preliminar hacia las claves ópticas presentes en el texto de Hegel .....	512
1. «Una <i>diferencia perfectamente transparente</i> »: Acercamiento al motivo hegeliano de la transparencia .....	515
2. «El reino de la subjetividad dentro de los espacios puros del pensamiento transparente»: Imprecisiones y anomalías en torno al motivo hegeliano de la transparencia.....	519
3. Advertencia acerca del secreto del espejo y la doble faz de la “mala transparencia” ...	522
II. LA “TRANSPARENCIA DE LO FINITO” .....	527
Consideraciones acerca del carácter ineliminable del medio y el límite óptico de la transparencia.....	527
1. La lente y la gema, o sobre la doble manera de mirar un cristal: Lineamientos para un enfoque gemológico de la Idea .....	529
2. La claridad (oscura) del día y la oscuridad (clara) de la noche: La noche como “madre de la luz” (Justificación de nuestra preferencia por la imaginaria nocturna) .....	536
3. <i>Excipe ignis ipse</i> : La combustión de la Idea, el fuego de la Naturaleza y la belleza del Espíritu (Aclaraciones finales sobre la “transparencia de lo finito”).....	543
III. “PARA LA MÁS BELLA” .....	554
Tres peligros en torno a un nombre silenciado.....	554
1. Ishtar, o la desnudez de la diosa: El despojamiento de la Idea y la humillación de la luz.....	566
2. Lucifer, o la rebelión del ángel: La expulsión a la Naturaleza y la envidia de la gema ...	575
3. Afrodita, o la audacia de la doncella: el brillo de la Belleza y la codicia de la mirada ...	591
a) Eurídice, o el rapto de la Belleza: la negrura del arte y la avaricia de la mirada .....	596
b) Perséfone, o la huida de la Belleza: la (mala) transparencia del arte y la impotencia de la mirada .....	599
c) Penélope, o la paciencia de la Belleza: la claridad del arte y la franqueza de la mirada .....	604

CONCLUSIÓN .....	621
1. Condiciones para una <i>crítica</i> de la interpretación heideggeriana de la filosofía de Hegel como onto-teo-logía, y para una <i>relativización</i> de la identificación sin resto de metafísica y onto-teología .....	621
2. Hacia una reconstrucción <i>no onto-teológica</i> del concepto hegeliano de Absoluto y por una interpretación <i>especulativa</i> de la alternativa “Finitud o Absoluto” como disyunción inclusiva.....	626
2.1. Sobre el carácter crítico-negativo del concepto hegeliano de lo Absoluto.....	627
2.2. Sobre el estatuto positivo de lo Absoluto como ficción necesaria .....	630
2.3. Sobre la <i>complementariedad y necesidad</i> de Finitud y Absoluto como <i>métodos del pensamiento ontológico</i> (ensayo de relativización de la tesis de la constitución onto-teológica de toda metafísica) .....	637
a) Finitud y Absoluto: dos posibilidades fundamentales de <i>encaminamiento</i> en filosofía .....	638
b) Escepticismo y dogmatismo como patologías de la necesaria dualidad Finitud-Absoluto .....	642
3. Finitud y Absoluto en el interior del pensamiento de Hegel .....	645
a) Finitud y Absoluto en la estructura de la reflexión .....	646
b) Finitud y Absoluto en la concepción del Sistema en 1807 .....	647
c) Finitud y Absoluto en la arquitectura de la <i>Ciencia de la Lógica</i> .....	650
APÉNDICE: Condiciones hegelianas para una recta interpretación de lo “postmetafísico” (Hacia una “economía de la vigilia postmetafísica” fundada en el <i>phármakon</i> de la palabra).....	653
1. Mediodía, o el peligro de la palabra: La palabra que siega las sombras.....	654
2. Medianoche, o la salvaguarda de la palabra: La palabra que guarda el silencio .....	663
3. El alba, o la victoria de la palabra: La palabra que alumbró la hora más oscura .....	670
BIBLIOGRAFÍA .....	679
1. OBRAS DE HEGEL .....	679
a) Ediciones de las obras completas de Hegel.....	679
b) Obras de Hegel en castellano .....	680
c) Ediciones de referencia en otros idiomas .....	681
2. OBRAS SOBRE HEGEL.....	682
a) Sobre la Lógica de Hegel.....	682
b) Sobre otras obras de Hegel .....	687
c) Sobre la filosofía de Hegel en general .....	690
d) Sobre el concepto hegeliano de Absoluto y el problema de la metafísica .....	692
e) Sobre la recepción postmetafísica de Hegel .....	697

3. OBRAS DE HEIDEGGER .....	700
4. OBRAS SOBRE HEIDEGGER.....	702
5. OBRAS SOBRE HEGEL Y HEIDEGGER .....	704
6. OTRAS OBRAS DE REFERENCIA .....	709
a) Bibliografía primaria .....	709
b) Bibliografía secundaria .....	710



# RESUMEN

## Reflexión o Diferencia: un estudio sobre la cuestión “Hegel y el problema de la metafísica”

### 1. Introducción:

No resulta exagerado decir que el concepto de reflexión es la “manzana de la discordia” del hegelianismo postmetafísico. De una u otra manera, este concepto aparece en el centro de todas las disputas en torno a Hegel: de un lado, los críticos de Hegel han visto en él la marca inequívoca de la metafísica dogmática; mientras que de otro, los defensores han reivindicado el carácter crítico del mismo, llegando a ensalzar incluso su potencial antimetafísico. La razón de este diferente diagnóstico reside en un desacuerdo de fondo acerca del significado y función de este concepto en la filosofía de Hegel: si, por lo general, los críticos interpretan el concepto de reflexión desde el primado de la identidad (que aparece bajo las formas reflexivas de la autorreferencia y de la diferencia asumida); los defensores ven en ella el primado contrapuesto de la diferencia (presente en las formas igualmente reflexivas referencia negativa a sí y de la diferencia de sí). Como no podría ser de otra manera, ello traslada la controversia postmetafísica con Hegel al interior de la *WdL*, en un primer momento al interior de la doctrina hegeliana de la Esencia, donde el concepto hegeliano de reflexión encuentra su lugar sistemático como categoría. Pensamos, y trataremos de mostrar a lo largo de este estudio, que la controversia en cuestión encuentra en ese lugar claves preciosas de su inteligibilidad.

### 2. Objetivos:

Pero de lo que en este estudio se trata no es sólo de iluminar la polémica postmetafísica con Hegel a partir del texto de Hegel, sino también y, sobre todo, de mostrar cómo éste proporciona también claves valiosas para su resolución. Ello nos obligará a sobrepasar el ámbito de la Esencia en el que habitualmente es analizado el concepto hegeliano de reflexión (y en el que también nosotros situaremos nuestro análisis en un primer momento), para adentrarnos en la esfera del Concepto. La razón es que la Esencia constituye únicamente el “escenario” en el que la polémica en cuestión queda *planteada* o *representada*, mas no convenientemente dirimida o solucionada. El desdoblamiento característico de las determinaciones de reflexión (en el que haremos consistir el concepto definitivo de Esencia) no constituye una alternativa ante la que simplemente cupiera elegir, y lo mismo ocurre con la controversia en torno a la reflexión que en ellas se



representa: convenientemente elucidada en el marco de la Esencia, ésta se presenta como una antinomia ante la que no cabe simplemente posicionarse como hacen hegelianos y antihegelianos a ambos lados del pensamiento postmetafísico. El primer objetivo de este estudio será, por tanto, mostrar el modo como la controversia postmetafísica en torno a la reflexión radica *en la forma misma de la Esencia*, de manera que su resolución sólo resulta posible mediante la *disolución de la propia Esencia*.

La pregunta que inevitablemente ello plantea es si esta superación de la Esencia que tiene lugar al nivel del tránsito al Concepto no acabaría, a la postre, conllevando también una superación de la reflexión. Una posibilidad como ésta es la que plantea la exégesis heideggeriana de la filosofía de Hegel, para la que el Concepto no sería más que “reflexión autosuprimida”. Frente a ello argumentaremos en la tercera parte de este estudio, en un primer momento mediante la renuncia del modelo de la centralidad de la Esencia como enfoque desde el que comprender la arquitectura de la *WdL*. La Esencia es generalmente considerada como el lugar nativo de la reflexión, pero lo cierto es que la reflexión no encuentra en ella ni un lugar de nacimiento ni una patria en la que poder crecer y fructificar. Como si de una nodriza cruel se tratase, la Esencia impone a la reflexión la forma de su *desdoblamiento*. Este desdoblamiento acompaña a la reflexión a lo largo de su travesía por la Esencia, pero no más allá del umbral del Concepto. En consecuencia con ello, el segundo objetivo de este estudio consistirá en mostrar el sentido liberador que para la reflexión tiene el tránsito al Concepto, en el sentido de que la reflexión encuentra en él una esfera libre del dominio de la Esencia.

A partir de ahí, trataremos de determinar el peculiar modo de presencia que la reflexión adopta en la esfera del Concepto y, más concretamente, en el ámbito de la Idea, lo que nos obligará a desbordar al marco de la Lógica (de la Idea en y para sí) hacia el marco de la Naturaleza (de la Idea fuera de sí) y del Espíritu (de la Idea que deviene en y para sí). El tercer objetivo de este estudio puede formularse como un intento de poner a prueba la interpretación heideggeriana de la reflexión como diferencia asumida, precisamente en aquellos lugares en los que parece triunfar el cierre y la clausura del Sistema, mostrando cómo incluso en el cierre del círculo eclosiona la diferencia, lo que nos conducirá a posicionarnos contra cualquier tentativa postmetafísica de desconstrucción de la circularidad hegeliana.

### **3. Resultados:**

Por lo que al concepto hegeliano de reflexión se refiere, el presente estudio tratará de probar lo siguiente:

[i] que el momento reflexivo de la diferencia no desaparece en el decurso de la Esencia, sino que emerge una y otra vez a lo largo de esta esfera, instalándose al nivel de lo que llamaremos con D. Henrich el “concepto definitivo” de Esencia y desmintiendo la interpretación heideggeriana de la reflexión como autoidentidad y autoiluminación;

[ii] que la reflexión tampoco se suprime en el tránsito al Concepto, sino tan sólo la forma (el desdoblamiento) que la Esencia impone a la reflexión en esa esfera, cuya disolución tiene el carácter de una liberación de la reflexión para el Concepto;

[iii] que la forma que la reflexión adopta en la esfera del Concepto (libre del régimen de dualidades y desdoblamientos de la Esencia) no es tampoco la de la autoidentidad, sino la del retorno a sí del círculo;

[iv] que este círculo no puede ser asimilado a ninguna forma de clausura que acabase dando la razón, a la postre, a la interpretación heideggeriana de la reflexión, sino solidario del pensamiento heideggeriano de la Diferencia, que analizaremos en el ámbito de la Idea (tanto “lógica” como “real”) en los términos geométricos de la diferencia entre el centro y la periferia y en los términos ópticos de la diferencia entre la luz y la claridad.

#### **4. Metodología:**

Con esta diferencia óptica (sobre la que sustentaremos nuestra tesis acerca del concepto hegeliano de reflexión) pretendemos ciertamente evocar la manera óptica como Heidegger caracteriza la diferencia ontológica (a partir de términos como *Licht* y *Lichtung*), pero también (y principalmente) atestiguar la imagería óptica de la luz y la transparencia (*Durchsichtigkeit*) presente en la propia *WdL* y, muy particularmente, en la Doctrina del Concepto. La presencia de esta imagería en el que pasa por ser el “reino incoloro del pensamiento puro” nos obliga a arriesgar una premisa acerca del inestimable valor que el motivo de la luz desempeña en la filosofía de Hegel y, muy particularmente, en la Lógica. Pensamos (y trataremos de probar en este estudio) que el motivo de la luz no es en modo alguno espurio a la problemática lógica, y que su presencia en la *WdL* resulta de todo punto coherente con lo que denominaremos la presencia metódica de la finitud en el discurso hegeliano del Absoluto. La razón es que, al igual que luz, el Absoluto hegeliano es incapaz de iluminarse a sí mismo, y necesita de la intervención de un medio óptico (estéril en luz) para acceder a la comparecencia. Como no podría ser de otra manera, la consideración de este hilo conductor óptico resulta crucial de cara a comprender la inserción del concepto óptico de reflexión en el marco lógico de la Esencia, pero también para rastrear la problemática de la reflexión más allá de esta esfera, ahí donde la reflexión no parece como categoría propiamente dicha. Me refiero a las esferas del Ser y el Concepto, donde las menciones a la categoría de reflexión desaparecen, pero no sin dejar un “rastro de luz” que permite detectar su presencia y reconstruir su peculiar modo de funcionamiento. El resultado de esta metodología será elaboración de una tópica de la reflexión, según la cual la luz de lo lógico

[i] se refracta en el Ser,

[ii] se refleja en la Esencia y

[iii] se difracta en el Concepto.

## 5. Conclusiones

Los resultados acerca del concepto hegeliano de reflexión obtenidos a lo largo de este estudio deben permitirnos justificar la elección:

[i] de la *WdL* como marco al que retrotraer la controversia postmetafísica con Hegel;

[ii] de la Esencia como “escenario” en el que la controversia en cuestión puede ser elucidada,

[iii] del Concepto como “lugar” en el que la controversia en cuestión puede ser finalmente dirimida y liberada de la antinomia en la que el pensamiento postmetafísico la mantiene presa.

La peculiar forma que la reflexión adopta en la esfera libre del Concepto debe permitirnos, por lo demás, acometer una rehabilitación:

[i] de la Idea como base de un concepto no identitario y autorreferencial de reflexión,

[ii] del concepto hegeliano de Absoluto como base de una lectura no onto-teológica de lo que Hegel llama «metafísica propiamente dicha [*eigentliche Metaphysik*]

[iii] y como base también de una reconstrucción de la postura hegeliana ante el “final de la metafísica” sin precedentes en el marco del hegelianismo postmetafísico.

# ABSTRACT

## Reflection or Difference: a study on the matter “Hegel and the problem of metaphysics”

### 1. Introduction

It is not an excess to say that the concept of reflection is the "apple of discord" of the postmetaphysical Hegelianism. In any case, this concept appears in the center of all the disputes concerning Hegel: from one side, the critics of Hegel have seen in Hegelian's concept of reflection the unequivocal mark of dogmatic metaphysics; on the other hand, his defenders have claimed the critical character of this concept, even coming to extoll its antimetaphysical potentiality. The reason of this different diagnosis reside in a deep disagreement concerning the meaning and function of this concept in Hegel's philosophy: if, in general the critics interpret the concept of reflection from the primacy of the identity (that appears under the reflective forms of the self-reference and the assumed difference); the defenders see on it the opposed primacy of the difference (which adopts the reflexive forms of negative self-reference and assumed identity). Obviously, it moves the post-metaphysical Hegel controversy within the *WdL*, firstly within the Hegelian doctrine of Essence, where the Hegelian concept of reflection finds its systematical place as category. We think, and try to show throughout this study, that the dispute in question finds in that place precious keys for its intelligibility.

### 2. Goals

But what is involved in this study is not only to illuminate the post-metaphysical polemic with Hegel from Hegel's text, but also and above all, to show how it also provides valuable clues for its resolution. This will force us to go beyond the scope of the Essence under which is usually analysed the Hegelian concept of reflection (and where we do situate our analysis at first), to enter into the sphere of the Concept. The reason is that the Essence is only the "scenario" in which the controversy in question is certainly *raised* or *represented*, but not conveniently settled or resolved. The characteristic splitting of the determinations of reflection (in which we think consist the final concept of Essence) is not a choice that could simply become chosen, and so does happen the same about the controversy surrounding the reflection represented in them: conveniently elucidated in the framework of the Essence, the latter is presented as an antinomy that does not let to take simply a position as do Hegelian and anti-Hegelian thinkers on both sides of postmetaphysical

thought. The first objective of this study will be therefore to show the way the post-metaphysical controversy surrounding the reflection lies *in the very form of the Essence*, and that its resolution is only possible through the *dissolution of the Essence itself*.

The question that inevitably arises is whether this overcoming of Essence that takes place at the level of the transit to the Concept wouldn't end, eventually, also carrying an overcoming of reflection. A possibility like this is posed by Heidegger's exegesis of Hegel's philosophy, for which the concept is nothing more than "self-deleted reflection". Against this, we will argue in the third part of this study, at first by waiving the model of the centrality of Essence as an approach from which understand the architecture of the *WdL*. Essence is generally regarded as the native place of reflection, but the truth is that reflection cannot find on it neither a place of birth nor a homeland in which to grow and bear fruit. As if it were a cruel nurse, the Essence imposes to reflection the way of its *cleavage*. This splitting accompanies reflection along its journey through the Essence, but not beyond the threshold of concept. Therefore, the second goal of this study will be to show the liberating meaning that for reflection carries the transition to the concept, in the sense that reflection finds on it a free sphere from the domain of Essence.

From here on, we try to determine the peculiar mode of presence that reflection adopts in the field of Concept and, more specifically, within the scope of the Idea, which will force us to outflank the framework of logic (of the Idea in itself) to the frame of Nature (the Idea out of itself) and the Spirit (the Idea in and for itself). The third objective of this study can be formulated as an attempt to test the Heideggerian interpretation of reflection as assumed difference precisely in those places where it seems to succeed the closure and shut down of the system, showing how even in the closing of the circle emerge the difference, which will lead us to stand against any postmetaphysical attempt to deconstruct the Hegelian circularity.

### **3. Outcomes**

In regard to the Hegelian concept of reflection on which we are concerned, this study will try to prove what follows:

[i] that the reflective moment of the difference does not disappear in the course of the Essence, but emerges again and again throughout this area, settling at the level of what, with D. Henrich, we call the "final concept" of Essence, and refuting Heidegger interpretation of reflection as self-identity and self-illumination;

[ii] that reflection is not suppressed in the transit to the Concept, but only the form (the split) that the Essence imposes to reflection in this area, whose solution has the character of a release of reflection for the concept;

[iii] that the way that reflection adopts in the field of Concept (free of the regime of dualities and splits of Essence) is also not that of self-identity, but that of return to the circle to itself;

[iv] that this circle cannot be assimilated to any form of closure that would end giving the reason, ultimately, to the Heideggerian interpretation of reflection, but supportive of Heideggerian thought of the difference, discussed at the level of the Idea (both "logical" and "real") in geometrical terms of the difference between the center and the periphery and in optical terms of the difference between light and clarity.

#### **4. Methodology**

With this optical difference (on which we will provide sustenance to our thesis about the Hegelian concept of reflection) we intend indeed to evoke the optically way as Heidegger characterizes the ontological difference (from terms like *Licht* and *Lichtung*), but also (and mainly) to attest the imagery optical of light and transparency (*Durchsichtigkeit*) manifest in the *WdL* itself and, particularly, in the Doctrine of the Concept. The presence of this imagery in which occurs the "colorless realm of pure thought" obliges us to risk an invaluable premise about the motif that light plays on the philosophy of Hegel and, particularly, in the Logic. We think (as we will try to prove in this study) that the motif of light is not in any way spurious in regard to logic problems, and that its presence in the *WdL* is all a consistent point with what we will call the methodical presence of finitude in Hegel's Absolute speech. The reason is that, like light, the Hegelian Absolute is unable to enlighten himself and needs the intervention of an optical medium (sterile in light) to access to the appearance. How it couldn't be otherwise, the consideration of this optical thread is crucial in order to understand the insertion of the optical concept of reflection in the logical framework of Essence, but also to track the problem of reflection beyond this sphere, where the reflection does not seem like such a proper category. I mean spheres of Being and Concept, where the references to the category of reflection disappear, but not without leaving a "trail of light" to detect its presence and rebuild their peculiar mode of operation. The result of this methodology will be the preparation of a topical of reflection, whereby the light of logic

- [i] is refracted in Being,
- [ii] is reflected in the Essence and
- [iii] is diffracted in the Concept.

#### **5. Conclusions**

The results about the Hegelian concept of reflection obtained during this study should allow us to justify the choice:

- [i] of the *WdL* as a framework to which roll back the post-metaphysical dispute with Hegel;
- [ii] of Essence as a "scenario" in which the dispute in question can be elucidated,

[iii] the Concept as "place" in which the dispute in question can be finally settled and released from the antinomy in which the postmetaphysical thought keeps it prey.

The peculiar shape that reflection adopts on the free area of Concept should allow, moreover, to undertake a rehabilitation:

[i] of the Idea as the basis of a non-self-referential and non-identity concept of reflection,

[ii] the Hegelian concept of the Absolute as the basis of a non onto- theological reading of what Hegel calls "metaphysic itself [eigentliche Metaphysik]"

[iii] and also as base of a reconstruction of Hegel's stance on the "end of metaphysics" without precedents within the framework of the postmetaphysical Hegelianism.

# INTRODUCCIÓN

## 1. Marco teórico general

El título de esta investigación, “Reflexión o Diferencia”, pretende aludir a la que nos parece la alternativa fundamental en discusión en el contexto de las denominadas “lecturas postmetafísicas” de Hegel. Sobre el sentido y alcance de esta denominación y sobre la pretendida antinomia que enfrenta internamente al hegelianismo contemporáneo vamos a explicarnos en esta introducción. Nuestro propósito empero no es examinar la presencia de Hegel en la filosofía contemporánea, ni tampoco analizar los principales problemas de exégesis a los que se enfrentan los estudios hegelianos actuales. La pretensión que nos mueve es, más bien, la de esclarecer la estructura en que están dispuestas las alternativas en discusión en la filosofía contemporánea a partir de una lectura de la *Ciencia de la Lógica*, y poner en evidencia hasta qué punto la encrucijada fundamental a la que se enfrenta el pensamiento en nuestros días puede encontrar en la Doctrina del Concepto no sólo las claves teóricas fundamentales de su comprensión sino también las herramientas más precisas para proyectar el modo en que podría dirimirse. Por eso concebimos esta investigación como una variación sobre “el problema de la metafísica”.

El modelo, sin duda, es el *Kantbuch* publicado por Heidegger en 1929; pero con un importante matiz que indicaremos de momento con una breve alusión al recorrido posterior del propio Heidegger. En 1929 para Heidegger se trataba de exponer la idea una ontología fundamental haciendo ver la fuerza de esta idea para iluminar la comprensión de las obras del pasado, en su caso, la *Crítica de la Razón pura*; y de brindar así, al mismo tiempo, una introducción histórica a la revolución filosófica propugnada por *Ser y tiempo*. Ciertamente, Heidegger abandonó el marco teórico de la ontología fundamental, pero con ello la cuestión “¿qué es metafísica?” no hizo sino cobrar apremio y radicalidad, que se expresaron años más tarde en la tesis de que la única superación real de la metafísica consistía en el “regreso a su fundamento” (1949). Lo curioso del caso es que con ello el encuentro con Kant se profundizaba en un sentido quizá no buscado por Heidegger, pero no por ello menos inequívoco, que vino a plasmarse sin embargo, de un modo aparentemente hostil a toda la tradición de la metafísica, en la asunción del motivo del “final de la filosofía” (1962). Todo ocurría como si Heidegger dijese entonces: no basta con subrayar la ambigüedad del sintagma “el problema de la metafísica”, no es suficiente exponer la dificultad (vinculada al sentido objetivo del genitivo) de identificar apropiadamente el objeto del que se ocupa la metafísica (ontología, teología); no basta siquiera con reconducir, como Kant, el problema a la metafísica misma (sentido subjetivo del genitivo), en la medida en que no consigue constituirse como ciencia; no basta, pues, con la pregunta por la esencia de la metafísica, que obliga a retroceder al fundamento y suelo de la distinción de todos los objetos en fenómenos y noúmenos. Es preciso tomar en serio, en el punto de partida, el discurso del límite de la metafísica, que hoy acontece como discursos sobre el final o la muerte de la metafísica (con las diversas “muertes” ahí



implicadas: “muerte de Dios”, “muerte del Estado”, “muerte del hombre”...). El problema de la metafísica es ya sólo el problema del final de la metafísica: tal es la forma que, después del ensayo kantiano de propiciar un nuevo nacimiento de la metafísica, y de las diversas tentativas del idealismo real por llevarlo a cumplimiento, adopta tozudamente el problema de la metafísica en el siglo XX (una forma preparada sin duda por el derrumbamiento del idealismo alemán, la emergencia de las positividades y las intervenciones filosóficas de autores como Nietzsche o Marx). Y ello pese a las rituales “resurrecciones” de la metafísica y los correspondientes rebrotes de la antimetafísica positivista. Ahora bien, precisamente cuando se acepta formular la cuestión en estos términos, aflora una nueva ambivalencia o dualidad referida al sentido de este final. Y es justamente esa ambivalencia la que pone en el centro la necesidad de una confrontación y decisión respecto de nuestra relación con Hegel.

#### **a) Premisa de la investigación: Dos interpretaciones del motivo del “final de la metafísica” y una dificultad con Hegel**

Que la filosofía de Hegel determina el “final de la metafísica” es algo generalmente admitido por los intérpretes. Lo que generalmente se asume con ello no es sólo una determinada periodización de la historia de la filosofía que situaría a Hegel al término de la misma (al término al menos del ciclo clásico de la “gran filosofía”), sino también y, sobre todo, una muy determinada interpretación de ese “final”, que no puede por menos que repercutir en el significado que se reconoce a esa historia, y en el modo como se delimita su comienzo y su decurso como “metafísica”. Me refiero, en efecto, a aquella interpretación del final de la metafísica como *agotamiento*, *desfallecimiento* y *extenuación* de la misma; un acontecimiento que adoptaría la forma concreta de *liquidación* de la filosofía de Hegel, poco tiempo después de su muerte, como algo caduco y obsoleto. Semejante interpretación del “final” subyace a la célebre sentencia de Nietzsche “Dios ha muerto”, en la que lo que aparece por primera vez no es tanto el motivo de la “muerte de Dios” (presente ya en Lutero y, en definitiva, patrimonio del cristianismo), sino *una muy determinada interpretación* de esa “muerte” y de ese “final” como *desenlace fatal* y *definitivo adiós*. Ahora bien, el conocido pasaje de *La gaya ciencia* habla de una muerte que no sobreviene como el resultado de un proceso, como el desenlace natural de algo que llega (espontáneamente y por sí mismo) a su término, sino como algo perpetrado: Dios no muere de viejo, ni tampoco a causa de una enfermedad, sino asesinado:

«—¿Dónde está Dios?—, exclamó, ¡os lo voy a decir! ¡Nosotros lo hemos matado, vosotros y yo! ¡Todos somos unos asesinos! [...]. ¿No seguimos oyendo el ruido de los sepultureros que han enterrado a Dios? ¿No seguimos oliendo la putrefacción divina? ¡Los dioses también se corrompen! ¡Dios ha muerto! ¡Dios está muerto! ¡Y lo hemos matado nosotros!»<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> NIETZSCHE, F. *La gaya ciencia*, § 125.

La muerte de Dios es obra de un crimen, de un atentado. Es propiamente un acto “nuestro”. De ahí que no produzca un resultado, ni tan siquiera señales: el de Dios es el crimen perfecto, sin cadáver. Lo que trasladado al motivo del final de la metafísica significa la liquidación sin resto de un orden, el acontecimiento de una ruptura con todo lo precedente y de una clara discontinuidad como fuente de todo lo venidero; la impugnación, por lo pronto, de toda comprensión *cristiana* de ese “final” y esa “muerte” como consumación de lo precedente y esperanza de elevación a una esfera superior. Pero también, y quizá ante todo, la crítica radical de la apropiación filosófica de la enseñanza cristiana (el sentido positivo de la negatividad) en la dialéctica de Hegel. Desde el punto de vista nietzscheano, la muerte no es más que muerte, y toda esperanza de *superación*, cuya suerte está necesariamente ligada a la del transmundo de la esencia, se desvanece en el desvanecerse del “más allá” imaginario. Todo lo precedente se resquebraja y se derrumba, y tan sólo quedan el precipicio y el vértigo infinitos:

«Pero, ¿cómo lo hemos hecho? ¿Cómo hemos podido vaciar el mar? ¿Quién nos ha dado la esponja para borrar completamente el horizonte? ¿Qué hemos hecho para desencadenar a esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde rueda ésta ahora? ¿Hacia qué nos lleva su movimiento? ¿Lejos de todo sol? ¿No nos precipitamos en una constante caída, hacia atrás, de costado, hacia delante, en todas direcciones? ¿Sigue habiendo un arriba y un abajo? ¿No erramos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el aliento del vacío? ¿No hace ya frío? ¿No anochece continuamente y se hace cada vez más oscuro? ¿No hay que encender las linternas desde la mañana?»<sup>2</sup>

Es, en efecto, afirmando este sentido *antidialéctico* y, en definitiva, *anticristiano*, como Nietzsche puede dirigir con éxito (y sin paradoja) el *dictum* de la “muerte de Dios” contra el cristianismo, y como los críticos de Hegel pueden dirigir igualmente el tópico del “final de la metafísica” contra Hegel (quien, por cierto, había diagnosticado el “ocaso” [*Untergang*] de la metafísica en la Alemania postkantiana<sup>3</sup>), para enterrarlo «como a un perro muerto»<sup>4</sup>. También a esa expresión subyace, en efecto, una muy determinada y beligerante interpretación del “final” y de la “muerte” como *nada más que muerte*: la muerte del perro no es como la del ave fénix que resurge de sus cenizas<sup>5</sup>, ni su vida es tampoco como la vida del Espíritu que mira a la muerte a los ojos y se demora en ella, justamente para ganarse como vida<sup>6</sup>. Y lo decisivo tanto para Nietzsche, como para los críticos de Hegel, no reside en constatar el simple hecho de la muerte de Dios (de Hegel, de la metafísica), sino en asegurarse de que Dios no muere como el Espíritu, sino *como el perro*. Es, en efecto, en esa precisa interpretación de la muerte (y no en el hecho mismo de la muerte, como habitualmente se señala) donde reside la controversia con el pensamiento metafísico y con Hegel en particular. No podía ser de otra manera, pues al que pasa por ser el culminador de la metafísica no le fue desconocida «la dureza y la

---

<sup>2</sup> *Id.*

<sup>3</sup> *Cf. infr.* nota 391.

<sup>4</sup> MARX, K. *El Capital* (I.1), p. 30.

<sup>5</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, s. 36 / p. 136.

<sup>6</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 13, Vorlesungen über die Ästhetik [VÄ]*, (I), ss. 455-456 / p. 261.

verdad» de esa muerte. También para Hegel “culminar” la metafísica no puede significar otra cosa que “finalizarla”; o lo que es lo mismo:

«[...] restablecer para la filosofía la idea de la libertad absoluta, y con ella el sufrimiento absoluto o viernes santo especulativo [...] y a éste incluso en toda la dureza y verdad de su privación o ausencia<sup>7</sup> de Dios [Gottlosigkeit] [trad. modificada].»<sup>8</sup>

El conocido pasaje de *Fe y saber* [GuW] es frecuentemente tomado como la prueba de que Hegel se habría adelantado a la proclama nietzscheana de la “muerte de Dios”. Pero ¿se trata realmente de la misma proclama? He aquí una pregunta que no conviene dejar en manos de la “dictadura del significante”: el sentido del *dictum* en cuestión no está asegurado mientras no sea aclarado el significado preciso que la palabra “muerte” adquiere en el uso que hace Hegel de ella. No es de extrañar que, como escribe Deleuze, Nietzsche desconfíe de la “muerte Dios”: «a diferencia de sus predecesores, no cree en esa muerte, no apuesta sobre esa cruz. Es decir no hace de esa muerte un acontecimiento que posea santidad en sí. La muerte de Dios tiene tantos sentidos como fuerzas capaces de apoderarse de Cristo y hacerlo morir»<sup>9</sup>. Y es que bien pudiera ocurrir que en manos de Hegel esa “muerte” estuviera malversada por una fuerza reactiva (cristiana); y que no se agotase, como para Nietzsche, en el “calvario del Espíritu”. El “Viernes santo especulativo” sería entonces tan solo un momento necesario del camino dialéctico hacia un glorioso “Domingo de resurrección”:

«Sólo de esta dureza puede y debe resucitar la suprema totalidad en toda su seriedad y desde su más profundo fundamento, a la vez abarcándolo todo y en su figura de la más radiante libertad.»<sup>10</sup>

Tal es, en efecto, el desenlace especulativo del pasaje citado unas líneas más arriba, a veces silenciado por los apologetas postmetafísicos de Hegel, y frente al cual críticos (igualmente postmetafísicos) como Deleuze han reivindicado el dramatismo de la versión nietzscheana de este motivo: «la fórmula “Dios ha muerto” no es una proposición

---

<sup>7</sup> Seguimos en este punto la opción traductora de J.-L. Vieillard-Baron en: “L’athéisme métaphysique selon Hegel” (p. 191).

<sup>8</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 2, GuW*, ss. 432-433 / p. 164. He aquí el pasaje completo: «Der reine Begriff aber oder die Unendlichkeit als der Abgrund des Nichts, worin alles Sein versinkt, muß den unendlichen Schmerz, der vorher nur in der Bildung geschichtlich und als das Gefühl war, worauf die Religion der neuen Zeit beruht –das Gefühl: Gott selbst ist tot (dasjenige, was gleichsam nur empirisch ausgesprochen war mit Pascals Ausdrücken: “la nature est telle qu’elle marque partout un Dieu perdu et dans l’homme et hors de l’homme”)–, rein als Moment, aber auch nicht als mehr denn als Moment der höchsten Idee bezeichnen und so dem, was etwa auch entweder moralische Vorschrift einer Aufopferung des empirischen Wesens oder der Begriff formeller Abstraktion war, eine philosophische Existenz geben und also der Philosophie die Idee der absoluten Freiheit und damit das absolute Leiden oder den spekulativen Karfreitag, der sonst historisch war, und ihn selbst in der ganzen Wahrheit und Härte seiner Gottlosigkeit wiederherstellen, aus welcher Härte allein –weil das Heitere, Ungründlichere und Einzelnere der dogmatischen Philosophien sowie der Naturreligionen verschwinden muß– die höchste Totalität in ihrem ganzen Ernst und aus ihrem tiefsten Grunde, zugleich allumfassend und in die heiterste Freiheit ihrer Gestalt auferstehen kann und muß.»

<sup>9</sup> DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*, p. 220.

<sup>10</sup> Cf. *supr.* nota 8.

especulativa, sino una proposición dramática, la proposición dramática por excelencia»<sup>11</sup>, pues en ella la muerte no está tomada como puente hacia la vida (“reactiva” y “cristiana”)<sup>12</sup> del Espíritu<sup>13</sup>. Ahora bien, el mismo dramatismo anima, pensamos, la pretensión de enterrar a Hegel «como a un perro muerto», y sostiene aquella visión (ciertamente extendida) de su filosofía como «un cadáver en el sótano de la filosofía alemana»<sup>14</sup>. También la metafísica muere como el perro, se pudre junto al cadáver de Hegel: he aquí, en efecto, el presupuesto tan anti-metafísico como anti-hegeliano que subyace a la operación (aparentemente inocente) de fechar el final de la metafísica en la muerte del hombre (¿del animal?) hegeliano. A esa operación subyace una misma *enemistad* hacia la metafísica y hacia Hegel, y ello hasta el punto de que el rechazo a la filosofía de Hegel puede ser considerado, en cierto momento histórico, como un fiel indicador del grado de beligerancia antimetafísica en la autocomprensión de la filosofía.

Pero la convicción de semejante solidaridad es también el presupuesto de la tesis según la cual la filosofía de Hegel constituye

«la última y más consumada [*die letzte, vollendeteste*] forma de la filosofía.»<sup>15</sup>

Ciertamente, en estas palabras de F. Engels parece destellar por un instante una interpretación del “final” diferente de aquella que venimos calificando como “agotamiento” y “liquidación”. La palabra “*Vollendung*” expresa más bien el (por fin) logrado acabamiento de algo, que se manifiesta ahora en la plenitud de su figura y de su fuerza y, en este sentido, no se desvanece, ni se pudre como el cadáver, sino que se yergue entero por primera vez y permanece como algo cumplido, consumado. Especialmente significativo a este respecto es el juicio del autor acerca del lugar de Hegel en semejante final de la filosofía:

«Con Hegel se termina, de una manera general, la filosofía, [...] porque su sistema resume de la manera más grandiosa todo su desarrollo.»<sup>16</sup>

Y sin embargo esta valoración sólo sirve para poner en evidencia la ambigüedad inherente a la palabra “final”: la filosofía de Hegel fue, ciertamente, «la última y más acabada forma de la filosofía», pero (a juicio de Engels) sólo en el bien entendido de que en ella «fracasó [*scheiterte*] la entera filosofía»<sup>17</sup>. Retornamos así al mismo diagnóstico

---

<sup>11</sup> DELEUZE, G. *Nietzsche y la filosofía*, p. 214.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 216: «La vida muere, pero renace como reactiva. La vida reactiva es el contenido de la supervivencia como tal, el contenido de la resurrección. Sólo ella es la elegida por Dios, sólo ella tiene gracia ante Dios, ante la voluntad de la nada. El Dios crucificado resucita: ésta es la otra falsificación de san Pablo, la resurrección de Cristo y nuestra supervivencia, la unidad del amor y de la vida reactiva.»

<sup>13</sup> También Heidegger ha reivindicado (aunque no desde coordenadas nietzscheanas) el carácter serio y catastrófico, irreductible en fin, de una negatividad y una muerte domesticadas por la dialéctica hegeliana y que pierden su aguijón en el desenlace especuaitvo de la misma (*Cf. infr. nota 444*).

<sup>14</sup> TOPISCH, E. “Die Sozialphilosophie Hegels als Heillehre und Herrschaftsideologie”, p. 7.

<sup>15</sup> ENGELS, F. *MEW 20, Anti-Dühring*, s. 23, Anm. 131.

<sup>16</sup> ENGELS, F. *Ludwig Feuerbach y el fin [Ausgang] de la filosofía clásica alemana*, pp. 14-15.

<sup>17</sup> *Cf. supr. nota 15*.

nietzscheano sobre el final (liquidación) de la filosofía<sup>18</sup>, sólo que trasladado esta vez al interior de la filosofía de Hegel, que es donde la filosofía experimenta por primera vez — según Engels— su propio final (su “fracaso”). La misma conciencia del final que se abre camino a través de Hegel lleva a M. Foucault a preguntar: «¿Se puede todavía filosofar allí donde Hegel ya no es posible?; ¿puede existir todavía una filosofía que ya no sea hegeliana?; ¿aquello que no es hegeliano en nuestro pensamiento es necesariamente no filosófico?; ¿y aquello que es antifilosófico es forzosamente no hegeliano?»<sup>19</sup>. Y así, el sistema del que otrora se dijera que «había seducido y pertenecido a la gente»<sup>20</sup>, de cuyo autor que fue «el más grande de los filósofos que Alemania había alumbrado desde Leibniz»<sup>21</sup> y de cuyos seguidores que fueron «educadores verdaderos de los alemanes»<sup>22</sup>, se presenta en nuestros días, tras este diagnóstico de “final de la metafísica” como un discurso obsoleto, anquilosado, que ni siquiera los filósofos pueden tomarse ya en serio<sup>23</sup>. La sola confrontación con este sistema se concibe como un pesado trámite tan improductivo como innecesario, que puede fácilmente eludirse aludiendo a la complicidad con aquéllos que sellaron el presupuesto en torno al sentido de su “final”:

«Un murmullo alusivo a tales conceptos fundamentales —este es el pretexto, a veces, para no entrar en detalles—, una complacencia en la convención, una ceguera ante su texto, una apelación a la complicidad nietzscheana o marxiana, bastan para deshacerse de aquella obligación.»<sup>24</sup>

El pasaje de J. Derrida apunta hacia las filosofías de Nietzsche y Marx como origen de la interpretación anti-hegeliana y anti-metafísica del “final de la metafísica” que estamos bosquejando. Lo que a través de ellas se propaga de forma casi “viral” a lo largo y ancho del pensamiento postmetafísico es justamente esa determinada interpretación del “final” como agotamiento y liquidación. Pensamos, sin embargo, que el juicio sobre la filosofía misma subyacente a ambas interpretaciones es algo diferente. Si para Nietzsche el final de la filosofía acontece como un acto que pone fin activamente al largo proceso de enfermedad y de languidecimiento en que la filosofía ha consistido, para Marx se trata más

---

<sup>18</sup> La palabra “*Ausgang*” que aparece en el título de la obra de Engels sobre Feuerbach hace referencia a este sentido del “final” como “liquidación”. Pero este matiz se pierde al traducir la palabra como “final”. Algo más precisa sería, en cambio, la traducción de “desenlace”.

<sup>19</sup> FOUCAULT, M. *El orden del discurso*, p. 46

<sup>20</sup> LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*, VIII, p. 33.

<sup>21</sup> HEINE, H. *Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse*, Bd. 5, p. 148.

<sup>22</sup> LÖWITH, K. *De Hegel a Nietzsche*, VIII, p. 33.

<sup>23</sup> SHERING, L. *Hegel. Sein Leben und sein Wirken*, p. 6: «Die Scheu vor seinem Namen herrscht vor. Wer zünftiger Philosoph ist, der empfindet ein gewisses Grauen bei dem Gedanken, dass man ihn einen Hegelianer nennen könne. Der Hegelianismus gilt als eine Seltsamkeit, die weit abseits liegt von der endgültig gefundenen richtigen Bahn des philosophischen Denkens. Man lehnt am liebsten die Debatte mit einem Hegelianer von vornherein ab. Um mit ihm sich auch nur notdürftig zu verständigen, musste man erst Tag und Nacht sich mit ihm herumstreiten. So weit ist der Abstand zwischen ihm und der heute allgemein anerkannten Grundrichtung des Denkens. Das Sonderbarste ist dabei, das man gewöhnlich halb mitleidig, halb gönnerhaft der Ablehnung, sich wissenschaftlich mit ihm auseinanderzusetzen, die Erklärung hinzufügt: Ach, eigentlich als Wissenschaft kann man den Hegelianismus ja gar nicht ansehen.»

<sup>24</sup> DERRIDA, J. *La escritura y la diferencia*, p. 344.

bien de que la vitalidad de la filosofía es tal que no hay otro modo de negarla y superarla que realizarla:

«El partido político práctico exige en Alemania la negación de la filosofía. Su error no está en exigirlo, sino en detenerse en esa exigencia, que ni realiza seriamente ni puede realizar. Cree realizar es negación volviendo la espalda a la filosofía y apartando al cabeza para murmurar algunas frases malhumoradas y triviales. La limitación de su horizonte tampoco incluye a la filosofía en el ámbito de la realidad alemana, o la menciona simplemente por debajo de la práctica alemana y de las teorías que están al servicio de esta práctica. Queréis que se parta de reales regímenes de vida. Pero olvidáis que el verdadero germen de vida del pueblo alemán solo ha fructificado hasta ahora en su cráneo. En una palabra, no podéis superar la filosofía sin realizarla.»<sup>25</sup>

El pasaje de Marx desarrolla cierto elemento diferencial con respecto al diagnóstico nietzscheano que atisbábamos ya en el fragmento de Engels citado anteriormente. Apunta, en efecto, hacia una interpretación diferente del “final de la filosofía”, según la cual éste no tendría tanto el sentido negativo de un *agotamiento* o *liquidación*, cuanto el sentido positivo de un *cumplimiento* o *realización*. Y sin embargo, para lo que a nosotros importa en esta investigación, en el uso de este sentido tampoco Marx va más allá de una estrategia retórica; el concepto en juego se mantiene en una media luz difícil de precisar. Por eso vamos a buscar en otro lugar la prosecución del pensamiento del “final de la filosofía” como “consumación de la filosofía”. Vamos a volvernos a la reflexión de Heidegger sobre el “final de la metafísica”. Sus premisas han sido desarrolladas en el contexto de una interpretación de la filosofía de Hegel (en la que Heidegger reconoce la culminación de la metafísica occidental), pero lo han sido en contraposición a esa voluntad antimetafísica de ruptura y liquidación de la metafísica, que consideramos propia de la posición de Nietzsche respecto de este mismo motivo del “final de la filosofía”:

«¿Qué significa la expresión “final [Ende] de la filosofía”? Con demasiada dificultad entendemos el final de algo en sentido negativo: como el mero cesar, la terminación de un proceso e incluso, como decadencia e incapacidad. La expresión “final de la filosofía” significa, por el contrario, el acabamiento [Vollendung] de la metafísica.»<sup>26</sup>

La palabra “*Vollendung*” aparece nuevamente en este pasaje de Heidegger como el significado más propio del final; pero el acabamiento, o consumación, o realización de la filosofía se piensa de un modo enteramente distinto del apuntado por Engels y Marx. El final de la filosofía es, por decirlo así, acabada metafísica, metafísica consumada. Y la “consumación” de la metafísica no es nada que permita hablar de “liquidación” o de “fracaso” de la metafísica, no es la forma como se hace efectiva su “negación”, ni tampoco una “superación” que la hubiese dejado atrás, sino algo que «sólo es posible como metafísica», y precisamente en y como la aventura «moderna» de su despliegue<sup>27</sup>. La

---

<sup>25</sup> MARX, K. *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, pp. 25-26.

<sup>26</sup> HEIDEGGER, M. GA 14, *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, s. 70 / p. 96.

<sup>27</sup> HEIDEGGER, M. GA 5, *Die Zeit des Weltbildes*, s. 99 / p. 81: «Mit Descartes beginnt die Vollendung der abendländischen Metaphysik. Weil aber eine solche Vollendung nur wieder als Metaphysik möglich ist, hat das neuzeitliche Denken seine eigene Größe.»

palabra cobra en la meditación de Heidegger sobre la Modernidad el sentido de un cumplimiento y plenitud de la esencia de la metafísica, (en una clara alusión a la comprensión aristotélica de la *ousía* como *enérgeia* y *entelécheia*), que acontece como extensión planetaria de la calculabilidad del ente y el dominio técnico. En las antípodas pues de todo aniquilamiento y extenuación, el resultado de semejante final es precisamente una irrestricta «soberanía de la metafísica [*Herrschaft der Metaphysik*]» que sólo en nuestro tiempo se abre paso, en su configuración como mundo técnico<sup>28</sup>. Precisamente en esta línea, el autor asume incluso el motivo de la “superación” (*Überwindung*) de la metafísica, entendida por lo pronto como una suerte de “peraltación” (*Überhöhung*)<sup>29</sup> de la metafísica por medio de ella misma. Pero apunta también al desbordamiento posible de semejante “superación” por una “sobreabundancia”, “plétora”, “apogeo” (*Überfluss*)<sup>30</sup> que procede de las fuentes ocultas de la metafísica, sobreabundancia del pensar a la que precisamente apuntan hoy por primera vez, como estrellas en la noche del mundo, las filosofías del pasado<sup>31</sup>. Las figuras de Nietzsche y Heidegger configuran así dos diagnósticos muy diferentes del final de la metafísica. Un pasaje de J. Derrida delimita los parámetros de esta alternativa:

«1) Intentar la salida y la deconstrucción sin cambiar de terreno, repitiendo lo implícito de los conceptos fundadores y de la problemática original, utilizando contra el edificio los instrumentos o las piedras disponibles en la casa, también en la lengua. [...] / 2) Decidir cambiar de terreno, de manera discontinua e irruptora, instalándose brutalmente fuera y afirmando la ruptura y la diferencia absolutas. Sin hablar de todas las otras formas de perspectivas en *trompe-l'oeil* a la que se puede dejar tomar un desplazamiento como ése, habitando más ingenuamente, más estrechamente que nunca al adentro que se declara desertar. La simple práctica de la lengua reinstala sin cesar el “nuevo” terreno sobre el más viejo suelo. Se podría mostrar sobre ejemplos numerosos y precisos los ejemplos de una reinstalación semejante o una ceguera como ésa [...]. Quería sobre todo señalar

<sup>28</sup> HEIDEGGER, M. *GA 11, Identität und Differenz*, s. 78 / p. 155.

<sup>29</sup> HEIDEGGER, M. *GA 7, Überwindung der Metaphysik*, p. 77: «Zunächst kann die Überwindung der Metaphysik nur aus der Metaphysik selbst gleichsam in der Art einer Überhöhung ihrer selbst durch sie selbst vorgestellt werden. In diesem Falle besteht die Rede von der Metaphysik der Metaphysik zu Recht, die in der Schrift “Kant und das Problem der Metaphysik” gestreift ist, in dem sie den Kantischen Gedanken, der noch aus der bloßen Kritik der rationalen Metaphysik stammt, nach dieser Hinsicht zu deuten versucht».

<sup>30</sup> HEIDEGGER, M. *GA 65, Beiträge zur Philosophie*, s. 135 / p. 178: «Hegel Philosophie ist die Vollendung der überlieferten ontologischen Metaphysik, d. h. des durch das Wissen geprägten Denkens, das sich im absoluten Wissen beschließt und beendet und vollendet. Aber diese Vollendung ist kein Ende des Denkens. Im Gegenteil, diese Vollendung ist ein Überfluss, der aus verborgenen Quellen fließt. Vergangene Philosophien bleiben uns unerreichbar, wir können nicht zu ihnen zurückkehren, wir können uns ihnen nur zukehren. Sie sind gleichsam die Sterne, die von weiter zu uns erscheinen; und die Sterne beginnen zu scheinen, wenn sich die Nacht der hereingebrochenen Vergessenheit der Wahrheit des Seins zugunsten der sich selbst sichernden unbedingten Berechenbarkeit von allem um jedem Seienden durch die Technik. Diese können wir nicht durch einen Machtspruch verneinen, noch können wir sie rückgängig machen, aber wir können uns erinnern lassen an das, was Denken ist, weil wir vergessend zugleich die beständig Erinnerten sind, ob wir's wollen und wissen oder nicht.»

<sup>31</sup> Una interpretación del “final” (*Ende*) de la metafísica como ésta es la que conduce al autor al planteamiento kantiano de la Finitud (*Endlichkeit*) que, como es sabido, se refiere a la delimitación de las fronteras en la que el ejercicio fructífero de la razón puede tener lugar, y cuya contrapartida es una liberación de lo práctico como lugar para el acabamiento y la completitud de la metafísica.

que el estilo de la primera deconstrucción es más bien el de las cuestiones heideggerianas, el otro es más bien el que domina en Francia actualmente.»<sup>32</sup>

A pesar de que esta lectura “francesa” (de la que Derrida toma distancia) quizá no sea ni la única, ni la más sugerente de entre las que cabalmente cabría hacer de la filosofía de Nietzsche, lo cierto es que no deja de corresponderse con una línea de interpretación exitosa en el área de influencia del neonietzscheanismo. La tomaremos por eso como referente paradigmático del posicionamiento anti-metafísico que este estudio quiere proyectar, a la manera de una sombra de su propio camino, con una finalidad heurística. La filosofía de Nietzsche constituye para nosotros, pues, el contrapunto del diagnóstico heideggeriano sobre el final de la metafísica. De acuerdo con el pasaje de Derrida que acabamos de citar, ambos polos tensan el sentido de este final en direcciones contrapuestas, configurando una alternativa que se extiende a lo largo del campo de batalla postmetafísico. Sus extremos se han encontrado repetidamente en la arena filosófica del siglo XX, produciendo interesantes puntos de fricción, y ello ha determinado el fenómeno de la recepción postmetafísica de la filosofía de Hegel, sobre el que queremos decir una palabra a continuación, pues su discusión, de la mano de la *Ciencia de la Lógica*, constituye propiamente el objeto de nuestra investigación.

**b) Objeto y objetivos de la investigación: El programa de la *WdL* como horizonte para la comprensión de la controversia postmetafísica con Hegel y para el establecimiento de una “economía postmetafísica”**

El punto de partida de este estudio es, pues, la convicción de que el pensamiento del siglo XX, pese a las resurrecciones periódicas de la metafísica, comparte el diagnóstico del “final de la metafísica” y se autocomprende de un modo u otro como *pensamiento postmetafísico*; en el bien entendido de que “postmetafísico” no significa de momento, por nuestra parte, más que precisamente eso: asumir como premisa ese “final” y situarse en la alternativa que éste trae consigo. Hasta el momento nos hemos limitado a esbozar en sus términos más generales esta alternativa (Nietzsche vs. Heidegger), pero lo relevante para este trabajo es rastrear el modo como se concreta en el ámbito de la recepción postmetafísica de Hegel, persiguiendo aquellas versiones de la misma que se han producido en el área de influencia heideggeriana y nietzscheana. Me refiero, en efecto, a la triple vertiente “continental” de la filosofía contemporánea constituida por la fenomenología, la hermenéutica y la deconstrucción, que ha impulsado un modo específico de controversia en torno a la metafísica, en la que el debate metafísica/antimetafísica (también en su versión humanismo/anti-humanismo) ha acabado concentrándose en un peculiar conflicto de las interpretaciones de Hegel.

No cabe duda de que, en estas condiciones teóricas generales, el renacimiento del interés por Hegel ha arrojado una nueva luz sobre sus textos, y ha permitido descubrir

---

<sup>32</sup> DERRIDA, J. *Márgenes de la filosofía*, pp. 173-174.



facetas de su pensamiento hasta ahora inexploradas. Pero nuestro propósito no es adentrarnos en los entresijos de la recepción de Hegel a lo largo del siglo XX, sino, más bien al contrario, perseguir en la reflexión de Hegel sobre el problema de la metafísica la *inteligibilidad* de lo que hace un momento he denominado “condiciones teóricas generales” del pensamiento contemporáneo; también, por tanto, de su característica necesidad de «dar una interpretación de Hegel», como si ello equivaliese a «tomar posición respecto de todo los problemas filosóficos, políticos y religioso de nuestro siglo», o fuese, sencillamente, el modo de cobrar conciencia de la *conexión* entre «crisis» de la filosofía y «crisis» de nuestro mundo.<sup>33</sup> Sostendremos que ahora más que nunca es necesario retornar al texto de Hegel como a aquel lugar privilegiado en el que se encuentra perfectamente delineada la estructura de lo contemporáneo en filosofía. El presente estudio pretende adoptar con ello un punto de vista genuinamente heideggeriano, según el cual en la confrontación Hegel «recuperamos el acontecimiento fundamental de nuestra historia»<sup>34</sup>, si bien con la diferencia notable de que ese acontecimiento fundamental ni se encontraría oculto en la propia filosofía de Hegel, ni habría permanecido incomprendido para su autor. Pensamos, por el contrario, que en la filosofía de Hegel se fragua una conciencia clara del “final de la metafísica”<sup>35</sup>, y se adopta una posición/decisión bien definida ante el problema que dicho “final” plantea, decisión que permanece olvidada mientras el problema persevera irresuelto en la actualidad bajo la forma de una *banal* antinomia entre metafísicos y antimetafísicos, hegelianos y antihegelianos.

Nos proponemos mostrar, en concreto, que es precisamente en la *Ciencia de la lógica* [WdL] donde Hegel ha cartografiado las condiciones de inteligibilidad de semejante antitética de la muerte de la metafísica, y que ha podido hacerlo en la medida en que ha sabido entender *en la metafísica misma* el movimiento de interna superación que le es

---

<sup>33</sup> «No es que Hegel sea la verdad que buscamos (existen varios y Hegel y el historiador más objetivo se ha visto obligado a preguntarse cuál de ellos ha ido más lejos), sino justamente porque en esta sola vida y en esta obra sola encontramos todas nuestras oposiciones. Podríamos decir, sin paradoja, que dar una interpretación de Hegel es tomar posición sobre todos los problemas filosóficos, políticos y religioso de nuestro siglo.» (MERLEAU-PONTY, M. “El existencialismo en Hegel”, p. 110). Cf. también RAURICH, H. *Hegel y la lógica de la pasión*, p. 273: «¿Por qué otra vez Hegel? ¿Por qué atribuir semejante trascendencia a Hegel? / [...] contestar a ellas [a estas preguntas] significa cobrar conciencia de la crisis de la filosofía, crisis en la que se expresa, se ahonda y tiende a resolverse la crisis del mundo actual»

<sup>34</sup> HEIDEGGER, M. GA 36, *Die Grundfrage der Philosophie*, p. 13: «Welches ist diese Hauptstellung, in der sich alle wesentlichen Kräfte der abendländischen Geistesgeschichte wie in einem großen Block sammelten? Das ist die Philosophie Hegels. Sie ist einmal nach rückwärts die Vollendung der Geschichte der abendländischen Philosophie; sie ist aber zugleich nach vorwärts unmittelbar der Ausgang für die Gegnerschaft der großen Männer und Wegbreiter im 19. Jahrhundert: Kierkegaard und Nietzsche. / In der Auseinandersetzung mit Hegel spricht die ganze abendländische Geistesgeschichte vor ihm und nach ihm bis in die Gegenwart zu uns. In solcher wahrhaft geschichtlichen Auseinandersetzung finden wir das Grundgeschehen unserer eidensten Geschichte zurück.»

<sup>35</sup> HEGEL, G.W.F. WW 5, WdL (I), s. 13 / (I), p. 183: «Dasjenige, was vor diesem Zeitraum Metaphysik hieß, ist sozusagen mit Stumpf und Stiel ausgerottet worden und aus der Reihe der Wissenschaften verschwunden»; WW 2, “Wer denkt abstrakt?”, s. 575 / p. [-]: «Denken? Abstrakt? —*Sauve qui peut!* Rette sich, wer kann! So höre ich schon einen vom Feinde erkauften Verräter ausrufen, der diesen Aufsatz dafür ausschreit, daß hier von Metaphysik die Rede sein werde. Denn *Metaphysik* ist das Wort, wie *abstrakt* und beinahe auch *Denken*, ist das Wort, vor dem jeder mehr oder minder wie vor einem mit der Pest Behafteten davonläuft. / Es ist aber nicht so böß gemeint, daß, was denken und was abstrakt sei, hier erklärt werden sollte.»

intrínseco, y atener su discurso al lugar “no metafísico” que *sólo desde ella* se deja ver por primera vez. Un ensayo de esta naturaleza supone tomar distancia respecto de la crítica nietzscheana y heideggeriana de la filosofía de Hegel como consumación de la estructura ontoteológica de la metafísica, pero también respecto de la versión meramente antimetafísica de la filosofía de Hegel, promovida por los (digamos) “partidarios postmetafísicos” de Hegel. No hay que olvidar que la *WdL* no sólo se escribe en un contexto determinado por la filosofía crítica de Kant, sino que tiene mucho de reescritura de la *Crítica de la Razón pura*, precisamente contra el kantismo “exotérico” imperante en el panorama filosófico del momento, sobre el que Hegel hace recaer la responsabilidad de la miseria de la filosofía de su tiempo. Especialmente significativa a este respecto “kantiano” (o de apropiación y radicalización del planteamiento de Kant en los prólogos de la *KrV*) resulta la doble designación con la que Hegel califica el programa de la *WdL*. De un lado, Hegel considera la *WdL* como

«la metafísica propiamente dicha [eigentliche Metaphysik].»<sup>36</sup>

Una declaración en la que siempre se apoyó cierta crítica de Hegel para interpretar su obra como una restauración de la metafísica dogmática (y el aludido diagnóstico heideggeriano de la filosofía de Hegel como “consumación onto-teológica de la metafísica” no ha dejado de operar como una radicalización de esta línea de lectura). Pero el énfasis puesto en este lado ha tendido a minimizar (y a ocultar) *el otro lado*, es decir, el hecho notable de que el propio Hegel define también su programa lógico como

«la verdadera crítica [wahrhafte Kritik] [de la metafísica].»<sup>37</sup>

No hace falta subrayar hasta qué punto una recepción igualmente unilateral de esta tesis alimentará después la imagen de un Hegel no metafísico e incluso “antimetafísico”.

---

<sup>36</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 5, WdL* (I), s. 16 / (I), p. 185: «Was nun auch für die Sache und für die Form der Wissenschaft bereits in sonstiger Rücksicht geschehen sein mag, —die logische Wissenschaft, welche die eigentliche Metaphysik oder reine spekulative Philosophie ausmacht, hat sich bisher noch sehr vernachlässigt gesehen.»

<sup>37</sup> *Ibid.* (I), ss. 61-62 / p. 211: «Die objektive Logik tritt damit vielmehr an die Stelle der vormaligen *Metaphysik*, als welche das wissenschaftliche Gebäude über die Welt war, das nur durch *Gedanken* aufgeführt sein sollte. Wenn wir auf die letzte Gestalt der Ausbildung dieser Wissenschaft Rücksicht nehmen, so ist [es] erstens unmittelbar die *Ontologie*, an deren Stelle die objektive Logik tritt, —der Teil jener Metaphysik, der die Natur des *Ens* überhaupt erforschen sollte; das *Ens* begreift sowohl *Sein* als *Wesen* in sich, für welchen Unterschied unsere Sprache glücklicherweise den verschiedenen Ausdruck gerettet hat. Alsdann aber begreift die objektive Logik auch die übrige Metaphysik insofern in sich, als diese mit den reinen Denkformen die besonderen, zunächst aus der Vorstellung genommenen Substrate, die Seele, die Welt, Gott, zu fassen suchte und die *Bestimmungen des Denkens* das *Wesentliche* der Betrachtungsweise ausmachten. Aber die Logik betrachtet diese Formen frei von jenen Substraten, den Subjekten der *Vorstellung*, und ihre Natur und Wert an und für sich selbst. Jene Metaphysik unterließ dies und zog sich daher den gerechten Vorwurf zu, sie *ohne Kritik* gebraucht zu haben, ohne die vorgängige Untersuchung, ob und wie sie fähig seien, Bestimmungen des Dings-an-sich, nach Kantischem Ausdruck, oder vielmehr des Vernünftigen zu sein. Die objektive Logik ist daher die wahrhafte Kritik derselben —eine Kritik, die sie nicht nach der abstrakten Form der Apriorität gegen das Aposteriorische, sondern sie selbst in ihrem besonderen Inhalte betrachtet.»

Esta doble designación y caracterización programática con la que Hegel califica el proyecto de la Lógica abre, pues, al nivel de la propia letra de Hegel, el margen hermenéutico para el juego de destrucción y refundación de la metafísica, y para la oposición entre superaciones hegelianas y antihegelianas de la metafísica, que articula el conflicto de las interpretaciones de Hegel en el siglo XX. Y, según pensamos, no otra cosa que la disolución de la unidad del proyecto de Hegel es la presuposición determinante en los esfuerzos contemporáneos por una recepción *postmetafísica* de Hegel. De un lado, los *detractores* postmetafísicos de Hegel tratarán de eludir el sesgo crítico inherente a la filosofía de Hegel, mientras que de otro, sus *partidarios* postmetafísicos tratarán de corregir, enmendar y, en definitiva, modificar lo que ellos consideran como momentos mistificadores de su filosofía. El primado de la Conciencia desdichada frente a la Autoconciencia (en la *PhG*), de la Esencia frente al Concepto (en la *WdL*), de la Finitud frente al Absoluto (en el Sistema), etc. son algunas de las enmiendas emprendidas por las *apologías postmetafísicas* de Hegel bajo el subterfugio de “actualizar a Hegel”. El resultado es, sin embargo, una tergiversación del funcionamiento metódico de elementos fundamentales de su Sistema, de manera que esas defensas y actualizaciones de Hegel acaban siendo mucho más dañinas para el hegelianismo que la mayoría de las acusaciones vertidas por sus críticos.

Frente a toda esta apologética contemporánea que cierra filas en torno a un Hegel “a la carta” (un Hegel de la Escisión, el Desgarro, la Diferencia, pero también de la Eticidad y del Reconocimiento... en definitiva, un Hegel sin metafísica), lo que el presente estudio quiere reivindicar es que no hay defensa posible de la filosofía de Hegel que no pase por afrontar aquello (Identidad, Sistema, Totalidad, Absoluto...) que sus críticos *postmetafísicos* con Heidegger a la cabeza esgrimen contra ella, y que los defensores de Hegel han acabado por ocultar con vergüenza. Y es que, pensamos, la denostada interpretación heideggeriana de la filosofía de Hegel como “metafísica” y como “acabamiento de la metafísica”, tiene por lo pronto la virtud de situar la filosofía de Hegel en la encrucijada del cuestionamiento filosófico fundamental desde Platón y Aristóteles<sup>38</sup>, y contiene, sobre todo, una indicación hermenéutica ineludible para el intento de una rigurosa lectura postmetafísica de Hegel. Me refiero a la operación heideggeriana de [i] situar la controversia con Hegel y con la metafísica en su conjunto en el corazón de la *WdL*,

«Escuchamos esa llamada “a la cosa misma” en el prefacio que Hegel colocó al comienzo de su obra, aparecida en 1807, y que lleva por título *Sistema de la ciencia*. Parte primera: La *Fenomenología del Espíritu*. Este prefacio no es el prólogo a la *Fenomenología*, sino al *Sistema de la Ciencia*, a la

---

<sup>38</sup> Como intentaremos mostrar, incluso desde el punto de vista de una recepción postmetafísica de la *Ciencia de la Lógica*, la operación heideggeriana de situar a Hegel en el punto culminante de la tradición metafísica comporta un reconocimiento de la integridad de su pensamiento, y de lo decisivo de su posición filosófica, muy superior al elogio que pueda merecer, en tiempos postmetafísicos, la oportunidad de presentarlo, a partir de algunos pasajes y estructuras recurrentes, como un simple destructor de la metafísica.

totalidad de la Filosofía. La llamada “a la cosa misma” vale finalmente, y esto quiere decir en lo que se refiere a la cosa, en primer lugar, para la Ciencia de la Lógica.»<sup>39</sup>

[ii] y más concretamente, en el marco de la “Doctrina del Concepto”,

«Para Hegel ser quiere decir en primer lugar, pero *nunca únicamente*, la “inmediatez indeterminada”. Aquí, el ser está visto desde la perspectiva de la mediación determinante [*bestimmenden Vermitteln*], es decir, a partir del concepto absoluto [*absoluten Begriff*] y, por eso mismo, apuntando hacia él. “La verdad del ser es la esencia”, esto es, la reflexión absoluta. La verdad de la esencia es el concepto, en el sentido del saber in-finito que se sabe a sí mismo [*des unendlichen Sichwissens*]. El ser es el absoluto pensarse a sí mismo del pensar [*das absolute Sichdenken des Denkens*]. Sólo el pensar absoluto es la verdad del ser, “es” ser, y aquí verdad quiere decir siempre la certeza, cierta de sí misma, del saber de lo susceptible de ser saberse en cuanto tal [*die ihrer selbst gewisse Gewissheit des Wißbaren als solchen*].»<sup>40</sup>

[iii] que es, en definitiva, una doctrina del Concepto *absoluto* (del «absoluto concebirse de lo absoluto en la propia y absoluta posesión de sí mismo»), con lo que la controversia con Hegel queda, en efecto, retrotraída al eje Finitud-Absoluto:

«La auténtica ciencia es la *Ciencia de la lógica*. Este nombre ha sido tomado de la tradición. La lógica pasa por ser el saber del concepto. Pero el concepto, forma bajo la que la conciencia es su propio concepto para sí misma, nombra ahora al absoluto concebirse [*Sichbegreifen*] de lo absoluto en la propia y absoluta posesión [*Ergriffenheit*] de sí mismo. La lógica de este concepto es la *teología ontológica de lo absoluto* [subr. mío].»<sup>41</sup>

La designación heideggeriana «teología ontológica del absoluto» condensa esta triple operación a menudo impugnada (pero la mayor parte de las veces simplemente escamoteada) por el hegelianismo contemporáneo, pero que consideramos imprescindible para el diálogo fructífero con Hegel: situarlo en la Lógica, atender al movimiento negativo

---

<sup>39</sup> HEIDEGGER, M. GA 14, *Das Ende der Philosophie...*, s. 76 / p. 101; cf. también: GA 5, *Hegels Begriff der Erfahrung*, ss. 199-200 / p. 150: «Die Wissenschaft ist für Hegel um die Zeit der ersten Veröffentlichung der Phänomenologie des Geistes das onto-theiologische Wissen des wahrhaft Seienden als des Seienden. Sie entfaltet ihr Ganzes zweifach in die “Wissenschaft der Logik”. Hegels “Wissenschaft der Logik” ist um diese Zeit die absolute Theologie und nicht die Onto-logie. Diese hat sich vielmehr als die “Wissenschaft der Erfahrung des Bewusstseins” entfaltet. Die Phänomenologie ist die “erste Wissenschaft”, die Logik ist die eigentliche Wissenschaft innerhalb der ersten Philosophie, Diese Wahrheit ist das Wesen der Metaphysik»; *ibid.*, ss. 202-203 / p. 152: «Die Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes ist die Theologie des Absoluten hinsichtlich seiner Parusie im dialektisch-spekulativen Karfreitag. Hier stirbt das Absolute. Gott ist tot. Das alles andere, nur nicht: es gibt keinen Gott. Die “Wissenschaft der Logik” aber ist die Wissenschaft des anfänglich bei sich anwesenden Absoluten in seinem Sichwissen als der absolute Begriff. Sie ist die Theologie der Absolutheit des Absoluten vor der Schöpfung.»

<sup>40</sup> HEIDEGGER, M. GA 11, *Identität und Differenz*, ss. 53-54 / p. 101; en este contexto Heidegger fija la diferencia y distancia que lo separa de Hegel en estos términos: «Für Hegel ist die Sache des Denkens das Sein hinsichtlich der Gedachtheit des Seienden im absoluten Denken und als dieses. Für uns ist die Sache des Denkens das Selbe, somit das Sein, aber das Sein hinsichtlich seiner Differenz zum Seienden. Noch schärfer gefaßt: Für Hegel ist die Sache des Denkens der Gedanke als der absolute Begriff. Für uns ist die Sache des Denkens, vorläufig benannt, die Differenz als Differenz.»

<sup>41</sup> HEIDEGGER, M. GA 5, *Hegels Begriff der Erfahrung*, s. 197 / p. 148. HEIDEGGER, M. GA 11, *Identität und Differenz*, s. 53 / p. 101: «Die Sache des Denkens ist für Hegel “der Gedanke”. Dieser aber ist, zu seiner höchsten Wesensfreiheit entfaltet, “die absolute Idee”.»

de la reflexión que conduce de la “extrema vaciedad” del Ser a su “perfecta plenitud” en la esfera del Concepto (como Idea absoluta), para indagar en ella la comprensión propiamente hegeliana del concepto del Absoluto como Sujeto. Ahora bien, el carácter genuinamente hegeliano de este itinerario (en el que Heidegger insiste) no es óbice para la posibilidad de reconocerle un sentido *enteramente distinto* al que Heidegger quiere otorgarle, en su intento de desmarcarse de Hegel. Nos proponemos mostrar por otro lado que, a través del concepto hegeliano de Absoluto, no se abre paso ninguna clase de “restauración” de la metafísica dogmática, sino (como expuso G. Lebrun) una crítica de la *representación*, crítica que hace posible una relectura de los discursos de la tradición liberada de la interpretación *ontificante* propia del Entendimiento, y obliga a replantear las condiciones de aceptabilidad del diagnóstico heideggeriano de *toda* metafísica como ontoteología, y de la modernidad filosófica de Hegel como culminación *onto-teo-ego-lógica* de la misma. El hecho de que Hegel haya definido su *WdL* no sólo como una exposición de la “metafísica propiamente dicha”, sino también como una “verdadera crítica” de la misma cobra en este punto toda su relevancia. Lejos de reconocer ahí los términos de una alternativa o de una interna indecisión<sup>42</sup>, pensamos que la doble designación de la *WdL* expresa dos aspectos complementarios de un mismo programa lógico fundamental que aúna “crítica” y “exposición” de la metafísica. Alcanzamos así una formulación ciertamente paradójica, que requiere del esfuerzo especulativo para no caer en el colapso de la contradicción. No es de extrañar que algunos intérpretes hayan tratado de atenuar esta tensión especulativa distinguiendo dos acepciones de la palabra “metafísica”:

«A primera vista, los juicios de Hegel sobre la metafísica y por consecuencia sobre la situación de su propio pensamiento respecto a ésta son contradictorios. [...]. En realidad no hay ninguna contradicción, porque Hegel emplea el término “metafísica” en dos acepciones diferentes.»<sup>43</sup>

En este sentido, continúa Kervégan, «el primer objetivo es criticar y superar la “mala [*mauvaise*] metafísica” [...]. En un segundo momento, Hegel sustituye la mala por una “buena” [*bonne*] metafísica»<sup>44</sup>. Una solución como ésta es, por lo demás, lo que el § 98 de la *Enciclopedia* [Enz] parece autorizar, pues Hegel habla allí expresamente de una «mala

---

<sup>42</sup> Como hemos apuntado hace un momento, ambas caracterizaciones dividen, en cambio, la historia del hegelianismo en dos líneas de lecturas contrapuestas, rompiendo el horizonte común en el que las sitúa el texto hegeliano. Pensamos, sin embargo, que ni siquiera el hecho de que la segunda formulación esté expresamente referida a la “Lógica objetiva” justifica este reparto “postmetafísico” de la estructura de la obra, en virtud del cual quienes denuncian la tendencia ontoteológica del discurso de Hegel dirigirían su dedo acusador hacia el Concepto, mientras que los defensores (aceptando en el fondo la mayor) tratarían de resistir atrincherados en el bastión de la Esencia. Hegel no plantea la doble designación de la *WdL* como una alternativa excluyente ante la que simplemente cupiera elegir; la alternativa y, por tanto, la controversia, sólo existe en el imaginario (ciertamente impropio) de su recepción postmetafísica, que permanece enredada en un debate bizantino en torno al signo metafísico o antimetafísico de la filosofía de Hegel.

<sup>43</sup> KERVÉGAN, J.-F. “Une pensée non métaphysique de l’action”, p. 285: «A première vue, les jugements de Hegel sur la métaphysique et par conséquent sur la situation de sa propre pensée à l’égard de celle-ci sont contradictoires. [...]. En réalité il n’y a aucune contradiction, car Hegel emploie le terme “métaphysique” en deux acceptions différentes.»

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 290.

[schlechte] metafísica». Pensamos, sin embargo, que este recurso a la homonimia tan sólo sirve para rebajar la tensión especulativa inherente al programa lógico, mas no para elucidarla y comprenderla. La doble designación programática de la *WdL* nos sitúa ante un doble nivel metódico cuya *complementariedad* es preciso afrontar, y que nos remite de alguna manera al modo como esta misma complementariedad ha sido anticipada ya por Kant. Hegel, pensamos con G. Lebrun, se ha querido heredero, en un nuevo nivel de radicalidad y explicitud, del proyecto kantiano de fundar la metafísica sobre la base segura de la crítica de la razón<sup>45</sup>, en la medida en que el verdadero resultado de su «lógica trascendental» es esencialmente la puesta en libertad y determinación del límite positivo de la metafísica, el «final de la metafísica» en el sentido de una metafísica cuyo contenido se agotaría en la interna y permanente crítica de sí misma<sup>46</sup>. De manera análoga, pensamos que si la *WdL* debe ser considerada como la “metafísica propiamente dicha”, ello sólo puede ser sobre la base de una crítica y desarticulación radical de la misma, que (como “Lógica objetiva”) «pasa a ocupar el lugar de la metafísica»<sup>47</sup>. Especialmente significativos en este sentido resultan los estudios de M. Theunissen, que presentan la *WdL* como una «unidad de crítica y exposición de la metafísica»<sup>48</sup> o «exposición crítica de la

---

<sup>45</sup> HENRICH, D. “¿Por qué metafísica?”, p. 100: «La doctrina kantiana puso todas las cuestiones que conciernen a la metafísica en un contexto nuevo completamente, contexto que sigue siendo definitorio también para nosotros. Si observamos la crítica de la razón pura por sí sola, entonces tenemos que su intención más fundamental consiste en derivar el sistema doctrinal de la metafísica tradicional y asegurar para siempre jamás lo infundado de la opinión de que son posibles pruebas que nos den informaciones fiables acerca de nuestras preguntas respecto de Dios, el mundo y nuestra propia esencia. Pero Kant no era sólo el mayor crítico de la metafísica. El mismo presentó su propio programa filosófico como una suerte de metafísica: su programa ha de poder fundamentar todas las afirmaciones sobre aquellos objetos teóricos y prácticos de los que estamos seguros independientemente de la experiencia». Cf. también: PEÑALVER, P. *Ontologías en deconstrucción*, p. 287: «Éste [Hegel], en efecto, soporta, requiere más bien, las dos lecturas: como culminación y restauración de la metafísica clásica, por un lado, y como repetición crítica de una composición problemática y dialéctica, irreductiblemente polémica, de las Ideas de aquella tradición, por otro lado.»

<sup>46</sup> LEBRUN, G. *Kant y el final de la metafísica*, p. 35: «Vemos con ello que, si la *Crítica* es un saber “subjetivo”, un tratado del método y no un sistema de la ciencia —distinción que Hegel juzgará inadmisible—, es porque ha heredado la exigencia formulada por Lambert: en metafísica, la ciencia (pero, ¿la habrá?) debe ser necesariamente posterior a la exposición completa del método. Ciertamente, la *Crítica* permanece en la etapa del método, pero esto le basta, *no obstante*, para circunscribir la envergadura de la razón y sacar a la luz su estructura: “Es un tratado del método, no un sistema de la ciencia, pero dibuja, sin embargo (*gleichwohl*), el contorno completo de ésta, tanto con respecto a sus límites como también con respecto a su completa articulación interna” (B, Vorrede, p. 15). Estas líneas muestran cuán profundo es el vínculo entre crítica y metafísica: el hecho de que una exposición del método pueda decidir por sí sola sobre el alcance de una ciencia sería incomprensible si dicha ciencia no fuera la metafísica, —entiéndase: aquella cuya “doctrina” nunca se escribió y que es tan sólo “la razón humana común” desvelándose a sí misma... Pero, ¿nunca se escribirá esta “doctrina”? Podemos empezar dudarlo. La preponderancia que ha adquirido el método, que llevará a sustituir en la *Crítica del juicio*, a aquello que solamente debía preparar (“aquí, la crítica ocupa el lugar de la teoría”), es signo de que la metafísica deja de ser considerada como *teoría*, discurso relativo a un cierto dominio, y de que la entera tarea de la razón pura bien podría consistir en volverse sobre sí y medir su poder, —brevemente, *en criticarse*. El simple proyecto de instaurar metódicamente el fundamento de la metafísica equivale ya a la muerte de “eso” que siempre se ha llamado “metafísica”.»

<sup>47</sup> Cf. *supr.* nota 37.

<sup>48</sup> THEUNISSEN, M. *Sein und Schein*, p. 16: «Die Marxsche Theorie gibt eine kritische Darstellung der Kategorien, deren die bürgerliche Ökonomie sich bedient; die Hegelsche Logik ist nach der methodischen Idee, die ihr zugrunde liegt, Einheit von Kritik und Darstellung der Metaphysik». El autor inaugura así un gesto metódico que será secundado por autores como B. Longuenesse (1981: pp. 29-30) y S. Zizek (2012: 280).

metafísica»<sup>49</sup>. Para Theunissen el referente no es tanto Kant cuanto Marx, el Marx de la crítica de la economía política, quien ha sabido ver lo esencial de la idea hegeliana de la crítica en la *Fenomenología*: la crítica no yace en la aplicación de criterios tomados de algún otro lado, sino en la exposición de la cosa misma (aquí, en la Lógica, la exposición de la metafísica), cuyo movimiento intrínseco es una suerte de autodestitución a la luz de sus propios inmanentes criterios<sup>50</sup>.

Con otras palabras: no hay otra crítica de la metafísica que su exposición misma, ni es posible exponer la metafísica sin trabajar con ello en su superación. En virtud de la identidad de esas dos dimensiones, negativa y positiva, la *WdL* aparece como algo más que el simple escenario de una alternativa o controversia. Se trata de un programa unitario, al modo especulativo en que es unitaria la “asunción-superación” pensada en la palabra *Aufhebung*, pese a (o gracias a) la contradicción (de cancelación y conservación) que alberga. La operación de la *Aufhebung* nos permite comprender la *WdL* como una crítica de la metafísica en la que la metafísica no quedaría simplemente negada, sino *conservada* y *elevada* a un nivel superior (lo que quizá signifique: retornada a un cierto “afuera” de ella misma, como producto del Entendimiento, que no es otra cosa que su fundamento en la Razón), erigiéndose así en merecedora de un título como el de “metafísica propiamente dicha”. La misma operación de la *Aufhebung* permite comprender la esfera del Concepto como un clima metafísico en el que el trabajo de la crítica no habría quedado tampoco borrado, sino mantenido y conservado. De manera que ni la “Lógica objetiva” puede ser considerada meramente como la crítica antimetafísica de la metafísica kantiana, como pretenden los defensores postmetafísicos de Hegel, ni puede aceptarse una recusación de la “Lógica subjetiva” como lugar de una restauración de la metafísica leibniziano-wolffiana, según pretenden los críticos del presunto “nuevo dogmatismo” hegeliano. Crítica y exposición de la metafísica tensan así el programa lógico en direcciones contrapuestas, cada una de las cuales conduce a un determinado diagnóstico del “final de la metafísica”, pero de su adecuada comprensión unitaria en el seno del programa lógico se juega lo que

---

<sup>49</sup> *Ibid.*, p. 37. Cf. también: GUTIÉRREZ CUARTANGO, R. *Una nada que puede serlo todo*, p. 19-20. «Este pensar —que se dispone a recorrer el orden de la *WdL*— puede cumplir las condiciones del pensar puro, de un modo inmanente y, al mismo tiempo, ganar la distancia que se requiere para llevar a cabo una crítica a lo ya pensado, que constituye asimismo un ejercicio de la actividad del pensar. A éste se opone un camino que ya ha sido realizado y que él habrá de recorrer, siguiendo las huellas que pensar que ha dejado tras de sí pensamientos (algo ya pensado). Sin embargo, una distancia así no puede ser tal que presuponga la adopción de un punto de vista externo —este concepto legítimo ha producido ya lo suyo—, de tal modo que el punto de vista de Hegel se había determinado desde la perspectiva de la necesidad y la universalidad. Ahora bien, ello no *specie aeternatis*, sino poniendo la atención el proceder. En resumidas cuentas, el pensar que se dispone a recorrer un camino de pensar puro de la *WdL* tiene que convertir la crítica en una suerte de interpretación. Es decir, caracterizarse por ser, a la vez, exposición y crítica. Debe exponer críticamente aquello que ya ha sido pensado, pero que aparece como una exigencia puesta a disposición de todo pensar, debe interpretarlo, buscando el sentido que le subyace y que sustenta su necesidad. Pero debe ser visto tomar distancia de reflexionar sobre esa necesidad, para exponer finalmente, como resultado del ejercicio que realice, un juicio sobre el cumplimiento de las pretensiones de la obra que incluya la evaluación de estas mismas extensiones. Lo dicho hasta aquí resulta de la dificultad que conlleva cualquier pregunta realizada a la *WdL* con intención de comprender, pero también es buscar, es decir, de interpretar.»

<sup>50</sup> Cf. LONGUENESSE, B. *Hegel et la critique de la métaphysique*, pp. 29-30.

con Derrida (el Derrida al que hemos visto distinguir dos estilos de deconstrucción) podemos denominar una “economía de la vigilia postmetafísica”:

«Es evidente también que entre estas dos formas de deconstrucción la elección no puede ser simple y única, una nueva escritura debe tejer y entrelazar los dos motivos. Lo que viene a decir de nuevo que es necesario hablar varias lenguas y producir nuevos textos a la vez. Quería sobre todo señalar que el estilo de la primera deconstrucción es más bien el de las cuestiones heideggerianas, el otro es más bien el que domina en Francia actualmente. Hablo a propósito en términos de estilo dominante: porque hay también rupturas y cambios en el texto de tipo heideggeriano; porque “cambio de terreno” está lejos de trastornar todo el paisaje francés al que me refiero; porque es de un cambio de estilo, lo decía Nietzsche, de lo que tenemos necesidad acaso; y si hay estilo Nietzsche nos lo recordó debe ser plural. [...]. ¿Se debe leer a Nietzsche, con Heidegger, como el último de los grandes metafísicos? ¿Debemos por el contrario entender la cuestión de la verdad del ser como el último coletazo adormilado del hombre superior? ¿Debemos entender la vigilia como la custodia montada junto a la casa o como el despertar al día que viene, a la víspera de éste en el que estamos? ¿Hay una economía de la vigilia? / ¿Estamos quizá entre estas dos vigiliass que también son dos fines del hombre?»<sup>51</sup>

**c) Hipótesis principal de la investigación: El concepto de “reflexión” como eje de la controversia postmetafísica con Hegel a propósito del “final de la metafísica” y la “Doctrina del Concepto” como lugar (*Ort*) en el que dirimir la controversia en cuestión**

Reconocemos, pues, en la doble designación programática de la *WdL* una indicación de lo que, en el siglo XX, se convertirá en controversia (e incluso antinomia) postmetafísica en torno al “final de la metafísica”. Esta doble designación, que tomamos de las primeras páginas de la obra, no vuelve a aparecer en estos términos generales; la duplicidad en cuestión se va modulando en el desarrollo y se articula en el lenguaje más determinado de las categorías. Se impone por eso la tarea de mostrar el modo y manera como acontece esta modulación; y, antes que eso, el problema de *fijar* en la Lógica la *tópica* de la meditación hegeliana de la esencia de la metafísica, seleccionando los lugares más relevantes para reconstruir *una posible lectura hegeliana* de la cuestión del “final de la metafísica”. Nuestra hipótesis es que esos lugares son fundamentalmente dos, y que su estudio, que será entonces un estudio de la cuestión “Hegel y el problema de la metafísica”, debe desarrollarse en dos momentos diferentes, con arreglo a un movimiento que va de lo más cercano a lo más lejano para nosotros: [i] en un primer momento (digamos: “más exterior” pero también “más cercano para nosotros”), el “problema de la metafísica” ha de situarse en el marco de la “Doctrina de la Esencia”, en la idea de que es precisamente ahí donde la controversia contemporánea en torno al “final de la metafísica” encuentra las claves intrahegelianas de su inteligibilidad; pero [ii] en un segundo momento (digamos “más interno” y sin duda “más difícil para nosotros”), el problema de la metafísica ha de llevarse a la “Doctrina del Concepto”, donde la controversia en cuestión

---

<sup>51</sup> DERRIDA, J. *Op. cit.*, pp. 173-174.



encuentra —tal es al menos el segundo lado de nuestra hipótesis— las claves de una resolución sin precedentes en el ámbito del hegelianismo (y antihegelianismo) contemporáneo.

El concepto de “reflexión” desempeña un papel fundamental en ambas esferas. Por lo que a la Esencia respecta, pensamos (y trataremos de mostrar) que traslada al interior de esta esfera la controversia acerca del “final de la metafísica” en unos términos muy parecidos a los que más adelante aparecerán en el ámbito del hegelianismo y antihegelianismo “postmetafísico”. En líneas generales, y sin duda simplificando mucho, puede decirse que los conceptos de “identidad” y “diferencia”, que en sus distintas modulaciones articulan el tratamiento hegeliano de la Esencia, articulan también el debate postmetafísico en torno a Hegel y a la cuestión del “final de la metafísica”. Si, de un lado, las apologías sedicentemente postmetafísicas de Hegel han apostado por interpretar su filosofía como un pensamiento antimetafísico de la diferencia frente al totalitarismo onto-teológico de la identidad; de otro lado, en cambio, las pretendidas superaciones de la metafísica que se autocomprenden como superaciones de Hegel han reivindicado la diferencia más bien contra Hegel, en quien reconocen el apogeo de la identidad sustancial propia del pensamiento metafísico. La controversia entre ambas posturas se aprecia fácilmente (y del modo más tosco) ahí donde la “defensa de Hegel” se ha limitado a reivindicar la diferencia del Entendimiento como potencia negativa capaz de hacer frente, desde el interior mismo de la filosofía de Hegel, al aspecto racional-totalitario de la misma<sup>52</sup>; la economía Entendimiento-Razón bastaría, pues, para comprender y arbitrar esta manera de articularse la controversia en torno a la reflexión. Algo más sutil parece ser, en cambio, la postura de aquellos hegelianos que han tratado de buscar una “diferencia racional” capaz de escapar tanto al monismo de la clausura metafísica, como al dualismo de las “lógicas del Entendimiento”<sup>53</sup>. La apelación a este tipo de diferencia obliga entonces a los “adversarios” de Hegel, a llevar la primacía de la identidad a un concepto no sustancial de ésta, a su comprensión como “diferencia asumida” o “reflexión autosuprimida”, vale decir, como Sujeto. Sobre ello nos extenderemos ampliamente en la segunda parte de este estudio [B]. Bastará por el momento con mencionar la lectura de

---

<sup>52</sup> JAMESON, F. *Las variaciones de Hegel*, pp. 16-17.

<sup>53</sup> JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Hegelianism*, p. 30: «Hegel, probablement, repenserait actuellement sa logique en ces termes, tout comme il la pensa, en son temps, à partir des catégories kantienne d'intériorité et d'extériorité, ou bien à partir de la subjectivité schellingienne et de l'immédiat senti d'un Jacobi. Mais tenons-nous en à la requête actuelle menant de ce que l'on peut appeler les philosophies de la différence. / La modernité a su mettre en cause, et de façon qu'il faut tenir pour définitive, toute tentative de totalisation conceptuelle que aboutirait à une réduction de l'altérité du "donné". Que l'on rejoigne ce point à travers de la critique derridienne de toute "clôture logique", ou que l'on soit plus sensible à l'opposition qu'instaure Lévinas entre l'infini et la totalité, a chose importe peu ici; sauf à reconnaître que ses perspectives et d'autres, qui portent d'évidente façon contre les logiques de l'entendement, laissent peut-être une autre possibilité ouverte: celle que réfléchirait au nouveau sur le canons d'une véritable logique *rationnelle* —au sens de la Grande Dialectique voulut reconnaître à ce terme»; *ibid.*, p. 36 : «L'on tentera donc, ici, en premier lieu, une exégèse de ce concept tel qu'il se trouve illustre dans son œuvre [...], avant que proposer, dans cette ligne, quelques réflexions qui touchent aux questions philosophiques les plus brûlantes du temps présent : celles qui portent vers une lutte contre les formes souvent connexes du dualisme et du monisme — à la base d'une extinction de tout effort de pensée, parce que ressortissant à la sourde exigence du « rassurer »—, celles qui touchent enfin au thème central de la différence et de l'altérité.»

Heidegger como ejemplo paradigmático de aquella línea de interpretación que ha incidido en la resolución dialéctica de la negatividad y la reconciliación especulativa de la diferencia. A ella contraponemos (entre otras) la lectura de Th. Adorno, que debe ser tomada como ejemplo de aquella tendencia contrapuesta que ha incidido sobre la importancia del momento negativo de la dialéctica, no sólo como instancia crítica de toda inmediatez sustancial, sino también de toda síntesis especulativa y totalización racional.

Interesa destacar cómo, de una u otra manera, la reivindicación de la diferencia aparece invariablemente como una alternativa de demarcación *frente a la metafísica en general*, sea con Hegel o contra Hegel<sup>54</sup>. Este *carácter marcadamente antimetafísico de la diferencia* se mantiene a lo largo de las diversas versiones que la crítica de la metafísica va adoptando a lo largo del siglo XX; G. Vattimo se ha referido, en este sentido, a las «aventuras de la diferencia»<sup>55</sup> que jalonan la filosofía de este siglo. Independientemente de si el concepto de diferencia elaborado por Vattimo (estrechamente ligado al pensamiento nietzscheano de la multiplicidad y el devenir) llega a asumir la multiplicidad de sentidos que este concepto adopta a lo largo del pensamiento postmetafísico (en particular, las implicaciones del pensamiento heideggeriano de la diferencia), lo cierto es que permite ilustrar a la perfección la correlación existente en el llamado pensamiento postmetafísico entre el «teorema del final de la metafísica» o «hipótesis de la clausura»<sup>56</sup> y la autocomprensión de dicho pensamiento como pensamiento de la diferencia. Una correlación como ésta es, por lo demás, lo que está detrás del protagonismo adquirido por la Esencia en el ámbito de hegelianismo: si, de un lado, los partidarios de Hegel tienden a otorgar un *lugar central* a la Esencia en el conjunto de la *WdL*; de otro, sus críticos tratan más bien de relegarla a un *lugar de paso* hacia la reconciliación del Concepto. Se trata en realidad de una operación paralela a la indicada hace un momento a propósito de la diferencia, dirigida a maximizar o minimizar su papel en el conjunto de la *WdL*.

Somos muy conscientes del carácter limitado y excesivamente esquemático de esta alternativa en torno a la reflexión. Pensamos, sin embargo, que esta simplificación está en cierto modo justificada, toda vez que de lo que para nosotros se trata no es tanto de indagar los pormenores del debate postmetafísico que tiene lugar en el ámbito del hegelianismo, cuanto de elucidar la economía de una discusión que, pensamos, tendría una fisonomía isomorfa a la del conjunto de contraposiciones y antinomias planteadas por Hegel en la Esencia en torno a la reflexión. La premisa que subyace a este estudio es, como se ha sugerido hace un momento, que este juego característico de oposiciones que recorren la “Doctrina de la Esencia” contiene las condiciones de inteligibilidad de la alternativa en torno al “final de la metafísica” que los intérpretes de Hegel plantean en torno a su filosofía y que, en este sentido, la Esencia sería el lugar idóneo para reconocer también, más específicamente, la estructura de diferencias (el *Unterscheiden*), y su necesario organizarse en una alternativa de fondo, que caracteriza la contro-versia postmetafísica en torno a Hegel.

---

<sup>54</sup> Cf. PARDO, J. L. “La filosofía francesa contemporánea de la diferencia”.

<sup>55</sup> VATTIMO, G. *Las aventuras de la diferencia*, p. 6.

<sup>56</sup> Cf. SCHÜRMANN, R. *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*.

Para reconocerla e incluso *representarla* sistemáticamente, pero no para *dirimirla* (*Entscheiden*), siendo éste el segundo momento de la hipótesis general que queremos plantear en esta tesis. Situada a medio camino entre el Ser y el Concepto, la Esencia se presenta como un tramo subterráneo en el que es preciso adentrarse para comprender el sentido y la necesidad de la controversia en torno a la reflexión, pero del que es preciso salir para ingresar en lo libre del Concepto, donde aguarda la clave de su resolución. Se hace preciso, pues, vencer la fascinación de la Esencia ante la que frecuentemente sucumben muchos partidarios de Hegel, permaneciendo así unilateralmente aferrados a uno de los “bandos” de la controversia postmetafísica en torno a Hegel. Como intentaremos argumentar, la razón de esta insuficiencia es que la resolución o decisión buscada sólo puede tener lugar ahí donde lo que acontece es la resolución de la Esencia misma, de su forma general, esto es: ahí donde la crítica de la metafísica abandona el régimen de contraposiciones y desdoblamientos de la Esencia para ingresar en lo libre del Concepto. De acuerdo con esta premisa, el propósito del presente estudio reside en evidenciar el tránsito de la Esencia al Concepto como el lugar decisivo de la *WdL* en el que resulta posible determinar el posible y específico sentido hegeliano del motivo del “final de metafísica”, y hacerlo precisamente a partir del modo en que la reflexión alcanza también su “final lógico”, pues ahí también se plantea la misma alternativa sobre el sentido del final, *agotamiento o cumplimiento* de la reflexión:

«La reflexión es la forma de la *WdL*. La única cuestión pendiente radica en si lo especulativo resulta ser una consecuencia de la reflexión, que adviene cuando ésta se ha consumado [en nuestros términos: consumido o agotado], o si puede entenderse como *advenimiento ya* durante el decurso de la *Logik* [esto es: como cumplimiento o consumación (en nuestros términos) de la reflexión]. En realidad, no se trata de dos opciones contrapuestas, de las cuales sólo una pudiera ser válida.»<sup>57</sup>

El tránsito al Concepto se presenta así como el lugar en el que tiene lugar la disolución de la Esencia, y lo decisivo a este respecto reside en averiguar el significado que para la reflexión tiene esa disolución, vale decir, ese “final”. Por nuestra parte, sostendremos que a través del movimiento de la reflexión llega a su final precisamente la exposición hegeliana de la metafísica desarrollada en la Esencia (en la “Lógica objetiva” en general), y que dicho final de la Esencia (en último término, la dialéctica de la sustancia, que es al mismo tiempo el tránsito al Concepto) podría resultar por eso significativo para una reconstrucción de la posición de Hegel a propósito del “final de la metafísica”. Pretendemos trazar con ello un paralelismo entre el final (lógico) de la reflexión y el final (histórico) de la metafísica, según el cual el “final” que la reflexión (o como precisaremos después: la forma de la reflexión propia de la Esencia), experimenta en el tránsito al Concepto podría resultar *determinante para una decisión* del debate contemporáneo sobre el “final” de la metafísica. Por lo que al sentido en Hegel de este “final” se refiere, trataremos de probar que el tránsito al Concepto no tiene tanto el significado de una disolución de la reflexión, cuanto el de una disolución de la Esencia, lo que trasladado al

---

<sup>57</sup> GUTIÉRREZ CUARTANGO, R. *Una nada que puede serlo todo*, p. 324.

ámbito de la pregunta por el posicionamiento hegeliano ante el “final de la metafísica” significaría tanto como decir que dicho posicionamiento no tendría tanto el sentido de una *supresión*, cuanto el de una *liberación* de la misma; y ello tanto en el sentido *negativo* de una liberación *respecto de* la forma limitada que hasta entonces le imponía la Esencia, como en el sentido *positivo* de una liberación *para* el Concepto:

«La lógica subjetiva es la lógica del concepto: de la esencia que ha superado [Mondolfo traduce: “se ha liberado de”] la referencia a un ser, o sea su apariencia y que, dentro de su determinación, no es ya exterior, sino lo subjetivo libre y subsistente de suyo o, más, bien el *sujeto* mismo» [trad. modificada].»<sup>58</sup>

---

<sup>58</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 5, *WdL* I, s. 62 / p. 211: «*Die subjektive Logik* ist die Logik des *Begriffs*, —des Wesens, das seine Beziehung auf ein Sein oder seinen Schein aufgehoben hat und in seiner Bestimmung nicht äußerlich mehr, sondern das freie selbständige, sich in sich bestimmende Subjektive oder vielmehr das *Subjekt* selbst ist.»

## **2. Antecedentes determinantes del planteamiento de esta investigación: la “desontologización” de la filosofía de Hegel, la minimización de la Lógica y el eclipse del Concepto en el ámbito de la recepción antimetafísica de Hegel**

De entrada podría sorprender que el peso principal de un estudio en torno al concepto de reflexión se haga recaer precisamente en una parte de la *WdL* donde lo que parece exponerse no es tanto la reflexión, cuanto su disolución como Concepto<sup>59</sup>. Lo decisivo a este respecto reside, una vez más, en determinar el sentido de esa “disolución” (de esa “muerte”, de ese “final”), que al nivel del tránsito al Concepto ha sido frecuentemente interpretada en el modo negativo de la supresión y cancelación de la reflexión. Desde luego, tal estilo de lectura es característico de críticos heideggerianos de Hegel; y, de hecho, la interpretación de F. Martínez Marzoa del Concepto como “reflexión autosuprimida” constituye una importante referencia en este sentido y con ella discutimos, sin duda, en esta investigación. Pero frente a este tipo de lectura existe una línea de intérpretes de Hegel que, compartiendo premisas “postmetafísicas”, leen precisamente en Hegel la anticipación (si no la institución misma) de este giro contemporáneo de la filosofía, y que no han dudado en ensalzar el papel de la reflexión en la Esencia, persiguiendo (y reivindicando) los vestigios de esa reflexión en la esfera del Concepto. La cuestión de si la reflexión que los hegelianos buscan con ahínco en ese lugar es verdaderamente algo propio del Concepto será tratada en la tercera parte de este estudio. Interesa por el momento, únicamente, señalar el modo como la controversia en torno a la reflexión acaba desembocando, por ambas partes, en una discusión sobre el sentido de la Doctrina del Concepto. De ahí la importancia de reivindicar esta esfera como lugar en el que es preciso dirimir la controversia en cuestión, argumentando contra toda tendencia a minimizar su estudio.

Una tendencia como ésta es, en efecto, algo que puede detectarse con facilidad en el fenómeno del hegelianismo antimetafísico contemporáneo. Lo hemos dicho ya: pareciera como si, acuciados por la necesidad de evadir las consecuencias de la crítica heideggeriana de Hegel, no se hubiera encontrado otra manera de levantar la pesada losa de la onto-teología que la renuncia a todos aquellos aspectos del hegelianismo que ésta habría acabado por estigmatizar. En realidad, este tipo de renuncia se aprecia ya desde la más temprana recepción de Hegel en el siglo XX, con la minimización del estudio de la *WdL* frente al de la *PhG*, y lo que más adelante se constata (cuando la *WdL* es “rehabilitada” por ejemplo en contextos “antihumanistas”) es la preferencia del hegelianismo por mantenerse en la esfera de la Esencia, relegando el Concepto a un segundo plano. A una actitud como ésta subyace también una determinada interpretación sobre el sentido de la “muerte” y el “final de la metafísica”, que apenas medio siglo tras la muerte de Hegel emerge con fuerza bajo el lema de “lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel”. El

---

<sup>59</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Hölderlin y la lógica hegeliana*, p. 39: «A esto responde tanto la terminología de la lógica hegeliana, que llama a la reflexión autosuprimida el *concepto*, como el carácter mismo de la lógica del concepto, que es el de mostrar cómo la reflexión autosuprimida es efectivamente lo que hemos llamado en sentido pleno sujeto.»

influyente título de B. Croce (1907) instaura una tendencia que todavía sigue vigente en nuestros días como un renovado intento de discernir lo vigente de lo obsoleto en la filosofía de Hegel<sup>60</sup>, lo que fundamentalmente significa purificarla de todo lo que en ella sigue sonando a “metafísica”, emprender algo así como una desontologización de la filosofía de Hegel<sup>61</sup>. Especialmente ilustrativo a este respecto resulta la recepción de la filosofía de Hegel desarrollada durante las últimas décadas en el ámbito del positivismo analítico (R. Brandom y McDowell). Igualmente ilustrativo en este mismo sentido resulta el intento por parte de Ch. Taylor de rescatar conceptos fundamentales de la filosofía hegeliana prescindiendo de las coordenadas ontológicas que lo envuelven<sup>62</sup>, aduciendo que «nadie representa hoy la ontología hegeliana»<sup>63</sup>.

El resultado es un Hegel expoliado de todo calado ontológico, que no sería a la postre más que (por utilizar las palabras con las que M. Jiménez Redondo describe la recepción analítica de la filosofía de Hegel) «un Hegel sin metafísica de Hegel»<sup>64</sup>, y que se asemejaría peligrosamente a ese templo exquisitamente ornamentado, pero sin sagrario, que describe Hegel en el “Prólogo” a la *WdL*<sup>65</sup>. Hegel achaca ese lamentable estado del Espíritu de su tiempo al predominio de las ciencias y el entendimiento común. Pero el expolio del templo hegeliano que tiene lugar en el ámbito del pensamiento postmetafísico resultaría tanto más flagrante, por cuanto que los expoliadores habrían sido ahí los propios hegelianos. Éstos han sido los primeros en rebajar el calado ontológico de la filosofía de Hegel [i] mediante el rechazo del concepto hegeliano de Absoluto (en favor de una suerte de “concepto límite” negativo),

«La única respuesta que suele darse a eso de qué es eso de lo Absoluto, aun en medios filosóficos, es que el Absoluto es algo de lo que Habla Hegel cuando ya deja de entenderse propiamente de qué está hablando. No se sabe muy bien qué podríamos hacer en filosofía contemporánea, en medios como los determinados por Derrida, Foucault, o incluso Deleuze, en los medios determinados por la filosofía analítica del lenguaje o por la filosofía de la mente, en los medios determinados por todo lo proveniente de Heidegger, no se ve, digo, qué podríamos hacer con lo del absoluto. E incluso en el contexto de las repeticiones de la filosofía de Hegel, quienes menos quieren oír hablar del absoluto

---

<sup>60</sup> J.-F. Kervégan (2012), por ejemplo, habla en términos de «distinguir una vez más “lo que está vivo” de “lo que está muerto” en Hegel» (p. 9), de «sacrificar» (p. 15) el contenido metafísico todavía vigente en la filosofía de Hegel, si bien advierte de los peligros de «ejercer una violencia arbitraria contra la coherencia de ese pensamiento» (p. 9).

<sup>61</sup> JARCYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Hegeliana*, p. 28: «Après la “revolution anthropologique” réalisée par Kant, Hegel n’a pas opéré un retour à une perspective “ontologique”, qu’il considère, lui aussi, comme dépasse (ou “sursumée”).»

<sup>62</sup> TAYLOR, Ch. *Hegel*, p. 499: «Aunque su visión ontológica no nos pertenece [...] las obras de Hegel nos proveen de uno de los intentos más profundos de mayor alcance de iniciar una visión de la subjetividad encarnada, del pensamiento y la libertad surgiendo de la corriente de la vida, encontrando expresión en las formas de la existencia social, y descubriéndose a sí mismas en relación con la naturaleza y la historia.»

<sup>63</sup> *Ibid.*, p. 470. La afirmación de Taylor deja entrever cómo la exigencia de desontologizar la filosofía de Hegel ha devenido algo asumido por los partidarios de Hegel, como algo que simplemente se da por hecho y ni si quiera es preciso ya aclarar. La misma premisa se deja entrever en publicaciones recientes como la de A. Honnet: «En la bibliografía secundaria se ha mostrado que las determinaciones hegelianas del libre albedrío y sus realizaciones ulteriores en la filosofía del derecho pueden ser plausibles sin tener en cuenta las premisas ontológicas en las que su proyecto de sistema está anclado.» (HONNET, A. *Patologías de la libertad*, p. 31)

<sup>64</sup> JIMÉNEZ REDONDO, M. “Palabra, tiempo y concepto en el pensamiento de Hegel”, p. 152.

<sup>65</sup> Cf. *infr.* nota 391.

son los propios hegelianos, como ocurre en todo el hegelianismo contemporáneo de izquierdas. En el caso de Adorno, por poner un ejemplo, el Absoluto es casi el punto de perversión de la filosofía, tras el que se escondería un reverso, el de un “Absoluto velado” en negro, que vaya usted a saber en qué consiste. Hegel tendría actualidad por páginas, temas, capítulos, motivos que mirados desde la filosofía actual nos permiten decir: mira que cosas tan actuales escribía Hegel, pero de modo que el tema de lo absoluto nada tendría que ver con nuestra actualidad intelectual, muy consciente de su relatividad y contingencia.»<sup>66</sup>

[ii] la minimización del estudio de la Lógica (en favor un estudio de la Fenomenología que parece desentenderse del hecho fundamental de que está destinada a la proporcionar el tránsito hacia la Lógica),

«Por tanto, el retorno de Hegel desde y al pensamiento contemporáneo, parece que, conforme a lo que es el propio sentido del mejor pensamiento contemporáneo, excluye expresamente todo compromiso con ese tránsito con la Fenomenología del espíritu a la Ciencia de la lógica. En eso parece estarse tan de acuerdo en las distintas corrientes del pensamiento contemporáneo que éste suele contener casi siempre, mas como un ingrediente obligado la ceremonia de un expreso puntapié a Hegel. Pero entonces, surge la duda de si el retorno de Hegel, de ser un Hegel sin metafísica, no es poco menos que nada, o simplemente nada.»<sup>67</sup>

[iii] y el eclipse del Concepto (a favor de la Esencia), o lo que es lo mismo: de una reivindicación de la reflexión de la Esencia frente a la “reflexión autosuprimida” del Concepto. Pareciera, en efecto, como si el mismo prejuicio antimetafísico que impidió a los intérpretes interesarse por Hegel hasta el descubrimiento de los escritos de juventud por parte de Dilthey, que estuvo a la base de la preferencia de los hegelianos por la Fenomenología frente a la Lógica (cuya recepción en Francia se retrasó dos décadas con respecto a la de la Fenomenología), y que bloqueó el estudio de esta obra al nivel de la Autoconciencia y de la Conciencia desdichada (los análisis de Heidegger y Kojève en la década de los 30 son claro un ejemplo de ello), acabara irrumpiendo en el ámbito de la Lógica bloqueando su estudio en la Esencia y proyectando un estigma dogmático sobre el Concepto. De lo que para nosotros se trata en este estudio es de arreglar la cuenta pendiente que el hegelianismo tiene con el Concepto, alentando y contribuyendo de este modo a un proceso de recepción de la filosofía de Hegel que se ha evidenciado como un paulatino camino liberador de prejuicios dogmáticos en torno a la misma. Con esta intención, trataremos, por tanto, de promover una recuperación del Concepto como lugar privilegiado desde el que emprender una reconstrucción de la filosofía de Hegel como filosofía del Absoluto, levantando con ello el estigma que la exégesis heideggeriana ha vertido sobre este epítome del hegelianismo, y que ha acabado determinando también, como en negativo, la reacción antimetafísica del hegelianismo contemporáneo. Ni que decir tiene que no pretendemos con ello resucitar aquello que Heidegger calificaba de “ontología absoluta”, sino más bien manifestar nuestro desacuerdo con el concepto (ciertamente mistificado) de Absoluto que aflora en una designación como ésta.

---

<sup>66</sup> JIMÉNEZ REDONDO, M. *Figuraciones del absoluto*, pp. 233-234.

<sup>67</sup> *Ibid.*, p. 138.

Desechado tanto por hegelianos como por antihegelianos como si de un vestigio propio de la prehistoria de la filosofía se tratase, el programa de un “idealismo absoluto” ha sufrido la suerte de muchos mitos del pasado. Pero al igual que los mitos, el programa en cuestión contiene todavía una clave racional incomprendida que es preciso recuperar. En este sentido, pensamos que una reivindicación plena de la filosofía de Hegel pasa necesariamente por recuperar todos aquellos aspectos de su filosofía que los hegelianos habrían “regalado” a la crítica heideggeriana, en el intento de eludir el enfrentamiento frontal con su lectura. Conforme a esta convicción, el presente estudio no puede dejar de al menos plantear la confrontación con Heidegger que esta línea de “partidarios” de Hegel habría tratado de escamotear refugiándose en el bastión de la Esencia. Pero un desarrollo cabal y consecuente de este proyecto comporta una ocupación con el pensamiento de Heidegger que este estudio no puede emprender satisfactoriamente, y cuyos pormenores tendrán que quedar relegados por tanto a una investigación ulterior.

Por lo que al presente estudio respecta, nos conformaremos con esbozar los lineamientos de esa confrontación, confrontación que trataremos de concretar a lo largo de este estudio como una polémica en torno al concepto hegeliano de reflexión, y que tendrá como objetivo explicitar los elementos lógicos que permiten efectuar una inversión del punto de vista heideggeriano sobre este concepto fundamental. El resultado será la inversión del punto de vista heideggeriano sobre la reflexión basado en el primado de la identidad y la autorreferencia, frente al que acabará imponiéndose el punto de vista contrapuesto basado en el desgarramiento de la reflexión y el primado de la diferencia. El propósito de este estudio es mostrar cómo el momento reflexivo de la diferencia atraviesa como un trazo imborrable la “Doctrina de la Esencia”, sobreviviendo incluso a la (supuesta) disolución de la reflexión que tendría lugar en el tránsito al Concepto. Como tuvimos ocasión de exponer en el apartado anterior, la hipótesis que subyace a este planteamiento es que lo que en el tránsito al Concepto se suprime es únicamente la Esencia y, con ella, la forma limitada que la Esencia imprime a la reflexión.

El resultado es una reivindicación del Concepto como lugar por antonomasia de la reflexión. Arribamos con ello al punto al que Heidegger había querido conducir el examen de la reflexión, pero con una intención contraria a la de este pensador: de lo que para nosotros se trata no es de evidenciar ahí la “autosupresión de la reflexión”, sino su definitivo despliegue y realización en lo libre del Concepto. En el Concepto tiene lugar una liberación de la reflexión, y ello no sólo en el sentido negativo de una liberación respecto del régimen de contraposiciones y antinomias propio de la Esencia, sino también en el sentido positivo de una puesta en libertad de la reflexión que acontece como la más libre apropiación de su esencia. Se perfilan así dos sentidos de la palabra “libertad”, que se corresponden con la doble designación programática de la *WdL* mencionada al comienzo de esta introducción, y a las que subyacen también dos maneras muy diferentes de entender y afrontar el “final de la metafísica”. La polémica en torno al *dictum* de la “muerte de Dios” resulta particularmente ilustrativa a este respecto: ¿significa esa “muerte” una destitución o abolición de Dios que nos aboca a aquella libertad infinita y carente de límites en la que nada está prohibido («Si Dios no existe todo está permitido»)?



¿O significa más bien su cumplimiento como Espíritu y como ley interior, vigilando así todo deseo, impidiendo toda transgresión («Tras la muerte de Dios nada está ya permitido»)?

«Como saben ustedes [...] Iván [Karamázov] lleva [a su padre] por las audaces avenidas del pensamiento del hombre cultivado y, en particular, dice: “Si Dios existe...”. “Si Dios no existe”, dice el padre, “entonces todo está permitido”. Evidentemente, es una idea ingenua, pues nosotros, los analistas, sabemos perfectamente que, si Dios no existe, entonces ya nada está permitido. Los neuróticos nos lo demuestran a diario.»<sup>68</sup>

En su primera acepción, el concepto de libertad se refiere a la operación de desprenderse de una carga que lastra o de superar un impedimento que limita. Apenas resulta necesario aclarar la afinidad existente entre este concepto negativo de libertad y la interpretación (igualmente negativa) del “final” y la “muerte” entendidos como agotamiento y consumación de algo obsoleto. A este concepto se contrapone el concepto positivo de libertad, que no designaría tanto una “libertad de” (los lastres y límites que nos esclavizan), cuanto una “libertad para” (para el ejercicio efectivo de las capacidades propias), y que resultaría afín a la interpretación (positiva) del “final de la metafísica” como cumplimiento de algo que alcanza la plenitud de su sentido.

Lo que a través de esta alternativa en torno al significado del concepto moderno de libertad se trasladada a los confines del pensamiento postmetafísico es la alternativa fundamental en torno al sentido y alcance de la Modernidad y del pensamiento postmetafísico mismo como superación de la modernidad. ¿Es dicho pensamiento postmetafísico un pensamiento *postmoderno*, en el sentido de un pensamiento que habría conseguido liberarse de la Modernidad, emancipándose y soltando el lastre metafísico a ella apegado; o se trata más bien de un pensamiento *tardomoderno*, en el sentido de un pensamiento que emerge ahí donde el programa de la Modernidad ha quedado cumplido, pero no por ello relegado a un pasado irrecuperable, sino evidenciado como el escenario en el que no puede por menos que tener lugar el pensamiento postmetafísico, precisamente como un intento de comprensión y reapropiación hermenéuticos de ese pasado?<sup>69</sup>

---

<sup>68</sup> LACAN, J. *Seminario VII*, p. 128; *Los conceptos fundamentales del psicoanálisis*, p. 59: «El Padre puede prohibir eficazmente el deseo sólo porque ha muerto, y —añadiría yo— porque él mismo no lo sabe; es decir, porque no sabe que ha muerto. Este es el mito que Freud propone al hombre moderno, un hombre para el que Dios ha muerto; es decir, un hombre que cree saber que Dios ha muerto / ¿Por qué formula Freud esta paradoja? Para explicar que, en el caso de la muerte del padre, el deseo será más amenazador y, por tanto, la prohibición más necesaria y dura. Tras la muerte de Dios nada está permitido»; *ibid.*, p. 67: «La verdadera fórmula del ateísmo no es *Dios ha muerto* —pese a fundar el origen de la función de padre en su asesinato, Freud protege al padre—, la verdadera fórmula del ateísmo es *Dios es inconsciente*.»

<sup>69</sup> MARTÍNEZ, MARZOA, F. “Que foi de Felipe Martínez Marzoa?”: «No acepto la idea de que haya en la agenda algo que sea posterior a la modernidad, algo post-civil o post-moderno. Yo utilizo el concepto tardomoderno. Lo que Marx teoriza en *El capital* es la modernidad, pero lo hace pensando que el hecho mismo de teorizarla producirá una ruptura con lo anterior por la simple distancia implícita en el conocimiento. No obstante, Marx no tenía un modelo alternativo, ni existe hoy tampoco. Al comienzo de la Filosofía del Derecho Hegel citaba a la lechuza, que ya en la mitología griega representa la consciencia, el saber, porque tiene los ojos grandes y una gran capacidad de observación. Ese pájaro sólo emprende el vuelo en el atardecer, al final del día. En definitiva, no existe otro modelo que la modernidad, pero a partir de Marx la característica del momento que aún dura es el conocer que estamos en el final del trayecto. Lo que queda

---

por saber es si la modernidad está en crisis o simplemente en putrefacción. Hay que destacar que en la frase anterior “crisis” tiene una connotación de clarividencia. En su origen griego, esta palabra quiere decir discernimiento. Las crisis económicas se llaman así porque se supone que permiten filtrar lo que es válido, viable, de lo que no lo es.»

### 3. Metodología de la investigación

Ofrecemos a continuación una serie de consideraciones generales sobre los criterios y los límites con los que abordamos el análisis de la *WdL*. Deben ser completadas mediante las indicaciones metodológicas específicas que se suministran al comienzo de cada una de las cuatro partes que integran este estudio.

#### a) Acotaciones y límites de nuestro estudio de la *WdL*:

Esta tesis está concebida como un estudio de la *Ciencia de la Lógica*. Ahora bien, una primera mirada al índice de la investigación revela una lectura no exhaustiva de esta obra (tampoco limitada estrictamente a ella) y que, respecto de su estructura, podría parecer sesgada o desequilibrada. Por eso es necesario hacer algunas aclaraciones previas sobre la naturaleza del estudio que planteamos, y sobre la estrategia lectora que, como consecuencia de ello, hemos adoptado. Lo primero que a este respecto queremos señalar es que esta tesis no se plantea en ningún caso como un comentario de la *WdL*, ni pretende dar cuenta, parte a parte, del índice de esta obra. De lo que más bien se trata es de examinar algunos aspectos (categorías, momentos y funcionamientos estructurales de ciertas constelaciones argumentales) de la *WdL* que consideramos imprescindibles para plantear el tópico “Hegel y el problema de la metafísica”, y discutirlo en su interna relación con el motivo del “final de la metafísica”. Esta intención es lo que hemos querido condensar en la alternativa (o pretendida alternativa) que da título al conjunto, “*Diferencia o reflexión*”, la cual, *en cuanto cuestión abierta*, constituye también su hilo conductor. Somos conscientes en todo momento de la exigencia de sistematicidad implicada en la elección de un tema como éste; el propio Kant no ha dejado de subrayar la imposibilidad general de tratar el “problema de la metafísica” parcialmente, pero a ello se suman condiciones específicas de la comprensión de quien pasa por ser el “filósofo del Sistema”, que comprometen el estudio de cada parte de la filosofía con la exigencia de que sea siempre un estudio de su totalidad: pues el Sistema de Hegel no sólo es tal al nivel “macro” del conjunto, sino que se reproduce fractalmente al nivel “micro” de cada una de las partes y partículas del mismo. Al limitarnos a ciertos pasajes, conceptos y argumentaciones muy acotados de la *WdL*, introduciendo las restricciones a las que vamos a referirnos a continuación, no hemos buscado eludir la dimensión sistemática de la totalidad, sino precisamente elucidarla a partir de la especial potencialidad hermenéutica de los capítulos y secciones seleccionados.

Lo primero que quizá resulte llamativo es que, de las cuatro partes en que está dividida esta tesis, ninguna queda explícita y específicamente dedicada al estudio sistemático de la “Doctrina del Ser”, pese a que una cierta consideración de esta esfera, como en negativo, ocupe bastantes páginas. Ciertamente, nuestra hipótesis principal, que establece el concepto de reflexión como eje de la controversia postmetafísica con Hegel, nos conducía directamente al corazón de la “Doctrina de la Esencia”, donde la reflexión

aparece como categoría propiamente dicha, y nos autorizaba a fijar en su primera sección el punto de partida de nuestra lectura. Pero tampoco ha sido éste exactamente el modo como hemos procedido. Por el contrario, hemos querido *ganar* este punto de partida anteponiendo a su consideración toda una primera parte de la investigación, cuyo objetivo principal no es otro que el de justificar la necesidad del tránsito a la Esencia como al verdadero “escenario” (intrahegeliano) de la controversia contemporánea sobre Hegel (y con Hegel) en torno a la reflexión. Nos han interesado ante todo los *límites* que el tratamiento hegeliano de la reflexión encuentra en la esfera del Ser (donde ciertamente la reflexión opera ya, pero de un modo implícito y bajo importantes restricciones), pero no hemos creído necesario entrar en el análisis pormenorizado de esta esfera. En lugar de ello, nos hemos ocupado de la lectura heideggeriana de la filosofía de Hegel como una filosofía de la *identidad*, y de la cuestión de sus límites textuales, en la idea de que lo que aflora en esa lectura (como causa de esos límites) es un concepto previo de reflexión anclado al nivel del Ser (y nunca problematizado por Heidegger) que sencillamente es insuficiente para hacerse cargo de la compleja arquitectura de sentidos de la reflexión desarrollada en la Lógica. Pensamos (y trataremos de mostrar en la primera parte) que la interpretación de Heidegger se derrumba ya ante el escollo que para ella representa la diferencia y la escisión propias de la reflexión característica de la Esencia, la cual integra de modo (por decirlo así) natural el diagnóstico heideggeriano como uno de los momentos contrapuestos de la reflexión (el momento de la identidad). De este modo, los límites de la interpretación heideggeriana de la reflexión permiten vislumbrar de alguna manera *los límites que la reflexión misma encontraría en la esfera del Ser*, y este rodeo por las insuficiencias de dicha interpretación hace posible *reconocer, como en un negativo, una problemática de la reflexión en una esfera en la que apenas hay menciones expresas a ella*. Con semejante estrategia de lectura no hemos pretendido, pues, dispensarnos del estudio de la Doctrina del Ser (*Sein*), ni minusvalorar el decisivo papel que Hegel le otorga como *comienzo* (*Anfang*), pero sí poner en primer plano el interés que para nuestro argumento tiene el hecho de que ese comienzo no sea para Hegel más que *apariencia* (*Schein*). Y, desde este punto de vista nos ha parecido especialmente ilustrativo empezar nuestro estudio de la reflexión poniendo de relieve el modo como la interpretación heideggeriana de la reflexión, característicamente orientada en el régimen del Ser, se estrella contra la especificidad que dicho concepto adquiere en la Esencia.

A la Doctrina de la Esencia está dedicada, propiamente, la segunda parte de la tesis. Y nuevamente es la perseverancia en el *leit-motiv* “Diferencia o reflexión” lo que puede dar cuenta de la desproporción en el estudio de sus diferentes secciones. El grado de detalle comparativamente mayor se concentra, en efecto, en el análisis de «La esencia como reflexión dentro de ella misma», sección de la que hacemos un comentario relativamente minucioso en relación con el de las *secciones* restantes, cuyo tratamiento atiende más a consideraciones sistemáticas y aparentemente poco específicas. La razón de esta desproporción reside, como es obvio, en la importancia metodológica que un estudio dedicado al concepto de reflexión debe reconocer al lugar de la *WdL* en el que éste aparece como categoría propiamente dicha (y no sólo de manera implícita o adjetiva). No

es de extrañar que algunos intérpretes hayan denominado a esta sección “lógica de la reflexión”, una designación que ha acabado convirtiéndose en un lugar común del hegelianismo. La importancia de esta primera sección reside, por lo demás, en su relevancia para la comprensión de la entera arquitectura de la Esencia, la cual (se ha llegado a decir) no consistiría en otra cosa más que en la reproducción a distintos niveles de la misma “célula rítmica” desarrollada en ese lugar. Esta es la razón de que el presente estudio se detenga en la primera sección de la Doctrina de la Esencia, para en un segundo momento reconstruir y visibilizar la estructura y el régimen de movimiento analizados en ella en el conjunto de la Esencia (que será examinado por tanto más bien al nivel de sus articulaciones estructurales más generales).

El mismo enfoque estructural domina la tercera parte de esta tesis. A excepción quizá del estudio específico de algunos pasajes pertenecientes a la “Teleología”, que han sido analizados con cierto detalle, pretende fundamentalmente esclarecer la estructura y el funcionamiento generales de la “Doctrina del Concepto”. Esta opción por un tratamiento de conjunto puede resultar extraña, sobre todo teniendo en cuenta el primado que otorgamos a la esfera del Concepto en relación con la de la Esencia, pero resulta comprensible tan pronto como consideramos la peculiar manera en que la reflexión aparece en esta esfera. A diferencia de lo que ocurre en la “Doctrina de la Esencia”, la reflexión no es en esta parte de la *WdL* un contenido temático susceptible de ser desarrollado en un apartado específico de la misma o un motivo subterráneo que reapareciese *como tal* en este o aquel momento. La reflexión opera aquí como un elemento que sólo se hace visible al nivel de la forma y de la articulación generales de esta esfera, y cuya peculiaridad sólo se manifiesta a medida que ella se desarrolla. Ese elemento es lo que en un principio aparece como cópula del juicio, que interpretaremos como la marca de la reflexión al nivel del Concepto, pero va adquiriendo densidad y espesor a lo largo de las dos primeras secciones de esta parte de la obra (“Subjetividad” y “Objetividad”): como “término medio” (*Mitte*) del Silogismo, “centro” (*Zentrum*) del Mecanismo, “elemento” (*Element*) del Quimismo y “medio” (*Mittel*) de la Teleología. El análisis fundamentalmente estructural de este extenso tramo del Concepto debe permitirnos elucidar lo que, en un primer momento, interpretaremos como un *proceso de progresiva densificación y autonomización del medio* del Concepto, pero que, *finalmente, esto es*, al nivel del “fin cumplido” de la Teleología y el tránsito a la Vida, queda en cierto sentido abolido (como medio extrínseco, independiente) y asumido (interiorizado) en el *círculo cerrado de la Idea*. La necesidad de comprender en su justo sentido esta suerte de contragolpe de aquel proceso es la razón de que nos hayamos detenido más pormenorizadamente en el análisis de este tránsito final en el interior del Concepto.

Pero el estudio de la Idea propiamente dicha es ya el objeto de la cuarta parte de este estudio. Tampoco aquí nos hemos propuesto un análisis lineal de los contenidos que se suceden en la *WdL* bajo este título. En esta última sección de la obra hemos perseguido, ante todo, un motivo *esencialmente vinculado a la reflexión* que (como intentaremos mostrar) sólo aflora *con carácter sistemático* en este lugar. Me refiero al motivo de la *transparencia, y a la diferencia especulativa (alojada en ese motivo) del medio y la luz*,

diferencia sólo en virtud de la cual ésta, que es condición de toda visión y de toda visibilidad, deviene visible ella misma. En un primer momento, la atención al motivo de la transparencia nos obligará a *retroceder*, dentro de la *WdL*, hacia pasajes anteriores a la sección de la Idea, pertenecientes al *tránsito* de la Esencia al Concepto, en los que se sugiere ya el carácter de “medio transparente” como lo definitorio de esta esfera. Pero también, en un segundo momento, hemos de volvernos a textos que van *más allá* de la Idea, o mejor dicho: *más allá de lo que en la WdL recibe ese nombre*. Me refiero a lo que, al nivel del Sistema de la Filosofía en su conjunto, aparece como “la Idea fuera de sí misma” (la Naturaleza) y “la Idea en y para sí misma” (el Espíritu). El comentario (ciertamente selectivo) de algunos pasajes de estas dos partes del Sistema (que integran la “Filosofía real”) será objeto de los dos últimos capítulos de la cuarta parte de la tesis.

i) Por lo que a la *Filosofía de la Naturaleza* se refiere, interesa en concreto el análisis de la luz y del fenómeno óptico de la refracción propio de los medios cristalinos; por lo que a la *Filosofía del Espíritu* se refiere, el mismo motivo de la transparencia nos conducirá al ámbito de la Estética, para reconocer en la Belleza el frágil sentido de la unidad que la *WdL* apenas deja nombrada (tras el juicio de la Idea, que hacía *emerger*, a partir de la unidad inmediata de la Vida, la dualidad de la Verdad y al Bien, del Conocimiento y la Voluntad) con la fórmula “Idea absoluta”. En todo caso, con la apertura de un “más allá” de la Idea *lógica* sólo se trata para nosotros de comprender mejor el aludido motivo de la transparencia, y de ganar del modo más cabal posible su relevancia (que es la relevancia de la Idea misma) para la comprensión del concepto hegeliano de la reflexión, y la figura específicamente hegeliana de la relación reflexión-diferencia.

ii) El examen de la Belleza del arte nos proporciona, en efecto, un enfoque de la transparencia, como poder de hacer visible la luz, sin precedente en la transparencia teleológica y en la real, y un acceso a formas superiores de “lo transparente” ajenas al “medio” constituido tanto por el artefacto técnico, como por el cristal natural, que desde este punto de vista se muestran como figuras deficientes de lo transparente, y quedan fuera del sentido *libre* de la transparencia abierto por el arte bello. El funcionalismo del artefacto resulta incompatible con el carácter desinteresado del arte bello y, aunque su creación apunta la presencia del espíritu, debe ser considerado como el ámbito del arte *no bello*. La luminosidad que pueda hallarse en el cristal carece, en cambio, de espíritu, y aunque permita reconocer un ámbito de la belleza *no artística*, su carácter natural resulta incompatible con la libertad del Espíritu. Por esta razón, abandonaremos relativamente pronto el ámbito de la Naturaleza, para conducir nuestro examen hacia el ámbito del Espíritu Absoluto, que es donde emerge la forma del Arte<sup>70</sup>.

Ahora bien, la transición entre estos dos enfoques de la transparencia se encuentra, a nuestro entender, en el “Espíritu subjetivo”, y más concretamente, en la “Psicología”,

---

<sup>70</sup> Somos conscientes de la dificultad de detener el argumento en este punto. La Estética no deja de ser el umbral, la infancia del Espíritu absoluto. Pensamos sin, embargo, que en ella se visibiliza el progreso que el Sistema introduce con respecto a la Lógica (que es nuestro objeto de estudio), y que el ulterior desarrollo del Espíritu absoluto a lo largo de la esferas de la Religión y la Filosofía, aunque crucial para el cierre definitivo del Sistema, no contribuye especialmente a visibilizar este progreso. Esta es la razón que, salvo comentarios puntuales, las esferas de la Religión y la Filosofía no vayan a constituir una parte especial de nuestro estudio.

donde la luz recupera la naturaleza originaria que ostentaba en la *Lógica*, al pasar de luz física a luz del sentido. La conexión con la *Lógica* resulta evidente cuando se atiende al motivo del *signo*, que emerge en este lugar, sólo que esta vez no ya de manera implícita, como formando parte de la escritura lógica, sino temáticamente, a saber, como un estadio señalado del despertar del Espíritu a su libertad. Pues bien, buscaremos en la semiótica del “Espíritu subjetivo” la legitimidad del enigmático guion empleado por Hegel al final de la *Lógica*, allí donde la Idea es presentada como “el Sujeto-Objeto” (comienzo de la sección dedicada a ella). Se trata, por lo pronto, de contrarrestar la opacidad del signo lógico (del signo inscrito al lado de otros en el registro de la escritura y meramente *usado* para designar provisionalmente *Aufhebung* decisiva) con la transparencia del signo tematizado y comprendido *en y por sí mismo como institución espiritual* (es decir, originado en un acto de libertad). Pero se trata también, en último término, de sobreponerse a la fascinación generada por esta todavía insuficiente transparencia del signo, propiciando el paso final hacia la verdadera transparencia del “Espíritu Absoluto”, tal como se despliega en el Arte. Nos detendremos ahí, e incorporaremos para ello dos elementos de las *Lecciones de Estética*: primeramente, la exposición del arte simbólico, y en un segundo momento, la de las artes plásticas (arquitectura, escultura y pintura), donde el elemento de la luz desempeña un papel fundamental. La justificación de este itinerario yace en cierta reconsideración de la cuestión de los límites de la *Lógica*, en tanto que discurso y *discurso escrito*, que vamos a apuntar brevemente a continuación.

Nuestro estudio de la Estética está orientado, en efecto, a una mejor comprensión de la *Lógica*, y de lo que acabo de denominar “los límites de la *Lógica*”. Así, del análisis del arte simbólico intentaremos extraer una primera línea de profundización en ese elemento enigmático del final de la *WdL*, que parece oponerse a la transparencia de la reflexión: la opacidad del signo instalada en la mención misma de la Idea como “Sujeto-Objeto”. Esa opacidad, pensamos, no puede ser superada lógicamente, pues su superación es precisamente la superación de la *Lógica* misma; queda ahí, por tanto, como su límite interno. Pero, más allá de la *Lógica*, el arte simbólico enlaza justamente con ese límite, y proporciona a la Idea la salida, por decirlo así, a la realidad de una transparencia que en la *Lógica* sólo podía decirse metafóricamente. Por lo demás, en la Estética la transparencia real tiene lugar propiamente como el claro del “arte bello”, como el claro de la Belleza. Su análisis nos proporcionará un segundo punto de conexión con la *WdL*, esta vez, con el final de la sección de la Idea (con la Idea absoluta): en la Belleza acontece la efectiva plenitud de la “Idea absoluta”, que no era sin más la Vida, pero tampoco la Verdad o el Bien, sino la Vida del Espíritu (que alberga en sí esa contraposición de lo teórico y lo práctico y es su Identidad); y sobre la Belleza se erige por eso la entera esfera del Espíritu Absoluto. También en este punto es preciso señalar una limitación de nuestro estudio. En principio, Hegel se refiere al conjunto de la Estética como “Filosofía del arte bello”<sup>71</sup>, pero nosotros acotaremos el estudio de la Belleza al “arte clásico”, dejando fuera de nuestra

---

<sup>71</sup> Cf. *infr.* nota 1300.

consideración las artes más próximas a lo sublime<sup>72</sup>. A pesar de ello, incluiremos en nuestro análisis el momento de la pintura (que Hegel sitúa en umbral del “arte romántico”), en el que el motivo de la luz desempeña un papel fundamental.<sup>73</sup>

**b) Aclaraciones provisionales sobre el uso de metáforas e imágenes en este estudio, sobre el enfoque óptico de la reflexión y demás estrategias lectoras**

La centralidad que el grupo de las artes plásticas ocupa en nuestro estudio de la Estética es coherente con el frecuente recurso a las imágenes en el conjunto del mismo, y con la atención prestada al uso de metáforas por el propio Hegel. Pero todo ello puede parecer improcedente en un estudio que versa sobre precisamente la *Ciencia de la Lógica*. Ciertamente, en prólogos e introducciones Hegel describe esta parte del sistema como «el reino incoloro del pensamiento puro», y alude a la lógica como «el reino de la sombras», donde lo verdadero asume por fin la forma verdadera del concepto (superando la inadecuada forma de la representación). Constataremos, sin embargo, [i] que también el desarrollo lógico propiamente dicho es rico en imágenes, símiles y metáforas, y [ii] que éstas tienen que ver la mayoría de las veces con la luz. ¿Cómo entender la presencia de imágenes en la Lógica, así como su carácter predominantemente óptico?

La respuesta cabal a esta cuestión, la legitimidad por tanto de nuestro proceder, sólo podrá considerarse ganada y explicitarse al concluir el desarrollo de la investigación. De manera provisional, añadimos aquí a las indicaciones realizadas sobre este asunto en el subapartado anterior, y a las que todavía haremos cuando hablemos de la estructura de la investigación, lo siguiente:

---

<sup>72</sup> Se trata, en realidad, de un criterio hegeliano referente al equilibrio que todavía no estaba ganado en el arte simbólico, y que se pierde de alguna manera en el arte romántico, desequilibrio de la materia y la forma, primado de la exterioridad de la materia sobre el contenido; el arte romántico es un nuevo desequilibrio, esta vez por el lado del primado del contenido, de la interioridad del contenido, en el que debe verse el comienzo de un transitar a la religión, lo sublime y numinoso de la religión.

<sup>73</sup> Como resumen general de las estrategias lectoras por las que nos hemos decidido diremos lo siguiente: a pesar de no plantearnos un seguimiento párrafo a párrafo del texto de Hegel, esta tesis sigue por lo general el orden de aparición de los temas que integran el despliegue de la Esencia y del Concepto. Ello resulta especialmente evidente en las partes de la misma centradas en el aspecto estructural del texto de Hegel, tales como la tercera parte y los dos últimos capítulos de la segunda parte. Por lo que al resto se refiere, se intenta más bien una suerte de desmontaje del texto de Hegel, que trata de separar los distintos niveles de discurso que en ocasiones se superponen en el texto de Hegel (como en el caso de la primera sección de la Esencia) o en ocasiones aparecen demasiado distantes como para percibir claramente su continuidad o relación (como el caso de la Idea lógica y la Estética, en las que hemos creído detectar la secuencia Verdad-Bien-Belleza). Por lo que a la estrategia consistente en exponer separadamente las diferentes líneas argumentativas superpuestas, pensamos que ésta resulta particularmente legítima en la Esencia, donde el discurso no ha alcanzado todavía la forma más elaborada de la *Entwicklung* propia del Concepto, donde los niveles discursivos (en principio superpuestos en la Esencia) adquieren su lugar como momentos de un despliegue en el que ya no hay contraposición, pues cada momento es reflejo de la totalidad. Por lo que a la estrategia consistente en trazar conexiones entre elementos distantes y explicitar líneas de continuidad que se mantienen subterráneas en el discurso hegeliano, pensamos que también resulta legítima al nivel más general del Sistema (y más aún en un sistema fractal y reintegrador como el de Hegel), en el que pueden llegar a desdibujarse los niveles más generales de continuidad.



A nuestro juicio, la presencia de imágenes en la Lógica es coherente con la presencia metódica de la finitud en el discurso hegeliano del Absoluto, con la esencialidad de la finitud en el Absoluto *incluso* allí donde (como intentamos mostrar en esta tesis) ese discurso se desarrolla en la forma más pura de la *Ciencia de la Lógica* o se adentra en las formas de lo más efectivamente real, es decir, en el Espíritu absoluto. Pensamos (y trataremos de mostrar) que la pureza y realidad de estas esferas no reside tanto en la cancelación de la finitud, cuanto en el grado de transparencia alcanzado por dicha finitud: una transparencia en virtud de la cual la luz del Absoluto puede llegar a hacerse visible a su través. Se vislumbra aquí la razón del carácter predominantemente óptico de las metáforas hegelianas: la contemplación del Absoluto no requiere la desaparición de lo finito (como si de un obstáculo se tratase), sino sólo que lo finito devenga un medio adecuado a esa contemplación.

A lo largo de este estudio mostraremos cómo el medio de la finitud puede ser refinado hasta el límite de la transparencia (se trata de lo que llamaremos, con Hegel, la “transparencia de la finitud”), pero en modo alguno eliminado en aras de la contemplación directa de la pura luz. La superación de ese límite supondría la liquidación no de la imaginación o la representación, sino del discurso categorial del Entendimiento y, por tanto, de la Lógica misma. Por tanto, la imaginería óptica no es nada añadido a la Lógica, sino algo inherente a su discurso: su presencia evidencia el límite de la Lógica misma. Las metáforas ópticas no se limitan a expresar en un lenguaje oscuro y mistificado algo que un lenguaje más puramente lógico sería capaz de expresar de forma más directa; más bien ponen de manifiesto las limitaciones estructurales de la Lógica a la hora de expresar el Absoluto; custodian discursivamente, por así decir, la distancia y diferencia entre las categorías y el Absoluto (entre la lógica y lo lógico), el hecho de fundamental (muchas veces obviado por los críticos de Hegel) de que las categorías lógicas no son el Absoluto mismo, sino tan sólo recursos ópticos a través de los cuales éste resulta visible.

Ahora bien, todavía es necesario precisar lo siguiente: la metáfora óptica resulta ciertamente ilustrativa de la relación entre las categorías y el Absoluto (como Idea lógica), pero esa relación misma no es metafórica ni invisible: se impone al nivel del propio discurso categorial, en el constante hundimiento y surgimiento de cada categoría, en su negatividad característicamente productiva. Si el uso de metáforas ha de ser inherente al discurso lógico, éstas deben desempeñar en él una función más fundamental. Esa función, como veremos sobre todo en la cuarta parte de este estudio, es la que se administra mediante la metáfora de la transparencia, y *sólo mediante ella*. El uso de esa metáfora no se limita, en efecto, a *testimoniar* la diferencia que alienta en el lenguaje lógico y lo impulsa (para lo cual se basta, en realidad, el propio lenguaje lógico), sino que *apunta más allá de ese lenguaje, llegando a indicar lo que éste no puede llegar a decir so pena de destruirse a sí mismo*. La presencia de esta metáfora en el ámbito del Concepto se debe, por tanto, a la incapacidad de la Lógica para solventar las limitaciones del discurso categorial, apuntando hacia una *plasticidad* del Absoluto que su comprensión como lo lógico sólo puede expresar de forma inadecuada.

Por supuesto, esto no significa (vaya esto por delante) que el lenguaje más depurado de la Lógica (el lenguaje de la Idea) sea la metáfora, ni que la imaginería de la metáfora proporcione para Hegel algo así como el genuino modo de acceso al Absoluto. El hecho de que la Lógica deba recurrir a *ciertas* metáforas para determinar la cercanía del Absoluto en que se halla desde un comienzo evidencia precisamente la limitación de la Lógica. Por eso, si “más allá” de la Lógica están la Naturaleza y el Espíritu, o (por decirlo de otro modo) si el “más acá” de la filosofía real es la realización existencial de las esencialidades puras, de los pensamientos puros de la filosofía especulativa, el desbordamiento de esta esfera en la efectividad natural e histórica es también la superación de las metáforas. Interesa sin embargo señalar que la superación de la metáfora no es nada que pueda tener lugar en la propia Lógica, mediante una suerte de demora profundizada en el reino incoloro del pensamiento puro. Más bien al contrario: ese reino quedaría a la postre anclado en la finitud de Entendimiento (quedaría suturada, pues, la diferencia de Entendimiento y Razón) si no fuera por la posibilidad de *alteridad* respecto de la entera declinación *lógica* del Absoluto, cuyo recuerdo (y cuya exigencia) se custodia, en el interior de la Lógica, mediante la metáfora. En particular, la metáfora de la transparencia testimonia entonces un saber de sí de la Idea, allende su logicidad, que viene de la profundidad de su existencia como existencia infinita. Y así, por paradójico que pueda resultar, la tarea de superar los límites de la metáfora no corresponde a la Lógica, sino a la Filosofía del Espíritu, como Tratado del Espíritu Absoluto. Y es por lo pronto, por paradójico que pueda parecer, una superación de la abstracción de la versión lógica de la Idea absoluta mediante imágenes y representaciones, las propias del Arte y de la Religión. Quede la justificación de esta paradoja para el desarrollo de la investigación.

### **c) Aspectos formales sobre los criterios de citación, traducción y notación utilizados en este estudio**

Ofrecemos a continuación una serie de observaciones sobre la traducción de Hegel y Heidegger en esta tesis. Por regla general, hemos tratado de mantener el castellano en el cuerpo del texto<sup>74</sup>, lo cual nos ha obligado a traducir las citas en idioma extranjero que aparecen en este lugar. Para las citas pertenecientes a nuestras fuentes principales (Hegel y Heidegger) reproducimos también en nota el texto en el idioma original, incluyendo la paginación del original alemán en primer lugar y la de la edición española en segundo, utilizando la siguiente notación: s. (...) / p. (...). La notación “p. [-]” ha sido utilizada en aquellos casos en los que no existe traducción española del pasaje citado. En aquellos casos en los que el fragmento citado en el cuerpo del texto ha sido extraído de un pasaje más amplio que consideramos relevante para la inteligibilidad (inmanente) del mismo, hemos considerado oportuno recoger en la nota una muestra más amplia del mismo. Con todo, la reproducción en nota del texto original podrá ser también puntualmente omitida

---

<sup>74</sup> La única excepción será textos poéticos, para los que hemos considerado conveniente dar prioridad al idioma original, invirtiendo el criterio seguido para las demás citas.

en aquellos casos en los que la información relevante del original alemán aparezca intercalada entre corchetes en la traducción castellana.

Por cuestiones de comodidad (y teniendo en cuenta que nuestra tesis no se ocupa del estudio sistemático de la “Doctrina del Ser”) hemos decidido citar los textos de Hegel por la edición de Suhrkamp [WW]<sup>75</sup>. La edición de la Academie [GW] ha sido utilizada únicamente para aquellos pasajes que no se incluyen en aquella edición, como las lecciones sobre “Filosofía Real” impartidas por Hegel en Jena durante el semestre de 1805/06. Para las traducciones de la *WdL* que aparecen en el cuerpo del texto hemos empleado la traducción de Félix Duque Pajuelo, mientras que para aquellos pasajes pertenecientes a la segunda edición de la “Doctrina del ser” (1832) que debe recoger el tercer volumen (todavía inédito) de esta traducción hemos consultado la traducción de R. Mondolfo. En aquellos casos en los que la traducción ha sido modificada (sea mediante subrayados o mediante traducciones alternativas) lo indicamos entre corchetes al final de la nota. Los mismos criterios hemos seguido con las referencias de Heidegger, para las que hemos utilizado las traducciones al castellano disponibles, incluyendo también en todo momento la paginación de la GA correspondiente.

Por lo que a la bibliografía secundaria se refiere también hemos tratado de utilizar en la medida de lo posible las traducciones disponibles (como es el caso, por ejemplo, de Adorno), elaborando nuestra propia traducción ahí donde ello no ha sido posible al no existir edición castellana (como es el caso, por ejemplo, de muchos artículos de Labarrière), excepto en aquellos casos en los que el texto aparece en nota, en cuyo caso hemos mantenido el idioma original. Con la intención de evitar repeticiones innecesarias, hemos evitado recoger a pie de página la información bibliográfica relativa al año y la edición de las fuentes citadas, la cual deberá consultarse en la bibliografía.

En relación con los criterios de traducción empleados en este estudio, nos limitaremos a dar a continuación algunas indicaciones acerca de algunos términos especialmente problemáticos. Como viene siendo habitual en el ámbito de los estudios sobre Hegel, éste es el caso del término *Aufhebung* que, como es sabido, integra los significados de “suprimir”, “conservar” y “elevar”. Por regla general, utilizaremos la traducción de “superación” para el aspecto negativo de “suprimir” y “cancelar”, reservando la traducción de “asunción” para el positivo de “conservar” y “elevar”. Pretendemos reflejar con ello la distinción que Heidegger ha tratado de plasmar en la lengua alemana mediante términos como “überwinden” (para el significado negativo de “superar”, “dejar atrás”, “relegar”) y “erhalten”, “bewahren” o “aufnehmen” (para el significado positivo de “conservar” y “asumir”), reservando la palabra hegeliana de “Aufhebung” para el significado “elevar”; el mismo matiz ha sido plasmado en la lengua francesa mediante el empleo de palabras como “dépasser” (cuyo significado se asemejaría al término “überwinden”), “sursumer” (que podemos traducir como “asumir” e “integrar”) y “relever” (que integraría los significados negativo y positivo de “relegar” y “elevar”)<sup>76</sup>:

---

<sup>75</sup> Cf. apartado 1a de la bibliografía.

<sup>76</sup> DERRIDA, J. *Márgenes de la filosofía*, p. 158.

«*Aufheben* es relevar, en el sentido en que “relevar” quiere decir a la vez desplazar, elevar, reemplazar y promover en un solo y mismo movimiento. La conciencia es la *Aufheben* del alma o del hombre, la fenomenología es el “relevo” de la antropología. Ya es, pero sigue siendo, una ciencia del hombre. En este sentido todas las estructuras descritas por la *Fenomenología del espíritu* —como todo lo que las articula sobre las lógicas— son las estructuras de lo que ha tomado el relevo del hombre. El hombre permanece ahí es su relieve. Su esencia reposa en la Fenomenología. Esa relación equívoca de relevo-relevancia señala, sin duda, el fin del hombre, el hombre pasado, pero al mismo tiempo el cumplimiento del hombre, la apropiación de su presencia.»

El pasaje de Derrida deja entrever la dificultad semejante que sobrevuela el uso de los términos *Ende* y *Vollendung* que, como vimos al comienzo de esta introducción, son utilizados por Nietzsche y Heidegger en sentidos abiertamente contrapuestos [Intr. 1a]. Por lo general, trataremos de reflejar esta diferencia mediante términos prácticamente homófonos de consunción y consumación. La misma dualidad de significados cabe señalar en empleo por parte de Hegel del término *Schein*, que involucra tanto el aspecto negativo de “parecer” como el positivo de “brillar”. Ésta última acepción es precisamente la que el término *Erscheinung* trae a primer plano, pero teniendo en cuenta que este término es utilizado por Hegel para designar una categoría diferente de la Esencia, traduciremos invariablemente la expresión *Schein* por “apariencia”, introduciendo en cada caso las matizaciones pertinentes a modo de comentario [B: III].

La dificultad de verter al castellano términos procedentes de otras lenguas nos ha llevado en ocasiones también a adoptar opciones terminológicas que es preciso aclarar. Especialmente problemática a este respecto resulta la traducción del término *Unwesen*, que es traducido por F. Duque como “contra-esencia” o “anti-esencia”, y que pretende salvar así la diferencia con el término *unwesentlich*, que traduce por “inesencial”. Pensamos, sin embargo, que esta opción traductora introduce en la expresión un aspecto positivo (e incluso de contraposición) de la que no sólo la palabra carece, sino que también el texto de Hegel trata (pensamos) de evitar. Como trataremos de mostrar en la segunda parte de este estudio [B: I.2c], el término en cuestión expresa el punto de máxima desaparición del Ser en la interioridad de la Esencia. A falta de un término castellano adecuado para traducir esta expresión proponemos el neologismo de “des-esencia”, que (creemos) recoge de alguna manera la intención eminentemente negativa que Hegel ha querido expresar con este término. Una dificultad semejante plantea la expresión hegeliana “*ausgeführte Zweck*”, habitualmente traducida (también por F. Duque) como “fin cumplido”, pero que nosotros traduciremos como “fin ejecutado” (“*Ausführen*” significa, ciertamente, “llevar a cabo”, “acometer”, “ejecutar”), reservando la expresión “fin cumplido” para lo Hegel llama “*erfüllte Zweck*”. Pretendemos reflejar así lo que consideramos un importante matiz presente en el texto de Hegel que ha pasado generalmente desapercibido para los intérpretes.

Especialmente problemática resulta también la traducción del término “*auslegen*”, que en el contexto de la *WdL* aparece como “*Auslegung des Absoluten*”. R. Mondolfo traduce el término por “exposición”, desdibujando de este modo la diferencia con el concepto hegeliano de “*Darstellung*”, generalmente traducido (también por Mondolfo)

como “exposición”. La diferencia entre ambos términos es lo que la traducción de F. Duque ha querido recuperar, traduciendo el término en cuestión como “exhibición”. Pensamos, sin embargo, que esta opción traductora no está exenta de resonancias con el concepto kantiano de “*exhibitio*” y la *omimoda determinatio* escolástico-leibniziana, y que éstas puede resultar confundente en un momento de la filosofía de Hegel en el que de lo que se trata es justamente de la imposibilidad del Absoluto para dar hacer una “absoluta exhibición” de sí mismo. En su lugar preferimos, por tanto, la traducción más literal de “interpretación”, que el propio Duque reseña en una nota a pie, aunque sólo para señalar su connotación subjetiva<sup>77</sup>. Pensamos, sin embargo, que la connotación subjetiva de la palabra no resulta del todo inadecuada en una esfera como la de la Esencia, que todavía no ha conseguido abandonar la unilateralidad de la Lógica objetiva, y que todavía no ha alcanzado la exposición del Absoluto a partir de sí mismo propia del Concepto. Lo que en su lugar viene a primer plano es el contramovimiento de la realidad efectiva, en el que se superponen dos exposiciones equivalentes del Absoluto, o lo que es lo mismo, dos “interpretaciones” del Absoluto, para las que la referencia unitaria del Absoluto permanece todavía como un punto de referencia fotóforo e inescrutable, y no como el individual que encarna o en el que se exhibe la universalidad del concepto.

Para terminar, trataremos de dar una indicación formal acerca del significado de algunos términos que aparecen en los epígrafes de este estudio, y sobre los que conviene intentar un acercamiento formal que facilite la lectura. Este es, por ejemplo, el caso del “controversia”, que pretende ser una traducción del término alemán *Aus-einander-setzung*, y que recogemos además con todas las implicaciones heideggerianas de la palabra<sup>78</sup>. Otro de los términos centrales es el de “lugar”, que pretende traducir la palabra alemana “*Ort*”, y que recogemos también con todas las implicaciones heideggerianas de la palabra (que se mantiene, a su vez, en la estela de la “tópica” aristotélica y kantiana) como “localización” o “localidad” (*Ortschaft*), en el sentido de pregunta por el régimen del lugar en el que algo cobra sentido, pero precisamente de manera que el principio sea el lugar mismo. A este término contraponemos, por lo demás, la palabra “escenario”, con la que pretendemos designar el lugar de la “apariencia” y de la “representación” (*Darstellung*) propia de la Esencia. Sobre el término “post-metafísico” nos extenderemos ampliamente en la conclusión de este estudio. Nos limitaremos a precisar aquí que el prefijo “post-” pretende enfatizar el mismo carácter de sobrepasamiento y de ruptura que el prefijo “meta-” introduce ya en la palabra “meta-física”, sólo que añadiendo cierto carácter (hermenéutico) de distanciamiento introducido por el hecho de haberse cumplido y llegado a su final ese movimiento de ruptura y sobrepasamiento en el que la metafísica misma consiste.

---

<sup>77</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Ciencia de la Lógica* (I) [trad.], nota 231: «*Auslegung* (desde una posición teórica subjetiva, significa también “exégesis”, “interpretación”. Representativamente hablando, aquí se pide que lo absoluto haga la exégesis de sí mismo. que ponga en claro lo que él es).»

<sup>78</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 43 / p. 49 y ss.

#### 4. Estructura de la investigación

A continuación ofrecemos un resumen del argumento desarrollado en este estudio, procurando resaltar las articulaciones fundamentales del mismo en relación con nuestra intención general. Una explicación más detallada de las hipótesis y decisiones metodológicas específicas puede encontrarse en las introducciones de cada una de las cuatro partes en que está dividido. Por el momento, nos limitaremos a clarificar el sentido de esta división general, y a indicar los principales pasos que trataremos de efectuar a través de ella.

##### A.

Este proyecto nace de mi interés inicial por la crítica heideggeriana de la filosofía de Hegel, y se constituye por así decirlo en *el examen de los límites de esa lectura*, examen que ocupa ahora el primer capítulo de la primera parte [A: I] Su rendimiento es una hipótesis específica al respecto, según la cual el despliegue del concepto de reflexión en la *WdL* tuvo que representar un *escollo insuperable* para la voluntad de Heidegger de «pensar de un modo enteramente contrapuesto a Hegel»<sup>79</sup>. Nos situamos así en una orientación que es ya un clásico de los estudios sobre Hegel en el siglo XX, y en cierta relación de proximidad (que lo es también de distancia) con la línea de interpretación “postmetafísica” más favorable a su pensamiento: la que, incluso partiendo de Heidegger, ha visto en el concepto hegeliano de *reflexión* un potencial *crítico* (e incluso *antimetafísico*) que invalidaría el duro diagnóstico heideggeriano de la filosofía de Hegel como *realización consecuente y plena de la estructura* ontoteológica de toda metafísica, y como final por tanto (en el sentido de “consumación”) de esta misma, aprehendida en su unidad como *historia del* (olvido del) *ser*. Frente a este dictamen, la mencionada línea de lectura se ha esforzado por mostrar la pujanza e irreductibilidad en el concepto hegeliano de reflexión de aquella “diferencia”, cuya presencia el comentario heideggeriano reconoce, pero

---

<sup>79</sup> Cf. HEIDEGGER, M. GA 65, *Beiträge zur Philosophie*, § 88. Mi interés por la controversia entre Heidegger y Hegel se suscitó durante los seminarios impartidos por la Prof. M<sup>a</sup> José Callejo Hernanz en el cuarto curso de licenciatura (2006/7) y se acrecentó durante mi último año de carrera y mis estudios de máster (2008/9-2009/10). Resultado de este primer acercamiento a Hegel, a través de Heidegger, es el TFM titulado “Finitud y Absoluto. Heidegger lector de Hegel” (2010). Estaba planteado como una discusión de las coordenadas lectoras de Heidegger, y su alcance se circunscribía por tanto, casi exclusivamente, al ámbito de la *Fenomenología del espíritu* de Hegel, pero en él se anunciaba ya la necesidad de trasladar la controversia con Heidegger más allá de este escenario, precisamente al ámbito de la *Ciencia de la Lógica*. La pertinencia de este cambio de escenario se me fue imponiendo poco a poco, en primer lugar, a partir de la constatación de los límites textuales de la ocupación de Heidegger con la *WdL*, pero sobre todo a partir del análisis de las peculiaridades y estrategias lectoras que Heidegger desplegaba al ocuparse de esta obra, las cuales no resultaban, a mi juicio, fácilmente armonizables con el procedimiento seguido por el autor en la *PhG*. El análisis más detallado de estas estrategias durante mi primer año de doctorado (cuyos resultados se recogen al comienzo de este estudio [A: I]) me permitió aventurar la hipótesis de que Heidegger habría podido encontrar un escollo en la *WdL*, y que ese escollo sería precisamente el concepto hegeliano de “reflexión”.

también minimiza, relegándola al papel de un mero momento desapareciente en el camino hacia la automanifestación y la *parousía* del Absoluto.

Trataremos de presentar la plausibilidad de la ecuación “reflexión-diferencia” en el pensamiento de Hegel a partir de un somero recorrido por las obras más representativas del joven Hegel [A: II.1]. El resultado de esta indagación preliminar debe ser un primer esbozo del concepto de reflexión, ciertamente marcado por el protagonismo de la diferencia (como subrayan quienes se oponen a hacer de Hegel un filósofo de la identidad), pero en el que en modo alguno desaparece el momento de la identidad, que precisamente sólo vive y prevalece en la supresión de aquélla (como subrayan los críticos de Hegel, y entre ellos Heidegger). Ambos momentos aparecen engarzados (precisamente como momentos) en el concepto de *reflexión*, cuya estructura se perfila así, por lo pronto, como una oportunidad de acceso a la lógica interna del conflicto de las interpretaciones de Hegel en el siglo XX y, a través de ellas, al sentido de los discursos sobre el final de la metafísica [A.II.2]. La controversia postmetafísica con Hegel quedará retrotraída así a una controversia *en* Hegel, imponiéndose con ello la tarea de comprender el modo como ésta se configura (y anticipa así las futuras escisiones) en su propia filosofía.

Lo decisivo a este respecto es cómo se comprende la unidad de los momentos contrapuestos de la reflexión, y en este punto, pensamos, es metódicamente crucial asumir como hilo conductor el concepto de juicio (una categoría que en la *WdL* no emerge, empero, hasta el Concepto), y más concretamente la figura de la “predicación esencial”. El análisis de esta figura de la predicación, ciertamente, nos permitirá en un primer momento *reconocer* la controversia postmetafísica con Hegel como una aventura del pensamiento *en torno a la reflexión* localizable en el *escenario* de la “Doctrina de la Esencia” [A: II.3]. Pero la ausencia de un tratamiento específico del juicio en esta esfera aconsejará introducir, en un segundo momento, un hilo conductor diferente para justificar que sea precisamente la “Lógica objetiva” (ciertamente como doctrina no del Ser, sino de la Esencia) el lugar sistemático de emergencia explícita de la reflexión. Nuestra propuesta es atender a las *claves ópticas* de la reflexión que recorren la “doctrina de la Esencia”, y ayudan a pensar su estructura de contraposiciones y desdoblamientos, en la idea de que esa “óptica” suple aquí, *en régimen de metáfora*, la ausencia de la categoría (el juicio) en esta esfera [A: III]; en la idea, pues, de que un *enfoque óptico* de la reflexión piensa, al nivel en que ello es posible en la Esencia, una diferencia que, por su naturaleza, no puede comparecer temáticamente sino en la esfera del Concepto. Sobre la pertinencia metódica de este “enfoque óptico” daremos las explicaciones oportunas en la introducción a la primera parte. Creemos que permite iluminar (intrahegelianamente) el concepto (y el régimen de movimiento propio) de la “Esencia” como estructura *explicativa* de la ambivalencia del concepto hegeliano de la reflexión y reconocer, por tanto, a la “Doctrina de la Esencia” como escenario apropiado *en el que representarse* antinomias característicamente “postmetafísicas” como la que pretendidamente enfrenta *metafísica como pensamiento de la identidad y filosofías de la diferencia* [A: III.3].

## B.

Si el objetivo general del camino que recorreremos en la primera parte [A] es la *justificación* de esta última afirmación, a saber, la de que la Doctrina de la Esencia es el escenario estructural (intrahegeliano) en el que yace la inteligibilidad de la controversia postmetafísica con Hegel, la segunda parte [B] pretende exponer, al hilo de una lectura de este segundo libro de la *Ciencia de la Lógica*, el peculiar modo como esa controversia está efectivamente anticipada y contenida en esta esfera. Con esta intención, mostraremos que la Esencia es, en efecto, el escenario de la identidad y de la asunción [*Aufhebung*] de la diferencia, movimiento que se interpreta por los críticos de Hegel como síntoma del carácter onto-teológico de su pensamiento [B: I.1]. Pero mostraremos también que la Esencia es asimismo el escenario de la asunción [*Aufhebung*] de la identidad y, por tanto, de la consolidación de la ecuación “reflexión-diferencia”, principal argumento de los partidarios de una lectura no-metafísica de Hegel [B: I.2]. Este doble posicionamiento se superpone constantemente en el discurso de la Esencia. Vamos a explicar cómo. En un primer momento, se trata de reparar en el sentido de la dialéctica de la apariencia, al comienzo de este libro: reparar en que a través de las categorías de la “apariencia” y la “reflexión” lo que se administra es, en realidad, un doble nivel expositivo de lo mismo [B: I.3]. Nos desmarcamos, pues, de aquella interpretación de la “apariencia” que la concibe como un estadio preliminar en el camino hacia el concepto definitivo de Esencia (D. Henrich). Frente a esta interpretación, mostraremos que ambas categorías, apariencia y reflexión, constituyen ya un primer paso en el descubrimiento de la estructura o forma propia de la Esencia como *desdoblamiento* (*Verdopplung*). La exposición de esta estructura como la característica de la Esencia nos ocupará, en un segundo momento, que dedicaremos al análisis de las “determinaciones de reflexión”, la “contradicción” y el “fundamento” [B: II]. Finalmente, con vistas *única y exclusivamente* a una interpretación de la división general de la Esencia, discutiremos por un lado la ambivalencia de la doctrina hegeliana del “fenómeno” o del “aparecer” (y la consiguiente controversia hermenéutica sobre el sentido del tránsito a la existencia), y examinaremos por otro la categoría de la “realidad efectiva” y su acabamiento en la dialéctica de la sustancia. La aparente desproporción entre el detenimiento en el análisis de la primera sección y lo limitado del estudio de estos dos importantes secciones se debe a que nuestro interés, en este punto concreto del argumento, es sólo poner en evidencia la determinante omnipresencia del desdoblamiento al nivel de la entera esfera de la Esencia, y su entidad como *concepto definitivo de Esencia* [B: III].

La persistencia del desdoblamiento a lo largo de la Esencia permite confirmar la idoneidad de esta esfera como marco exegético de la controversia postmetafísica con Hegel en torno a la reflexión. Conviene precisar, sin embargo, que la Esencia sólo es lugar de esa controversia al modo de un “escenario”, en el que la controversia en cuestión queda efectivamente *representada en sus dos polos* (los cuales se hacen valer ahí como *unter-schieden*), pero no es el sitio *del que* en realidad *procede* la reflexión misma, sólo *en retorno* al cual puede aquella controversia ser convenientemente *dirimida o resuelta* (*ent-*



*schieden*). Las determinaciones de reflexión no representan una alternativa ante la que simplemente cupiera elegir. Por el mismo motivo, la controversia en torno a la reflexión tampoco puede ser planteada en el ámbito de la Esencia como una alternativa en la que simplemente cupiera posicionarse (posicionarse al menos como lo hacen los contendientes en torno a la filosofía de Hegel a ambos lados del campo de batalla postmetafísico). Lo que el reconocimiento de la entera esfera de la Esencia como continuado “desdoblamiento” parece confirmar es la sospecha de que la controversia en torno a la reflexión radica *en la forma misma de la Esencia*, y que la resolución de la controversia en cuestión sólo resulta posible mediante la resolución y, en definitiva, la *disolución de la Esencia misma*.

Esta es la razón de que hayamos prestado tanta atención a aquellas interpretaciones de la reflexión que, frente a las lecturas “ontoteológicas” (que consideran la superación de la Esencia en el Concepto como una suerte de autocancelación de la reflexión, y por tanto de la diferencia), no se limitan a reconocer el movimiento de la reflexión como característico del entero ámbito de la Esencia, sino que subrayan la *persistencia* de la reflexión (y por tanto la irreductibilidad de la diferencia) más allá de esta esfera, en el ámbito específico del Concepto. Me refiero a aquellas lecturas que (como la de D. Henrich, P.-J. Labarrière, V. Vitiello, etc.) otorgan a la reflexión un alcance *metódico y transversal* que desborda los límites de la Esencia. Comprobaremos, sin embargo, que los representantes de esta línea de lectura no han dejado de remitirse de una u otra manera a la Esencia como aquel lugar privilegiado de la *WdL* en el que Hegel habría explicitado (como en una suerte de metadiscurso) la “célula rítmica” de su pensamiento. El postulado de la transversalidad de la reflexión conduce, así, al de la “*centralidad de la Esencia*”. Ahora bien, la pregunta que en este punto desearíamos plantear es si el concepto de la reflexión que de este modo se eleva a la transversalidad es verdaderamente un “movimiento metódico” universal, o más bien una categoría restringida a esa esfera, un ritmo sólo “esencial”.

### C.

El segundo cuerno de esta alternativa es lo que trataremos fundamentar en la tercera parte de este estudio [C], que está planteada de entrada como una explicación de las razones por las que, a nuestro entender, debe rechazarse el postulado de la centralidad de la Esencia, rechazo sobre cuya base debe erigirse, en cambio, una reivindicación del Concepto como *lugar (Ort)*, en sentido propio, en el que dirimir la controversia postmetafísica con Hegel en torno a la reflexión. Por lo que al rechazo de esta centralidad respecta, procuraremos atenernos al tratamiento que la *noción* misma de “centro” recibe en la esfera del Concepto. Reconocemos aquí una discusión organizada en dos grandes tramos, con muy diferentes sentidos de movimiento, el primero de los cuales ocupa las dos primeras secciones (“Subjetividad” y “Objetividad”), y el segundo, la tercera (La “Idea”): *en un primer momento*, perseguiremos, pues, la emergencia del “medio” en el ámbito del Concepto subjetivo y objetivo [C: I]; y, *en un segundo momento*, examinaremos el

(aparente) punto de inflexión que este “medio” experimenta en el ulterior decurso de esta esfera, es decir, en la Idea [C: III]. El primer tramo de esta indagación revelará lo que parece ser un proceso de progresiva *densificación* y *consolidación* (o *autonomización*) del medio (en principio vacío) del Concepto como “centro”, a lo largo de un camino cuyas estaciones son la *cópula* (*Kopula*) del juicio, el *término medio* (*Mitte*) del silogismo, el *centro* (*Zentrum*) del mecanismo, el *elemento* (*Element*) del quimismo y el *instrumento* (*Mittel*) de la teleología. Una impresión como ésta es, sin embargo, la que acabará quedando desmentida en el “fin cumplido” de la teleología y el *consiguiente* tránsito a la Vida, donde el mencionado proceso de densificación del “medio” resulta *asumido* en la mediación inmanente de la Vida y del círculo cerrado de la Idea. Esto es lo que trataremos de mostrar en el último capítulo de esta tercera parte, donde el (digamos) “modelo de la centralidad” quedará definitivamente desplazado por el de la *mediación*.

Situado en el lugar del segundo momento dialéctico, el “medio” del Concepto constituye un lugar de paso en el camino dialéctico hacia la resolución. Lo mismo resulta aplicable a la Esencia, que Hegel califica de «esfera de mediación»: ella es ciertamente el “medio” de la *WdL*, pero si algo demuestra el decurso del “medio” a lo largo del Concepto es que éste no debe ser interpretado como un “lugar central”, sino sólo como un “lugar de paso”. Se colige de ahí que la Esencia se disuelve en el tránsito al Concepto, y que si la reflexión ha de tener alguna vigencia más allá de esa esfera ello sólo puede ser *en un sentido diferente* del que tenía en ella. Se requiere, por tanto, un “enfoque *tópico*” capaz de diferenciar la especificidad de la reflexión en el Concepto, distinguiéndola de aquella otra que la mayoría de los intérpretes, anclados al postulado de la centralidad de la Esencia, elevan al estatuto de concepto y método transversal para la entera Lógica. La necesidad de un enfoque como éste es el asunto al que dedicamos el segundo capítulo de esta tercera parte [C: II], que concebimos como un *inciso metodológico* en el argumento acerca del medio recién resumido (el cual, como ha quedado indicado, abre y cierra esta parte). Sugeriremos ahí que lo que la mayoría de los intérpretes elevan al plano metódico de la transversalidad es, en realidad, *un muy determinado concepto de reflexión*, cuya vigencia se reduce a *una determinada esfera de la WdL*. Me refiero, en efecto, a la reflexión característica de la Esencia, cuya diferencia estructural (tan cara a los defensores de Hegel por su supuesto potencial crítico desmistificador) no sería en realidad nada propiamente reflexivo, sino la marca de nacimiento de la Esencia (el “desdoblamiento de la Esencia”), destinada a desaparecer, por lo demás, en el tránsito al Concepto.

La vigencia de este desdoblamiento de la Esencia *también* en la Lógica Subjetiva es, sin embargo, lo que las apologías postmetafísicas de Hegel han creído identificar en el elenco de dualidades, triplicidades e incluso cuadruplicidades que ciertamente estructuran la esfera del Concepto, y que son interpretados sistemáticamente como “*heridas*” de la Esencia en la piel del Concepto. Pero, como mostraremos en el tercer capítulo, todas estas heridas acaban *cicatrizando* en la identidad y el “cierre” (o “conclusión”) de la Idea [C: III.1]. El resultado de estas pesquisas parece entonces desembocar en una nefasta conformidad con la lectura heideggeriana de Hegel, que daría argumentos adicionales a las críticas postmetafísicas de su filosofía como un pensamiento de la clausura de la

diferencia. Ahora bien, todo depende (pensamos) del modo como se entienda la referencia hegeliana al “cierre” y el sentido de la metáfora del círculo en este contexto. Nuestra propuesta es un análisis del **círculo** hegeliano basado en la diferencia “centro-periferia”, que debe permitir contrarrestar las “deconstrucciones postmetafísicas de la circularidad” (como nos gustaría denominarlas) [C: III.2]. A la luz de este análisis, la metáfora del círculo resulta ser más bien la metáfora del *centro vacío* del círculo, es decir, una aproximación o introducción, que ayudaría a pensar mediante una analogía geométrica, el modo como el “medio” técnico de la teleología no queda simplemente cancelado en su *Aufhebung* en la Idea (es decir, en la Vida), sino también conservado, precisamente como algo carente de masa y densidad (propia de la centralidad), pero no por ello de su función de medio como tal, manteniendo así su diferencia con lo mediado (la periferia del círculo) [C: III.3].

Se vislumbra así una nueva forma de la diferencia, específica del Concepto, que todavía debe ser elucidada con los recursos propios de esa esfera; la metáfora geométrica del **círculo** aparece, es cierto, en algunos pasajes decisivos de la Idea, pero no de forma temática y desde luego sin incidir expresamente en la diferencia “centro-periferia”. Una expresión propiamente lógica (no metafórica) del centro asumido del Concepto la encontramos en la enigmática grafía del **guion** que se inmiscuye en la fórmula “Sujeto-Objeto” (con la que Hegel se refiere al “juicio de la Idea”). Pero la opacidad de esta grafía tampoco resulta del todo adecuada para expresar la vaciedad de un medio que (a la manera del centro del círculo) debe garantizar el cierre y la mediación de los extremos. Todo ocurre como si la adecuada expresión de esta mediación requiriese, ciertamente, metáforas, pero metáforas de muy distinta naturaleza. Y, en efecto, este es el momento de volverse a una metáfora que recupera el enfoque óptico de la reflexión: la metáfora de la **transparencia** que atraviesa la “doctrina del Concepto”, apareciendo en sus momentos decisivos.

#### D.

Dicha metáfora es tomada (del texto mismo de Hegel) y desarrollada, en nuestra lectura de la sección dedicada a la Idea, como un intento de superación de la opacidad intrínseca a la escritura lógica, pero también como la clave para solventar la principal dificultad con la que el estudio de la reflexión se topa en la esfera del Concepto. Ciertamente, esta esfera es el lugar sistemático de emergencia del *juicio*, categoría cuya *precomprensión* es necesaria para la inteligibilidad del concepto de reflexión en la Esencia, y cuya ausencia en la Doctrina de la Esencia consideramos implícitamente suplida mediante el recurso a claves ópticas, presentes en ese lugar (claves que por nuestra parte desarrollamos en A: III). Pero en la esfera del Concepto desaparecen justamente las menciones (temáticas) del concepto de la *reflexión*, que constituye nuestro objeto de estudio. No es sólo que no haya en el ámbito del Concepto una categoría que ostente ese nombre, sino que la palabra pasa a ser

utilizada en un sentido puramente adjetivo<sup>80</sup>. El significante que había protagonizado el decurso de la Esencia pasa así a un segundo plano. Ahora bien, no lo hace sin dejar, a su vez, también en el nivel del significante, un rastro óptico, un reguero de luz, cuya pista nos proporciona, según creemos, el hilo conductor para determinar un concepto de reflexión propio de la Idea.

Me refiero al hilo conductor de la **transparencia**, cuyo estudio desarrollaremos a lo largo de la cuarta parte de este estudio [D]. Empezaremos analizando ahí las menciones hegelianas de la transparencia que se suceden a lo largo de la sección dedicada a la Idea, distinguiendo en un primer momento las que se refieren a (lo que nosotros denominaremos) la “mala transparencia” [D: I], y deteniéndonos, en un segundo momento, en menciones que sugieren una (digamos) “transparencia buena”, como lo hace muy especialmente la fórmula “la transparencia de lo finito” [D: II]. Apoyándonos en esta expresión hegeliana, trataremos de mostrar cómo el medio del Concepto es ciertamente *pulido* por el paso de la luz lógica (y despojado así de su densidad y centralidad), pero nunca hasta el punto de sobrepasar el límite de la transparencia (que, sin duda, lo invisibiliza), es decir, nunca hasta quedar suprimido. Sostendremos, pues, que la metáfora de la transparencia interviene en la esfera de la Idea para designar la asunción del medio del Concepto, pero en modo alguno su cancelación. El medio permanece como aquello que obliga a mirar la luz a través del *velo* de la finitud, y que impide por tanto la contemplación directa de la pura luz. Especialmente ilustrativo a este respecto consideraremos el tratamiento hegeliano de la luz desarrollado en el marco de la “Filosofía de la naturaleza”, donde el medio transparente aparece bajo la forma del *crystal* (§§ 275-277, 317-318).

Estas indagaciones acerca del cristal y la transparencia nos permitirán esbozar, por fin, la “tópica (óptica) de la reflexión” cuya necesidad fue justificada en la tercera parte de este estudio [C: II], pero que sólo puede completarse (y explicitarse en todo su alcance) en esta cuarta parte. El resultado es una reconsideración de la entera Lógica como una tópica basada en cuatro lugares estructurales, en los que se fundamenta también (y de los que intenta hacerse cargo) la división general de este trabajo, tal y como queda sugerido en los subtítulos “ópticos” de cada una de sus cuatro partes. La primera [A] lleva por subtítulo “**la oscura luz del Ser**” y se basa en el principio fundamental de la geometría óptica referido a la trayectoria rectilínea de la luz, que declara la imposibilidad de toda autoiluminación o curvatura de la luz. El subtítulo de la segunda parte [B] reza “**el opaco espejo de la Esencia**” y su cometido es presentar el “desdoblamiento” característico de la Esencia como un resultado de la reflexión de la luz que incide en los cuerpos opacos. La tercera parte [C], titulada como “**el transparente cristal del Concepto**”, presenta el tránsito al Concepto como el intento (de la luz misma) de atravesar la superficie opaca del espejo; lo que ópticamente puede ser definido como el intento de transformar esa opacidad en la transparencia del cristal. Una transformación como ésta es, sin embargo, algo que sólo podrá llevarse a efecto en el ámbito de la Idea: el análisis de la tercera parte muestra cómo

---

<sup>80</sup> Especialmente ilustrativo al respecto es el caso de la categoría que Hegel denomina “juicio de reflexión”. En ella debería haberse producido el alineamiento esperado de juicio y reflexión. Pero Hegel sólo ve en ella una figura más de la predicación.

la luz de lo lógico penetra ciertamente en el cristal del Concepto, pero también cómo ésta queda retenida en la negrura de su centro, siendo incapaz de atravesarlo por completo. En relación con la opacidad de la Esencia, el cristal del Concepto es ciertamente transparente, pero en relación con la transparencia más depurada de la Idea es solamente semitransparente o negro (pues “negro” es, en efecto, lo que absorbe la luz).

Hablaremos en este sentido de la negrura del Concepto, y contraponemos a ella “**la noche clara de la Idea**”, que es, en efecto, el subtítulo de la cuarta parte [D]. La metáfora de la noche aparece aquí como una representación de la oscuridad que deja pasar la luz a su través, y que se contrapone, pues, tanto a la semitransparencia (“fotófila”) de la negrura, como a la opacidad (“fotófoba”) de la Esencia. La imagería de la noche se presenta, frente a aquella opacidad del espejo y esta negrura del cristal, como la *representación* de la “verdadera transparencia”. Por determinar queda, sin embargo, la diferencia entre lo que empezamos denominando la “mala transparencia” y esta transparencia de la Idea: la diferencia entre lo que (siguiendo de momento con este último giro en el régimen de metáforas) denominaremos ahora la **oscura noche de la Sustancia**, cuyo movimiento es comparable al de las tinieblas del abismo que se retiran ante la llegada de la luz para dejarla pasar a su través, y la **clara noche de la Idea**, que no se retira ante la irradiación del astro, ni se limita a transmitir esa irradiación a su través, sino que, *como el claro del bosque*, hace posible la manifestación de la luz misma, la deja comparecer *como tal* [D: I]. Y esa misma diferencia es lo que trataremos de perfilar todavía en el capítulo siguiente, no ya mediante esta tópica nocturna, sino mediante lo que se presenta ya *propiamente* como un doble enfoque de la transparencia: el de la “**lente**” y el de la “**gema**”. El modelo de la lente está centrado en el efecto (distorsionador) que el cristal produce en la (trayectoria de la) luz; en cambio, el modelo de la gema nos hace parar mientes en la existencia de un efecto (apofántico) que la luz misma provoca en el medio cristalino: la gema, por así decirlo, vibra con el paso de la luz [D: II].

Éste último enfoque se corresponde con lo que ópticamente se conoce como “difracción” de la luz blanca, y su interés para la Lógica reside en su capacidad para elevar la luz a la manifestación sin perturbar su trayectoria ni producir en ella afección de ningún tipo. El resultado es la manifestación de la pura luz que no es nada distinto de su propio brillo y su propia *belleza*, y que debe ser entendida como el peculiar modo de presencia de la reflexión en el “lugar” del Concepto: la luz *se refleja* en el espejo de la Esencia, pero *brilla* en el cristal del Concepto. Conviene destacar que lo que en el tránsito de una esfera a otra ha cambiado no es la naturaleza de la luz (ésta es siempre y en todo momento la luz de lo lógico), sino el medio a través del cual lo lógico como tal se eleva a la manifestación. Y es que si algo se impone al lector de la *Ciencia de la Lógica* es la consideración de que, de manera análoga a como la luz misma necesita para poder ser vista (ella, que es condición del acto de la vista y de lo visible) de un medio adecuado a su manifestación, y a falta de ese medio sencillamente nos deslumbra y nos ciega, también la pura luz de lo lógico necesita del entero régimen de mediaciones que la Idea concentra máximamente. Una cosa es, en efecto, que la luz no sea nada distinto de su manifestación (como ciertamente

ocurre en el brillo del Concepto), y otra muy distinta que la luz se eleve por sí misma a la manifestación (como ocurre más bien en el cegador destello del Ser).

Y ésta es, en efecto, la diferencia que hemos creído conveniente perfilar al final de esta cuarta parte, ayudándonos del tratamiento hegeliano de la *belleza*, lo que nos ha llevado a hacer una breve incursión en las *Lecciones de Estética* de Hegel [D: III]. Trataremos de mostrar cómo la transparencia del Concepto no sólo resulta perfectamente reconocible en el medio del arte, sino que aparece ahí como lo abierto del claro. Analizaremos en este sentido la secuencia “piedra”-“color”-“sonido”-“palabra” que resume el decurso de este medio desde su punto de partida en la arquitectura hasta la poesía, y que interpretaremos como un proceso en el que la luz va penetrando en la materia del arte hasta volverla transparente. Especialmente ilustrativo a este respecto resultará el momento del color, que Hegel concibe como “luz en la materia”. Permanece sin embargo la duda acerca de si en el decurso ulterior hacia la música y la poesía no acaba dando el paso hacia una cancelación del medio material: la materia persevera todavía en la música como vibración, como sonido, pero el sonido deja de ser lo fundamental en la palabra, que no depende ya de ese soporte material. Todo transcurre, en efecto, como si la luz hubiera penetrado en la materia vulnerando el límite de la transparencia, destruyendo así el velo de la finitud en favor de la contemplación de la pura luz.

Frente a esta apariencia (a la que habrían sucumbido autores como H.-G. Gadamer, J. Hyppolite, E. Bloch) trataremos de poner de manifiesto que la luz de lo bello no erosiona el medio del arte más allá del límite de la transparencia, sino únicamente más allá de su carácter material, el cual no debe ser confundido con el medio, pues es precisamente allí donde el medio es despojado de toda materia donde se despeja y se evidencia máximamente como claro. En este preciso sentido, cabe decir que el medio de la arquitectura no es la “piedra”, sino el “lugar”; la piedra es tan sólo, si se quiere, el carácter material de ese medio. Lo mismo puede decirse del resto de las artes plásticas, cuyo medio no es el “mármol” o el “color”, sino lo abierto de “ojo” (en la escultura) y de la “mirada” (en el caso de la pintura); y también de la música y la poesía, cuyo medio no es tanto el “sonido”, como la “escucha”. La secuencia “lugar”-“mirada”-“escucha” desplazará así a la primera, centrada en la materialidad del arte. Por lo que a las artes plásticas se refiere, concretaremos esta secuencia mediante la tópica: “ventana”-“ojo”-“mirada” [D: III.3]<sup>81</sup>.

\*

Pensamos que una secuencia como ésta pone de manifiesto no sólo la irreductible presencia del medio en el tratamiento hegeliano de la Belleza, sino también y, sobre todo, *el carácter de ese medio como claro*. Ésta debe ser, en efecto, la más precisa

---

<sup>81</sup> Su vigencia en la estética hegeliana pone de manifiesto lo que venimos mostrando a lo largo de esta cuarta parte, y sobre lo que incidiremos muy especialmente en este tercer capítulo, a saber: la irreductible diferencia y, a la vez, copertenencia de la claridad (el medio) y la luz, que podemos expresar mediante una paráfrasis del conocido adagio kantiano: la luz es ciega sin el medio [D: III.1], el medio es vacío sin la luz [D: III.2].

determinación para lo que en la esfera de la Idea lógica aparecía como transparencia. Y tal es, ciertamente, el resultado de nuestra investigación en su cuarta parte. Ahora bien, lo que esa transparencia de la Idea y esta claridad de la Belleza revelan entonces no es sólo la presencia en la filosofía de Hegel (en los momentos culminantes al menos de la Idea *lógica* y del Espíritu absoluto) de un peculiar tipo de reflexión (acaso susceptible de ser enlazada con el concepto de la reflexión pura liberado en la Analítica de la Belleza, en la *Crítica del Juicio* Estético de Kant), muy diferente de aquella autoiluminación de la reflexión absoluta que Heidegger proyecta en ese lugar (en el lugar del Concepto). Estamos, sobre todo, ante claves de un *enfoque óptico general* de la reflexión que conduce el desarrollo lógico de la Idea (vale decir: la exposición de la Razón) al confín en que se descubre, operando efectivamente (bajo un nombre heredado de la tradición metafísica), el concepto heideggeriano del “Claro” (*Lichtung*). Somos conscientes de que Heidegger forja este concepto contra toda idea de reflexión absoluta o autoiluminación. Pero para nosotros no se trata tanto de impugnar esta contraposición, cuanto precisamente la interpretación heideggeriana del concepto hegeliano de reflexión como autoiluminación. Pensamos, por lo demás, que ello no debe significar necesariamente una impugnación de la reflexión hegeliana como “reflexión absoluta” (el propio Hegel usa esta expresión), sino más bien del modo como Heidegger ha interpretado esta “reflexión absoluta” y, con ella, el concepto mismo de *Absoluto* en Hegel. Por eso, la principal conclusión de todo este trabajo ha de adoptar la forma de contribución a *una reconstrucción no onto-teológica del concepto hegeliano de Absoluto*.

Satisfacemos con ello la imagen de un Hegel precursor de la «verdadera crítica de la metafísica» de la que se reclaman sus herederos “postmetafísicos”, pero no sin hacer justicia a la vez a la pretensión hegeliana de fundar (en la *WdL*) la «metafísica propiamente dicha». Somos conscientes de que esta última fórmula programática de la *WdL* va a la contra de la “tendencia *desontologizadora*” emprendida por la mayoría de esos “partidarios” (Th.W. Adorno, J.-P. Sartre, J. Lacan, S. Zizek, *et. al.*), que no han encontrado otra manera de evadir el diagnóstico heideggeriano de la filosofía de Hegel que renunciar a esta faceta (ciertamente fundamental) de su filosofía. Pensamos, sin embargo, que los intérpretes no pueden adoptar esta estrategia de “desontologización” sin contraer a la vez una complicidad de principio con el diagnóstico heideggeriano de la filosofía de Hegel (o de parte de esa filosofía) como onto-teología, regalando así un valioso terreno a sus críticos. Al reivindicar la esfera del Concepto, el concepto de Absoluto y el programa hegeliano de la Lógica como “metafísica propiamente dicha” (los tres grandes estigmas del hegelianismo que sus apologetas contemporáneos tienden a ocultar con vergüenza), lo que nosotros pretendemos es justamente encarar el diagnóstico heideggeriano de la “metafísica hegeliana” como onto-teología, replanteando las *condiciones de aceptabilidad de toda metafísica como onto-teología y de la filosofía de Hegel como culminación onto-teo-ego-lógica de la misma*.

El mencionado diagnóstico heideggeriano expresa una clara voluntad de demarcación con Hegel en al menos tres frentes: onto-lógico, teo-lógico y ego-lógico, que serán objeto de consideración crítica en la conclusión de este estudio. La reconstrucción no

onto-teológica del concepto hegeliano de Absoluto desarrollada en la conclusión proporciona la base de un concepto de “Sujeto” difícilmente clasificable bajo la interpretación heideggeriana de la autoconciencia y la autocerteza modernas. Si cupiera encontrar parangón en la filosofía de Heidegger para este concepto de Absoluto, éste no sería lo que Heidegger llama “Sujeto”, ni tampoco “Absoluto”, sino más bien “Finitud” [Concl. 1]. Una plena identificación entre ambos conceptos es, sin embargo, algo que trataremos de evitar en un segundo momento: aunque equivalentes, “Finitud” y “Absoluto” son epítomes de dos maneras de decir el ser, de dos regímenes del discurso filosófico [Concl. 2]; ambos “discursos del ser” se entrelazan en la filosofía de Hegel [Concl. 3], precisamente de un modo parecido a como *onto*-logía y *teo*-logía se entrelazan en la historia de la metafísica: si, de un lado, el discurso *onto*-lógico de la Finitud no deja de verse remitido a un absoluto inalcanzable, de otro, el discurso *teo*-lógico del Absoluto se ve constantemente abocado al naufragio en el límite de la finitud. Esbozaremos así una onto-teo-logía diferente de aquella que Heidegger interpreta como discurso de ser del ente y del ente todo, la cual conducirá finalmente a replantear la interpretación del hilo conductor *lógico* que Heidegger cree reconocer en la historia de la *onto-logia* [Ap. 1], replanteando con ello también la interpretación heideggeriana de la *dia-léctica* hegeliana [Ap. 2]. Estas consideraciones finales en torno a la especificidad del *discurso* hegeliano y del *lenguaje* de la metafísica nos permitirán precisar, por último, el concepto de “lo postmetafísico” al que venimos apuntando desde el comienzo mismo de esta tesis [Ap. 3].





# PRIMERA PARTE

## Elucidación de la reflexión como “eje” de la controversia postmetafísica con Hegel y justificación de la Esencia como “escenario” en el que ésta debe ser planteada

### (La oscura luz del Ser)

«Es verdad que se representa *también* al ser, de algún modo, bajo la imagen de la luz pura, como la claridad de un ver no enturbiado, mientras que la nada se representa como la noche pura, remitiendo la diferencia entre ellos a esa diversidad sensible, bien notoria. Pero de hecho, si este ver es representado más exactamente, *se concibe* entonces fácilmente que en la claridad absoluta se ve tanto y tan poco como en las tinieblas absolutas, y que una forma de ver es tan buena como la otra: ver puro, ver nada. Luz pura y tinieblas puras son dos vacuidades, que son lo mismo. Sola y primeramente en la luz determinada —y la luz viene a ser determinada por las tinieblas—, o sea en la luz enturbiada, así como sola y primeramente en las tinieblas determinadas —y las tinieblas vienen a ser determinadas por la luz—, o sea en las tinieblas aclaradas, puede diferenciarse algo, porque sola y primeramente la luz enturbiada y las tinieblas aclaradas tienen la diferencia en ellas mismas y, con ello, son ser determinado, estar.»

HEGEL, G.W.F. *WW 5, WdL (I)*, s. 96 / (I), p. 232

En la introducción de este estudio hemos concretado la cuestión “Hegel y el problema de la metafísica” como una pregunta acerca de las condiciones de aceptabilidad del diagnóstico heideggeriano de la filosofía de Hegel como “consumación onto-teológica” de la metafísica. Pensamos que una pregunta como ésta sigue resultando acuciante en nuestros días, habida cuenta de la influencia que la interpretación heideggeriana sigue teniendo en el ámbito de las lecturas sobre Hegel: sus efectos resultan visibles, no sólo entre los seguidores de Heidegger, sino también (aunque indirectamente) entre los

partidarios de Hegel que, en el intento de sacudirse el yugo de la onto-teología, no han dudado en difundir la imagen de un Hegel crítico de la metafísica e incluso “antimetafísico”. La constante afluencia de este tipo de interpretaciones en el ámbito de los estudios sobre Hegel demuestra que la filosofía de Heidegger sigue siendo, a día de hoy, la “bestia negra” del hegelianismo postmetafísico. Ningún estudio que aspire a rehabilitar la figura de Hegel en el ámbito del pensamiento postmetafísico puede eludir el duelo con esa “bestia”.

He ahí la razón de que nuestro estudio comience con un análisis del comentario heideggeriano de la *PhG*. La idea es señalar los escollos que éste va encontrando en su travesía (en particular, en la figura de la Autoconciencia fenomenológica), dejando al descubierto los elementos sobre los que los partidarios de Hegel van a configurar su lectura alternativa. Especialmente relevante a este respecto resultará, por tanto, el examen de los límites textuales y las condiciones teóricas del trabajo de Heidegger sobre el autor [A: I.1]. Somos conscientes de que estos límites pudieron deberse en parte a los márgenes temporales dentro de los cuales Heidegger no tuvo más remedio que desarrollar su labor filosófica. Con todo, no queremos dejar de ensayar la hipótesis de que estos límites pudieran deberse también a condicionamientos de otra índole, relativos a los obstáculos que el autor habría encontrado en su comentario de la *PhG*, y que —como trataremos de mostrar a continuación— le habrían impedido adentrarse con éxito en la *Lógica*.

El análisis de estos límites textuales debe acabar proporcionando una delimitación precisa del marco metódico dentro del cual queremos restringir nuestro estudio de la filosofía de Hegel, acotándolo en un primer momento al marco teórico de la *WdL* [A: I.1], para restringirlo en un segundo momento al concepto lógico de “reflexión” [A: I.2-3]. La razón es que (como trataremos de mostrar a continuación) la reflexión está detrás de los límites del estudio heideggeriano de la *PhG*. Su presencia en el corazón de la *WdL* supone el retorno del mismo tipo de dificultad que habría obligado a Heidegger a recurrir a la utilización *ad hoc* de diferentes modelos interpretativos, dirigidos todo ellos a mostrar el carácter asumido de la diferencia y la consiguiente prevalencia de la identidad. El resultado será un concepto de reflexión basado en el mismo primado de la identidad y de la autorreferencia que había determinado también el análisis heideggeriano de la Autoconciencia fenomenológica. La solidez de esta lectura será analizada al final de este primer capítulo [A: I.3a], donde el análisis de esta figura debe permitirnos suplir la falta de referencias explícitas por parte de Heidegger a la *Lógica* y a la categoría lógica de la reflexión.

El resultado será una reconstrucción de los presupuestos teóricos que subyacen a la interpretación heideggeriana de la “reflexión absoluta”, que deberá ser puesta a prueba en el texto de Hegel. Intentaremos un primer acercamiento a este texto en el apartado siguiente [A: I.3b], donde analizaremos la presencia de la diferencia en el concepto hegeliano de la reflexión. Nos limitaremos a hacer para ello un somero análisis del tratamiento hegeliano de este concepto a lo largo del periodo que va desde la redacción del *DS* hasta la *WdL*, que nos permitirá atisbar un concepto integral de reflexión, [i]

difícilmente asimilable a la cancelación de la diferencia y al consiguiente primado de la identidad que Heidegger hace valer en su comentario, [ii] pero tampoco al primado contrapuesto de la diferencia que los defensores de Hegel contraponen a la interpretación heideggeriana.

El objetivo del siguiente capítulo [A: II] será, por tanto, comprender la unidad que vincula ambos momentos contrapuestos en el seno de una misma estructura reflexiva. Ello nos llevará, en un primer momento, a perseguir el fundamento de esta unidad en el ámbito del idealismo alemán, en la polémica en torno al fundamento de la filosofía trascendental que ahí se libra entre las filosofías de Kant, Fichte y Hölderlin [A: II.1a], así como también en el ámbito del hegelianismo, donde el desacuerdo en torno a la reflexión articulará la polémica entre lecturas metafísicas y antimetafísicas [A: II.1b]. En un segundo momento, buscaremos la unidad en cuestión en las profundidades de la *WdL*, más concretamente en las aguas de “Doctrina del juicio” [A: II.2a]. La categoría del “juicio de necesidad” aparece ahí como una valiosa clave para comprender la unidad estructura que vincula los momentos contrapuestos de la reflexión y que apunta a la “Doctrina de la Esencia” como lugar y sede de esa unidad [A: II.2b]. Especialmente significativo a este respecto resultará el hecho de que Hegel haya concebido la Esencia como el lugar lógico de la categoría de reflexión. Ello debería bastar para justificar la elección de la Esencia como escenario en el que analizar la controversia con Hegel en torno a la reflexión [B], pero no abordaremos el estudio de esta parte central de la *WdL* sin elucidar primeramente la pertinencia del gesto metódico hegeliano que ubica el análisis de esta categoría precisamente en la Esencia.

La pertinencia de este gesto metódico encontrará cierta justificación en la doctrina hegeliana del juicio, pero sólo al precio de conducirnos más allá de la esfera de la Esencia y del conjunto de la “Lógica objetiva”, hacia la esfera de la “Lógica subjetiva”. Pareciera, en efecto, como si con el análisis de la predicación esencial hubiéramos intentado una incursión anticipada en la temática de la tercera parte de este estudio, centrada en la “Doctrina del Concepto” [C], pero lo que frente a esta primera impresión resulta preciso aclarar es que esta incursión en el juicio no pretende propiciar (todavía) un progreso hacia el Concepto, sino un regreso a la Esencia. Ello parece violentar, ciertamente, la función sistemática que Hegel otorga a esta pieza clave de la *WdL*: situada en el lugar central del “Concepto subjetivo”, la “Doctrina del juicio” es concebida por Hegel como un tránsito hacia el silogismo, cuya estructura debe regir el conjunto de la “Lógica subjetiva”. En este preciso sentido, el juicio debe ser considerado como el umbral, la puerta de acceso al interior del Concepto. Pero lo que en este punto es preciso recordar es que, como las puertas de Jano, los umbrales separan siempre dos lados, y que el mismo umbral del juicio permite tanto avanzar como retroceder en el camino lógico.

Así las cosas, la doctrina hegeliana del juicio debe ser considerada, ciertamente, como un lugar de tránsito hacia el Concepto, pero también como un lugar que mantiene y conserva el resultado más acabado de la Esencia. En particular, pensamos que lo que en la estructura del juicio aparece como “cópula” debe ser considerado como la marca indeleble de la Esencia en el juicio. El papel unitivo y de “medio” (sin precedentes al nivel de la

Esencia) que ésta desempeña en la estructura del juicio justifica sin lugar a dudas el lugar sistemático que Hegel le otorga como categoría del Concepto, pero el hecho de que todavía se trate de un medio opaco e inconsciente (exento de la transparencia y determinación propia del Concepto), debe ser interpretado como una pervivencia de la Esencia en ese lugar. Máxime por cuanto que esta opacidad se traduce en la exposición hegeliana del juicio en la incapacidad de la cópula para poner la unidad exigida por el Concepto; la incapacidad, en definitiva, de ejercer la función de “medio” que justifica su inserción en el Concepto.

La misma incapacidad de la cópula es, por lo demás, lo que se hace visible en cada una de las figuras de la predicación, que Hegel concibe y expone como las diferentes maneras en que tiene lugar el desajuste entre los extremos del juicio (entre la singularidad del sujeto y la universalidad del predicado). Esto es lo que trataremos de analizar al final del segundo capítulo [A: II.3], al hilo de la “paradoja de la predicación”. Mostraremos ahí cómo ésta se reproduce en cada una de las figuras de la predicación, incluso ahí donde lo que tiene lugar es la “predicación esencial”. Pretendemos mostrar con ello la inserción de la reflexión en la Esencia, así como la pertinencia de plantear la controversia postmetafísica con Hegel en torno a ella en ese lugar. Pero una conclusión como ésta debe enfrentarse todavía a la circunstancia de que el juicio no sea una categoría propia de la Esencia, y que su mención en ella se reduce al breve espacio de una “Observación”. La apelación al juicio nos arrastra de este modo más allá la Esencia, perdiendo de este modo su fuerza como clave de inteligibilidad de la relación que vincula a la reflexión a ese lugar. Así sería, al menos, de no haber verdaderamente en la inmanencia de la Esencia claves para comprender la inserción de la reflexión en ese lugar.

Pues bien, estas claves son lo que buscaremos en el capítulo siguiente [A: III], al hilo de lo que denominaremos el “enfoque óptico” de la reflexión. Recuperamos con ello una idea sugerida por Heidegger (y posteriormente desarrollada por Gadamer) contra el concepto tradicional de reflexión (regido por el primado de la identidad) y contra sus estribaciones en la filosofía de Hegel, pero lo hacemos precisamente con la intención de mostrar su rendimiento de cara a elucidar el tratamiento específicamente hegeliano de este concepto y su inserción en la Esencia. El objetivo de este capítulo es, por tanto, mostrar que la clave de la inserción de la reflexión en este lugar no es lógica, sino *óptica*, y que no reside tanto en el juicio, cuanto en la *implicaciones ópticas* inherentes a esta categoría.

Con esta intención, analizaremos en un primer momento el significado óptico de la palabra “reflexión” [A: III.1]. Nos basaremos para ello en algunas nociones elementales de geometría óptica (como son: la naturaleza rectilínea de la luz, los fenómenos ópticos de la dispersión, la reflexión de la luz, el cromatismo, etc.), pero también en determinadas consideraciones filosóficas acerca de la luz, provenientes de autores representativos de la tradición filosófica, en los que cabe reconocer un enfoque sorprendentemente afín a los postulados de la geometría óptica. En el marco de estos análisis abordaremos el enfoque hegeliano de la luz, cuyos lineamientos extraeremos de pasajes que no se refieren expresamente al marco específico de la Esencia, ni proceden tampoco en su mayor parte

de la *WdL*, pero que contribuyen a pesar de todo de manera decisiva (tal es al menos nuestra hipótesis) a elucidar, no sólo las menciones (ciertamente dispersas) a la luz presentes en la Esencia, sino la resonancia óptica de los conceptos que ahí aparecen.

Este es el caso del concepto de “reflexión”, cuya resonancia óptica invade el ámbito de la Esencia, ofreciéndonos con ello un hilo conductor alternativo al juicio para una justificación inmanente de su inserción en la Esencia. Ello exigirá mostrar la vigencia del enfoque óptico más allá de la luz propia de la visión y de la percepción sensible que ha acaparado la atención tanto de la ciencia óptica como de la filosofía. Trataremos de evidenciar con ello en el siguiente apartado [A: III.2] la rentabilidad que, en relación con el género de luz intelectual propio de la *WdL* podría tener el enfoque óptico comúnmente aplicado al fenómeno sensible de la luz. Ello debe permitirnos, a la postre, dar una caracterización óptica del concepto de “esencia”. Esto es lo que intentaremos en el apartado siguiente [A: III.3], a partir del fenómeno óptico de la opacidad y de la óptica del espejo, que debe permitirnos comprender el modo *óptico* como la categoría de reflexión se inserta en el marco *lógico* de la Esencia. El resultado será un concepto de esencia definido a partir de lo que caracterizaremos como una suerte de “opacidad inteligible”, afín al enfoque rectilíneo (oscuro, ciego) de la luz y, por lo tanto, contrapuesta a la curvatura de la luz y la autorreferencia de la autoiluminación que Heidegger utiliza para describir el concepto hegeliano de la reflexión absoluta.

## I. LA REFLEXIÓN COMO EJE DE LA CONTROVERSIA POSTMETAFÍSICA CON HEGEL

El concepto de reflexión es la “manzana de la discordia” del hegelianismo postmetafísico. De una u otra manera, este concepto aparece en el centro de todas las disputas en torno a Hegel: de un lado, los críticos de Hegel han visto en la reflexión la marca inequívoca de la metafísica en la filosofía de Hegel; mientras que de otro, los defensores han reivindicado el carácter crítico de este concepto, llegando incluso a ensalzar su potencial antimetafísico. La razón de este diferente diagnóstico es un desacuerdo de fondo en torno al significado del concepto hegeliano de reflexión. Por decirlo en los términos esquemáticos de la introducción, los críticos de Hegel interpretan (generalmente) el concepto de reflexión desde el primado de la identidad (que adopta las formas reflexivas de la autorreferencia y de la diferencia asumida); mientras que los defensores ven en ella el primado contrapuesto de la diferencia (que se impone en ámbito de hegelianismo postmetafísico bajo las forma reflexiva de la referencia negativa a sí y el desgarramiento que subyace a toda forma autorreferencia). Sobre ello nos ocuparemos con relativo detalle en la segunda parte de este estudio [B: I].

Por ahora nos interesa comprender cómo el concepto de reflexión puede admitir lecturas tan dispares, y cómo dichas lecturas pueden encontrar puntos de apoyo en un *corpus* tan unitario y en una arquitectura tan sistemática como la de Hegel. Para ello, analizaremos a continuación las estrategias lectoras seguidas por cada uno de estos puntos de vista, tomando como punto de referencia la interpretación heideggeriana de la *PhG*. La razón es que la lectura heideggeriana incide sobre los lugares del texto hegeliano que van a ser repetidamente visitados por los críticos de Hegel, pero también y, sobre todo, porque tropieza —tal es al menos nuestra hipótesis— con los escollos que van a permitir a los defensores de Hegel plantar cara a la interpretación heideggeriana; todo transcurre, en efecto, como si esos escollos revelasen los bastiones en los que van a ir atrincherándose los defensores de Hegel para contrarrestar los efectos de esa lectura y sus ramificaciones.

Esta es, por lo demás, la razón de que ambos bandos lleguen a trazar interpretaciones de la filosofía de Hegel, no sólo contrapuestas, sino también complementarias, al menos por lo que respecta al itinerario que ambas recorren en el texto de Hegel. Por lo que al ámbito de la *PhG* se refiere, el comentario heideggeriano se apoya en la figura fenomenológica de la Autoconciencia (que debe salvar el escollo de la diferencia que acompaña a la figura de la Conciencia), así como en el tránsito a la figura de la Razón (que debe salvar la emergencia de ese mismo escollo en la Conciencia desdichada). El escollo de la Conciencia desdichada constituye, sin embargo, el núcleo de la interpretación que los partidarios de Hegel van a dirigir contra los resultados de la interpretación heideggeriana, y ello hasta el punto de que debe ser considerada como el centro hermenéutico del hegelianismo postmetafísico.

Una situación parecida encontramos en el ámbito de la *WdL*, sólo que articulada esta vez en torno a la diferencia propia del concepto de reflexión. La centralidad

fenomenológica de la Conciencia desdichada reaparece ahí bajo la forma de la Esencia, que evidenciaremos a su vez como el lugar del desgarramiento y el desdoblamiento de la reflexión. También el tránsito fenomenológico a la Razón reaparece ahí bajo la forma del tránsito lógico al Concepto, que es entendido por los críticos heideggerianos de Hegel como el lugar de la autosupresión de la reflexión. Sobre ello hablaremos detenidamente en la tercera parte de este estudio [C: I-II]. Por el momento se trata únicamente de constatar el modo como esta alternativa en torno a la reflexión se prefigura en la lectura heideggeriana de Hegel.

### **1. Hipótesis preliminar acerca de los límites textuales de la interpretación heideggeriana de Hegel: La *WdL* como marco teórico de la controversia de Heidegger con Hegel**

Encontramos una primera indicación importante a este respecto en los límites textuales del trabajo de Heidegger sobre Hegel, que se restringe prácticamente al estudio de la *PhG*. Testimonio de esta ocupación son el curso de los años 1930/31 sobre la *Fenomenología del Espíritu* y el ensayo “Hegels Begriff der Erfahrung” (1942/43), que reúne y desarrolla el contenido de algunos seminarios desarrollados entre 1941-43 en los que Heidegger parecía haber iniciado un estudio del “Prólogo” y de la “Introducción” de la *PhG*.

Frente al carácter relativamente sistemático y detallado de esta ocupación llama la atención el carácter superficial y fragmentario del estudio heideggeriano de la *WdL*. Entre 1939 y 1940, Heidegger parece haber comenzado un cierto estudio de la obra, y una confrontación de la misma con su propio pensar del “Acontecimiento” (*Ereignis*), es decir, con el programa filosófico de la “Historia del ser”. Así lo testimonian los fragmentos de 1938/39 y 1941 recogidos bajo el título “Hegel. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität”, en el tomo 68 de la *GA*, cuyo punto de llegada es la publicación de 1957, *Identität und Differenz*, en la que se reúnen las conferencias sobre el principio de identidad y la constitución onto-teológica de la metafísica, la cual asume expresamente la forma de una discusión con Hegel. A estas publicaciones hay que añadir la conferencia de 1958 titulada “Hegel y los griegos”, recogida en el volumen 9 de la *GA* bajo el epígrafe de *Wegmarken*.

Al margen de este estudio relativamente detallado de algunos aspectos de la filosofía de Hegel (aunque restringido a tópicos muy determinados del pensamiento hegeliano), el estudio heideggeriano de la Lógica se reduce a referencias tangenciales pertenecientes a escritos cuya unidad temática no versa directamente sobre Hegel. Este es el caso de los dos *Seminarios* sobre Nietzsche (1936/39-1939/46), recogidos en el volumen 6 de la *GA*, y que está salpicado de referencias tangenciales a la Lógica de Hegel y a conceptos fundamentales de la misma como son los de “dialéctica”<sup>82</sup>, “contradicción”<sup>83</sup> o

---

<sup>82</sup> HEIDEGGER, M. *GA* 6/1, *Nietzsche* (I), s. 476 / p. 426.

<sup>83</sup> *Ibid.*, ss. 539-540 / p. 479.



“reflexión”<sup>84</sup>. A pesar del interés que estas referencias pudieran tener de cara a perfilar el puesto de la Lógica hegeliana en la historia de Ser, lo cierto es que responden a esquematizaciones demasiado simplificadoras del pensamiento de Hegel, en las que apenas cabe distinguir ya entre las filosofías de Hegel, Schelling y Fichte, quienes aparecen frecuentemente en bloque junto Kant, como eslabones de una línea de interpretación del ser como voluntad que el autor hace culminar en Nietzsche<sup>85</sup>.

Por lo demás, la referencia a la Lógica de Hegel se reduce a anotaciones fragmentarias, pertenecientes a seminarios inéditos transmitidos hasta hoy en forma de legajos<sup>86</sup>. Con el mismo grado de detalle, cabe destacar también las menciones a la proposición especulativa y a los tres momentos de lo lógico en el seminario sobre Heráclito (*Heraklit*) conducido por Heidegger y E. Fink durante los años 1966/67 en la universidad de Friburgo y recogido en el tomo 15 de la GA<sup>87</sup>; así como las múltiples menciones a la Lógica sobre temas diversos en los estudios sobre Hegel recogidas en el *Seminar in le Thor* de 1968<sup>88</sup>, publicado por primera vez en francés en 1976, reeditado con la aprobación de Heidegger en alemán en 1986 como parte del tomo 15 de la GA, y que son testimonio de hasta qué punto el diálogo con la Lógica de Hegel no dejó de estar presente en Heidegger hasta el final de su producción filosófica, a pesar de no haber llegado a constituir un objeto de un análisis detallado por parte del autor.

Este somero recuento basta para concluir que el uso heideggeriano de la *WdL* es muy limitado y se reduce a una decena de lugares comunes en cuyo examen se prescinde generalmente de toda confrontación textual detallada; este es el caso de tópicos hegelianos como: el primado del devenir como “verdad del Ser”<sup>89</sup>, el primado del Concepto como “verdad de la Esencia”<sup>90</sup>, la “identidad de ser y nada”<sup>91</sup>, la “identidad de ser y

---

<sup>84</sup> HEIDEGGER, M. GA 6/2, *Nietzsche* (II), ss. 422 ff / pp. 379 y ss.

<sup>85</sup> Cf. HEIDEGGER, M. GA 6/1, *Nietzsche* (I), ss. 31 ff / pp. 45 y ss.

<sup>86</sup> Ejemplo de estas anotaciones fragmentarias son las menciones a Hegel pertenecientes al seminario sobre Aristóteles de 1927, donde Heidegger parece analizar la dialéctica de Hegel como continuación del hilo conductor lógico establecido desde Aristóteles, en unos términos muy parecidos a los que décadas más tarde usará en su “Hegels Begriff der Erfahrung” (1942/43); las pertenecientes al seminario de los años 1955-56 que lleva por título “Zu Hegel Logik des Wesens”, centrado en el concepto de “reflexión” y cuyo punto de llegada más acabado la conferencia sobre el “principio de identidad” de 1957; así como las pertenecientes al seminario titulado “Zum Text Logik I, 54 und 63/64”, referentes al concepto hegeliano de “ser” (*das reine Sein*), cuyo punto de llegada más acabado constituiría la conferencia de 1958 titulada “Hegel y los griegos” (HEIDEGGER, M. GA 86, *Seminare: Hegel-Schelling*, pp. 3-46, 439-471, 513-515). Algo más elaboradas, aunque no mucho menos limitadas, son las menciones a la *WdL* pertenecientes a las lecciones del semestre de verano en la universalidad de Friburgo impartidas en 1929 y recogidas en el tomo 28 de la GA, donde Heidegger hace referencia a asuntos centrales como la división en “Lógica subjetiva” y “objetiva”, la Lógica como metafísica (HEIDEGGER, M. GA 28, *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, § 20, pp. 219-222) y el problema del comienzo (*Ibid.*, § 20, pp. 223-230), pero sin abordar en ningún momento una lectura detallada de estos tópicos en el texto de Hegel.

<sup>87</sup> Cf. HEIDEGGER, M. GA 15, *Heraklit*, ss. 183-187 / pp. 146-150; ss. 197-201 / pp. 157-160.

<sup>88</sup> Entre los que destacan temas como: la infinitud (ss. 209, 316 / p. [-]), la *Aufhebung* (ss. 317-318 / p. [-]), la reflexión absoluta (ss. 307, 309, 318-319, 324 / p. [-]), la proposición especulativa (s. 325 / p. [-]), el concepto de sujeto (s. 329 / p. 21) la identidad del ser y la nada (ss. 347-365 / pp. 42-63), etc.

<sup>89</sup> HEIDEGGER, M. GA 2, *Sein und Zeit*, § 82; GA 68, *Die Negativität*, ss. 16 ff / pp. 39 y ss; ss. 52 ff / pp. 111 y ss; GA 6/2, *Nietzsche* (II), ss. 11-12 / p. 20.

<sup>90</sup> HEIDEGGER, M. GA 11, *Die ontologische Versfassung der Metaphysik*, s. 54 / p. 101.

pensar”<sup>92</sup>, de entre los cuales el más importante para el planteamiento heideggeriano acaso sea el tópico de la “identidad de lógica y metafísica”<sup>93</sup>

La referencia a estos lugares comunes parte de presupuestos ciertamente plausibles, que Heidegger pone a prueba en contextos diversos de la tradición filosófica, pero cuya aplicabilidad a la *WdL* de Hegel carece de una contrastación textual sistemática y detallada. Por ejemplo: la tesis hegeliana según la cual «la lógica ocupa el lugar de la metafísica»<sup>94</sup> es interpretada por Heidegger en diálogo directo con la filosofía de Aristóteles, y puesta a prueba en el ámbito de la *PhG* (sobre todo al hilo del análisis del concepto de “dialéctica”), pero nunca en el contexto de la *WdL* como tal. Aunque de entrada pueda resultar sorprendente, lo cierto es que no hay en Heidegger un análisis detallado del concepto de “lógica” a partir de la Lógica. Lo mismo cabe decir de conceptos fundamentales de la Lógica como los de “Sujeto” (*Sujet*), “Concepto” (*Begriff*), “Idea” (*Idee*) o “reflexión” (*Reflexion*), que apenas son analizadas en el marco textual al que pertenecen, y cuyo análisis se limita a trasladar a ella las conclusiones extraídas de las filosofías de Platón y Descartes<sup>95</sup>.

A lo sumo, Heidegger analiza la sombra que estos conceptos lógicos proyectan en el marco textual de la *PhG*. Especialmente significativo a este respecto resulta la categoría de “reflexión”, cuyo análisis es asimilado sin más al de la “Autoconciencia” (*Selbstbewusstsein*) fenomenológica; así como también el concepto de “Sujeto”, que el autor analiza a la luz del conocido díptico fenomenológico según el cual lo decisivo es mostrar lo verdadero «no [sólo] como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto»<sup>96</sup>. En último término, parece como si Heidegger tratase de establecer un paralelismo entre Fenomenología y Lógica que le permitiera extrapolar los resultados del comentario de la primera a la segunda<sup>97</sup>. Se trata, en efecto, de una delicada operación cuyas dificultades metódicas Heidegger nunca llega afrontar directamente, pero cuyo esbozo programático no deja de formular en términos de lo que podría denominarse una radicalización de la lógica trascendental:

---

<sup>91</sup> HEIDEGGER, M. GA 9, *Was ist metaphysik?*, s. 17 / p. 120; GA 6/1, *Nietzsche* (I), ss. 390-391 / pp. 351-352.

<sup>92</sup> Cf. HEIDEGGER, M. GA 11, *Der Satz der Identität*, ss.36 ff / pp. 69 y ss.

<sup>93</sup> HEIDEGGER, M. GA 36, *Die Grundfrage der Philosophie*, § 19.

<sup>94</sup> Cf. *supr.* nota 37.

<sup>95</sup> HEIDEGGER, M. GA 15, *Heraklit*, s. 200 / p. 159: «Was setzt Hegels Begriff der Idee voraus? Denken Sie an Platos *idéa*. Was hat sich inzwischen der Platonischen Idee und der Idee Hegels ereignet? [...]. Die Idee wird bei Descartes zur *perceptio*. Damit wird sie vom Vorstellen des Subjekts her gesehen. Die absolute Idee Hegels ist dann das vollständige Sichwissen des absoluten Subjekts. [...]. In diesem Absoluten spricht trotz der Subjektivität immer noch Platos Gedanke der Idee, das Sichzeigen mit hinein?»

<sup>96</sup> Cf. *infr.* nota 492. Esta referencia aparece frecuentemente en la obra de Heidegger. Algunos ejemplos son las referencias que aparecen en el seminario de los años 38/39 sobre el concepto de negatividad en Hegel (GA 68, s. 12 / p. 31), en el seminario de los años 46 sobre Nietzsche (GA 6/2, s. 267 / p. 240), en el escrito de 1962 titulado *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens* (GA 14, s. 76 / p. 102), etc. Llama la atención que en ninguno de estos lugares Heidegger acometa un análisis detallado del texto de Hegel. En lugar de ello, el autor se remite a las conclusiones obtenidas de sus estudios en torno al concepto moderno de sujeto.

<sup>97</sup> HEIDEGGER, M. GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 3 / p. 13: «Außerdem wird, abgesehen von dem sachlichen inneren Zusammenhang der “Phänomenologie” mit der “Logik”, an mehreren Stellen der “Phänomenologie des Geistes” ausdrücklich auf die “Logik” verwiesen.»

«En el yo, esta peculiar diferencia de lo no-diferente [dieser eigentümliche Unterschied des Nicht unterschiedenen] es realmente efectiva [wirklich] y en virtud de ello la diferencia lógica, la “determinidad”, y con ello el concepto lógico de la infinitud están arraigados en el yo (la lógica como pensar es un yo-pienso); la lógica así orientada no es una doctrina de la proposición desgajada del yo, sin una lógica que necesariamente engloba a la egoidad [Ichheit]; por decirlo de acuerdo con Kant frente a la lógica formal está una lógica trascendental, pero una lógica trascendental que ha comprendido que justamente en razón de que el *lógos* es en sí infinito, para el pensar es esencial la egoidad; es decir, la realidad efectiva de lo infinito es sujeto, o sea, en sentido absoluto, *espíritu* [Geist].»<sup>98</sup>

Una lectura como ésta parece poner de manifiesto el carácter secundario de la Lógica con respecto a la Fenomenología en la confrontación de Heidegger con Hegel, y ello no sólo a causa del reducido número de páginas que Heidegger dedica a su estudio, ni tampoco del carácter fragmentario y selectivo del mismo, sino debido al hecho de que *los pocos temas lógicos que Heidegger toma en consideración son tratados por él al margen del contexto propiamente lógico al que pertenecen*. Ello nos sitúa ante una dificultad que es preciso encarar: el análisis de los límites textuales del estudio heideggeriano de la Lógica de Hegel sugiere la conveniencia de tomar la *PhG* como escenario idóneo de la confrontación con Hegel, pero nuestro planteamiento consiste precisamente en trasladar esta confrontación a la *WdL*. ¿Por qué conducir la controversia de Heidegger con Hegel ahí donde las condiciones del estudio heideggeriano de la filosofía de Hegel son más limitadas? ¿Por qué no mantener el escenario del litigio ahí donde Heidegger parece haberlo situado? ¿Cómo justificar la elección de la *WdL* como escenario idóneo de la controversia de Heidegger con Hegel?

Respuesta: La elección de la *WdL* se justifica a partir de la constatación de que *es el propio Heidegger el que, en su comentario de la PhG, traslada constantemente su litigio con Hegel a ese escenario*. La *PhG* es, ciertamente, el marco *textual* en el que *de hecho* Heidegger despliega ese litigio, mas no el marco *teórico* en el que éste tiene *verdaderamente* lugar. Ese escenario es justamente la Lógica, a la que Heidegger no deja de apuntar en su comentario de la *PhG* como punto de llegada del camino fenomenológico y respecto del cual la *PhG* no sería más que un camino o preparación. Especialmente significativo a este respecto resulta el hecho de que Heidegger no tome en ningún momento la *PhG* como algo aislado, sino como la primera parte del “Sistema de la ciencia”, cuya segunda parte sería la *WdL*. Con la adopción de la perspectiva sistemática, Heidegger se atiene a una consideración de la *PhG* que interpela directamente a la *WdL* y que la toma en su unidad con ella: ambas partes

---

<sup>98</sup> *Ibid.*, ss. 113-114 / p. 116; *ibid.*, s. 194 / pp. 193-194: «Wenn Hegel sich von vornherein in dieser Dimension des Selbst hält, dann ist sein Ansatz nichts Geringeres als die Verwandlung und Ausgestaltung einer Grundabsicht der Kantischen Problemstellung, die darin zum Ausdruck kommt, daß die ursprüngliche synthetische Einheit der Apperzeption –das “ich denke”, das alle meine Vorstellungen muß begleiten können–als Bedingung der Möglichkeit alle Gegenständlichkeit gefaßt wird.»

«no son dos cosas separadas, sino una y la misma en tanto copertenecientes [ein und dasselbe als zusammengehörig].»<sup>99</sup>

Pero de lo que Heidegger se trata no es sólo de la unidad sistemática que conecta ambas obras, sino del *primado teórico* que la *WdL* desempeña con respecto a la *PhG* en el seno de esa unidad. Interesa destacar a este respecto las reubicaciones que la *PhG* experimenta a lo largo de la evolución del Sistema, que tienden a relegarla a un segundo plano, otorgando más protagonismo a la *WdL*. Prueba de ello es el hecho de que en la publicación de la *WdL* no aparezca ya una indicación a la segunda parte del Sistema. La razón de esta omisión reside, para Heidegger, en que «en el intervalo (1807-1812) ya se ha preparado una transformación», que comienza fundamentalmente como una transformación «respecto a la idea de Sistema»<sup>100</sup>, y que se concreta como una reubicación de la Fenomenología en el Sistema de la *Enz*. El resultado es una minimización del papel (cuando no una omisión) de la *PhG* en el conjunto del Sistema, cuya contrapartida es el primado de la Lógica, que pasa a desempeñar de este modo el papel de fundamento del Sistema:

«[...] la omisión de la Fenomenología —después de que hubo comenzado con ella el sistema— caracteriza al inicio de este sistema, al inicio por la Lógica, como único inicio adecuado. Pues el sistema del saber absoluto, si se comprende a sí mismo rectamente, también debe iniciar de manera absoluta.»<sup>101</sup>

Conforme a esta premisa, el comentario heideggeriano no tiene otro objetivo que el de evidenciar el decurso fenomenológico como un proceso cuyo punto de llegada es justamente la *WdL*: la *PhG* aparece así como un «camino de la Conciencia a la Ciencia», o lo que es lo mismo a la Lógica. No cabe duda de que esta faceta de la *PhG* como “propedéutica” está a la base de la preferencia de Heidegger por la *PhG* como escenario textual en el que desplegar la confrontación con Hegel: la propedéutica es, en efecto, el estrato del pensamiento en el que se establecen y quedan al descubierto sus presupuestos fundamentales. Esta es, por lo demás, la razón de que Heidegger caracterice la *PhG* como una «Ontología fundamental de la ontología absoluta [que es la Lógica]»<sup>102</sup>. Ahora bien: esta preferencia *metódica* de Heidegger por la *PhG* no significa necesariamente una preferencia *teórica*: en tanto que “ontología fundamental”, la *PhG* se sitúa a la base (en el fundamento) de la Lógica, que debe ser concebida como la “ontología absoluta” en la que tiene lugar la autoexposición absoluta de la Razón, y de esta manera, como el escenario al que debe ser trasladada la controversia con Hegel acerca del problema conductor de la filosofía occidental:

---

<sup>99</sup> *Ibid.*, s. 146 / p. 146; cf. también: HEIDEGGER, M. GA 9, *Zur Seinsfrage*, s. 404 / p. 328.

<sup>100</sup> HEIDEGGER, M. GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, ss. 5-6 / p. 15.

<sup>101</sup> *Ibid.*, s. 12 / p. 21.

<sup>102</sup> *Ibid.*, s. 204 / p. 203: «Dass [...] die Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes nichts anderes ist als die Fundamentalontologie der absoluten Ontologie, und d. h. der Ontologie überhaupt. Die “Phänomenologie des Geistes” ist das Endstadium der möglichen Begründung einer Ontologie.»

«[...] la Fenomenología del Espíritu de Hegel no es ni fenomenología en el sentido actual, ni una tipología de puntos de vista filosóficos, ni una introducción a la filosofía. *Nada* de esto. ¿Qué es pues? En tanto ya podemos decirlo ahora, se trata de la *autoexposición absoluta de la razón (ratio – lógos)*, exigida por el problema conductor y fundamental de la filosofía occidental y forzada por el idealismo alemán en una dirección determinada —en modo alguno arbitraria; autoexposición absoluta de la razón, cuya esencia y realidad efectiva ha encontrado Hegel en el *espíritu absoluto*.»<sup>103</sup>

En tanto que lugar por antonomasia del *lógos*, la lógica tradicional se presenta como el lugar en el que domina el hilo conductor que rige la comprensión occidental de la pregunta por el ser. Por su parte, la Lógica de Hegel se presenta como el lugar del Sistema en el que Hegel «consumó de una manera realmente efectiva la tarea esbozada en la filosofía antigua»<sup>104</sup>. Especialmente significativo a este respecto resulta el hecho de que Heidegger mencione la Lógica (¡y no la Fenomenología!) como punto de llegada del programa de una destrucción de la historia de la ontología, y que sea precisamente esta parte del Sistema la que acabará convirtiéndose en una estación de la Historia del ser. El primado de la *WdL* patente en esa Historia, no sólo en el diálogo de Heidegger con Hegel, sino también en el diálogo con la historia de la metafísica en general. La primera mención de Heidegger a la Lógica se encuentra en el § 6 de *SuZ*, que sitúa en Aristóteles el hito que ha marcado un determinado planteamiento de la temporalidad, pero no sin indicar la perseverancia y la vigencia que ese planteamiento tiene hasta la Lógica de Hegel, al asegurar que:

«la ontología griega [...] determina todavía los fundamentos y fines [die Fundamente und Ziele] de la Lógica de Hegel.»<sup>105</sup>

Una operación semejante aparece también en el seminario de 1933/34 que lleva por título *Sein und Wahrheit*, donde Heidegger habla de «la Lógica filosófica fundada por Aristóteles y consumada por Hegel»<sup>106</sup>. Innumerables fórmulas como ésta sitúan la Lógica de Hegel en el punto de mira la “destrucción de la historia de la ontología”, pero una “destrucción de la Lógica” es algo que Heidegger nunca llega a realizar de forma satisfactoria. A pesar de ello, la Lógica se mantiene en el punto de mira de esta historia a lo largo de toda su producción filosófica, tal y como testimonian las declaraciones de 1964:

«Escuchamos esa llamada “a la cosa misma” en el prefacio que Hegel colocó al comienzo de su obra, aparecida en 1807, y que lleva por título *Sistema de la ciencia*. Parte primera: La *Fenomenología del Espíritu*. Este prefacio no es el prólogo a la *Fenomenología*, sino al *Sistema de la ciencia*, a la totalidad de la Filosofía. La llamada «a la cosa misma» vale finalmente, y esto quiere decir en lo que se refiere a la cosa [der Sache nach], en primer lugar, para la ciencia de la Lógica.»<sup>107</sup>

---

<sup>103</sup> *Ibid.*, s. 42 / p. 48.

<sup>104</sup> *Ibid.*, s. 17 / p. 26.

<sup>105</sup> HEIDEGGER, M. *GA 2, Sein und Zeit*, s. 30 / p. 32.

<sup>106</sup> HEIDEGGER, M. *GA 36, Die Grundfrage der Philosophie*, s. 14: «[...] die durch Aristóteles grundgelegte und in Hegel vollendete philosophische Logik.»

<sup>107</sup> HEIDEGGER, M. *GA 14, Das Ende der Philosophie...*, s. 76 / p. 101.

Ello nos sitúa ante un extraño escenario, cuyo análisis proporciona el punto de partida de este estudio. De un lado, tenemos que la única obra de Hegel que Heidegger analizó en profundidad es la *PhG*. Sin embargo, el interés teórico de Heidegger se centra desde un primer momento en la Lógica; esta es la paradójica conclusión que Heidegger extrae de su análisis de la *PhG*: que la discusión con Hegel a propósito del hilo conductor lógico que impera en la metafísica debe librarse en la *WdL*. Hasta aquí hemos tratado de explicar esta paradoja aludiendo a la importancia *metódica* que la *PhG* podría tener para Heidegger como camino hacia la *WdL*; al fin y al cabo, en ese camino que es la *PhG* se alcanzan y justifican los presupuestos teóricos la obra. Pensamos, sin embargo, que una explicación como ésta no acaba de justificar la minimización del estudio heideggeriano de la Lógica, teniendo en cuenta que de lo para Heidegger se trata desde un primer momento es de desentrañar el hilo conductor lógico que atraviesa la historia de la *onto-logía*. Aunque en la *PhG* se desarrollen los presupuestos de la Lógica, pensamos que ello no exime de contrastar la vigencia de esos presupuestos en el ámbito propiamente lógico. Cuanto más se comprende la necesidad trasladar la confrontación teórica con Hegel al ámbito de la *WdL*, menos se entiende la preferencia de Heidegger por la *PhG*. Hasta aquí hemos tratado de entender esta elección como una preferencia puramente metódica. Pero lo cierto es que tales explicaciones sólo sirven para hacer la pregunta más apremiante, pues todavía queda por entender *cuáles son las razones que pudieron llevar a Heidegger a restar importancia metodológica a lo que al fin y al cabo tenía mayor importancia teórica*. ¿A qué se debe este desajuste entre los planos teórico y metódico que atraviesa el estudio heideggeriano de Hegel y condiciona sus límites? Nuestra hipótesis sigue la estela de lo que M. Marzoa ha denominado «las inhibiciones lectoras de Heidegger»<sup>108</sup>. Pensamos (y trataremos de justificar a lo largo de este estudio) que los límites textuales que rodean al estudio heideggeriano de la Lógica son “síntomas de una inhibición” relacionada con algunos escollos que Heidegger podría haber encontrado en ese lugar, que esta inhibición estaría motivada a su vez por «cierta incompletud en la aceptación por Heidegger de algunas implicaciones de su propia obra»<sup>109</sup>, y que dichas implicaciones tendrían que ver con la “angustia” experimentada por Heidegger ante el grado de semejanza de su filosofía con la de Hegel.

## 2. La “diferencia” como escollo de la lectura heideggeriana de la *PhG*

La necesidad de conducir la confrontación de Heidegger con Hegel al marco teórico de la Lógica ha quedado suficientemente justificada en el apartado anterior. Todavía quedan por justificar, sin embargo, los límites textuales en los que se ve envuelto el estudio heideggeriano de la Lógica. Una dificultad como ésta es —según nuestra hipótesis— lo que

<sup>108</sup> Cf. MARTÍNEZ MARZOA, F. “Kant y las inhibiciones lectoras de Heidegger”.

<sup>109</sup> *Ibid.* p 149.

el propio Heidegger habría tratado de solventar mediante el recurso a la *PhG*; como tuvimos ocasión de mostrar en el apartado anterior, el análisis de la *PhG* estaría dirigido a mostrar el primado teórico de la Lógica en el Sistema hegeliano. Pero lo cierto es que ni siquiera esta operación resultaría del todo factible si tenemos en cuenta los límites textuales que también rodean al estudio heideggeriano de la *PhG*. Y es que, a pesar de su dimensión comparativamente mayor, tampoco el comentario heideggeriano de la *PhG* es completo. Las lecciones y seminarios de los años 30 y 40 se centran en el análisis de la Introducción y las figuras de la Conciencia y la Autoconciencia, quedando reducido el análisis de la Razón a comentarios dispersos y fragmentarios que se limitan a proyectar sobre ella las conclusiones obtenidas en el análisis previo<sup>110</sup>. La pregunta entonces es: ¿por qué elabora Heidegger un análisis incompleto de la *PhG*, si de lo que para él se trata es de suplir con él los límites del análisis de *WdL*? ¿Por qué prescinde justamente del tramo fenomenológico en el que se opera el tránsito a la Lógica y más visibles resultan, por tanto, los presupuestos teóricos de esa esfera? Pareciera, en efecto, como si la preferencia heideggeriana por la *PhG* tampoco pudiera ser atribuible a cuestiones metódicas, *como si ésta únicamente pudiera explicarse atendiendo a cuestiones estratégicas, dirigidas a ocultar las dificultades que el propio Heidegger podría haber encontrado en su estudio de la WdL*.

#### **a) El escollo de la Conciencia y el recurso a la *Aufhebung* como superación y cancelación de la diferencia de la Conciencia**

Para comprender el escollo que Heidegger pudo haber encontrado en la *WdL* es preciso empezar identificando la dificultad que desde un primer momento intenta salvar en su comentario de la *PhG*. En sus diversas formas, esta dificultad responde al nombre de “diferencia” (*Unterschied*). La expresión aparece por primera vez en las últimas páginas del seminario de los años 30, precisamente para designar el obstáculo que aflora a nivel de la Autoconciencia, cuya marcha se ve abruptamente interrumpida con la emergencia de la Conciencia desdichada:

¿Puede en general la autoconciencia como tal *ser* la verdad absoluta, es decir, dispone en el interior de sí *del* saber que puede saber absolutamente a lo absoluto para sí *ser* lo absoluto de un tal saber? Respuesta: para la autoconciencia la diferencia interna [innere Unterschied], es decir, lo verdadero absoluto está ahí justamente en el saber pero no termina con él; precisamente en tanto sabe en el interior de sí a lo absoluto, este sigue siendo para ella lo otro, es decir, su extremo. / El absoluto sigue siendo para la autoconciencia el extremo. Al saberse *así* se sabe como el saber que lucha esencialmente por el absoluto, pero que en este luchar se adentra en una derrota continua. “La

---

<sup>110</sup> Aparte de las menciones a la Razón pertenecientes a la “Introducción” del comentario de los años 30/31 (Cf. HEIDEGGER, M. GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, ss. 23-24 / pp. 31-32), donde Heidegger anticipa el argumento de su comentario (sin entrar en confrontaciones textuales con la obra de Hegel), tan sólo encontramos algunas anotaciones dispersas sobre este punto decisivo de la *PhG* en el seminario de 1933 (HEIDEGGER, M. GA 36, *Die Grundfrage der Philosophie*, §§. 74-75: «Die Wahrheit (das Sichselbstwissen) der Vernunft als absoluter Geist.»)

conciencia... de su ser-ahí y de su hacer es sólo el dolor por este ser-ahí y hacer”: el saber del fracaso en lo que impulsa a su propia esencia. La autoconciencia, por consiguiente, justamente ahí donde ella despliega su propia esencialidad es desdichada: *la conciencia desdichada*.»<sup>111</sup>

La palabra “diferencia” nombra por primera vez un obstáculo que, sin embargo, no aparece en este punto por primera vez, sino que acompaña al examen heideggeriano desde el comienzo. Sin ir más lejos, la palabra “*Bewusst-sein*”, que da nombre a la primera sección de la *PhG*, es ya uno de los múltiples nombres de la “diferencia”: ella nombra la diferencia de certeza y verdad (de sujeto y objeto) que atraviesa el conjunto de la obra. Esto es algo que no pasa desapercibido para Heidegger, que concibe su comentario como un intento de evidenciar el cierre de la diferencia que acaba teniendo lugar en la *PhG*. El argumento es el mismo que décadas más tarde hará valer para el estadio de la filosofía griega en el marco de la Historia del ser: al igual que la Conciencia fenomenológica, «el grado de la filosofía griega permanece en “todavía no”»<sup>112</sup>. Ello le permitirá echar mano de un recurso muy hegeliano: el recurso de la *Aufhebung*, del que Heidegger enfatiza primeramente su aspecto negativo como «superación [Überwindung] de la escisión y del desgarramiento»:

«La absolvencia del espíritu a partir de lo relativo es en el interior de sí una superación [Überwindung] de la escisión y desgarramiento de la conciencia en sus propias unilateralidades. En tanto tal superación [Überwindung], la *absolvencia* es por ello, digámoslo así, redención [Erlösung] del desgarramiento. En tanto absolvencia, el absoluto deviene *absolución*.»<sup>113</sup>

Especialmente llamativo en este punto resulta el hecho de que Heidegger evite el empleo del término hegeliano *Aufhebung* para designar esta “superación”. En su lugar utiliza el término *Überwindung*, que hace referencia a la operación de superar algo en el sentido de vencerlo, derrotarlo, sobreponerse a ello y dejarlo atrás como algo abolido y liquidado. El mismo término es utilizado por el autor en el seminario de 1929 sobre el idealismo alemán, cuando se pregunta por el sentido de la superación (*Überwindung*) hegeliana de la diferencia:

«¿Cómo ve Hegel la diferencia y que referencia [hace] a su superación [Überwindung]? Esto significa la fundamentación propiamente dicha del idealismo absoluto que la Lógica de Hegel llevó a pleno cumplimiento.»<sup>114</sup>

Parece, en efecto, como si con el empleo de esta palabra, Heidegger quisiera evitar las connotaciones positivas de *conservar* y *eleva*r implícitas en el término *Aufhebung*, de las que es plenamente consciente<sup>115</sup>. En su lugar trae a primer plano el carácter *negativo*

---

<sup>111</sup> HEIDEGGER, M. GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, ss. 201-202 / pp. 200-201.

<sup>112</sup> HEIDEGGER, M. GA 9, *Hegel und die Griechen*, s. 438 / p. 354: «Die Stufe der griechischen Philosophie bleibt im “Noch nicht”.»

<sup>113</sup> Cf. *infr.* nota 142.

<sup>114</sup> HEIDEGGER, M. GA 28, *Der deutsche Idealismus...*, p. 196.

<sup>115</sup> Cf. HEIDEGGER, M. GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 39 / p. 46. Cf. también: GA 15, *Seminar in Le Thor*, s. 317 / p. [-]: «Die Aufgabe der Vernunft ist nichts anderes als seine Entfaltung, das heisst



de la *Aufhebung* de la diferencia, ciertamente operativo en la dialéctica hegeliana, si bien no (como Heidegger quiere) en el sentido de mera “liquidación” o “abolición”. A pesar de ello, Heidegger tratará de confirmar esta interpretación en la propia letra de Hegel, a partir de un fragmento del *DS* en el que se habla en términos de “aniquilación” (*Vernichtung*) de la reflexión y de la diferencia propia de la reflexión:

«La reflexión tiene que ponerse ella misma como objeto, de manera que su “más alta ley” es “su aniquilación”.»<sup>116</sup>

La misma apelación a la letra de Hegel encontramos en el seminario de los años 30/31, esta vez en relación con el concepto de “finitud”, que debe ser considerado como otro nombre de la diferencia. Contra ella dirige Heidegger la operación hegeliana de la *Aufhebung*, apoyándose en el principio idealista de la “idealidad de lo finito”, que conforme a la célebre exhortación mefistofélica establece que “todo lo finito merece perecer”. Las connotaciones positivas de conservación y elevación inherentes a esta operación son algo de lo que Heidegger hace abstracción también en este caso, en el que vuelve a echar mano del término *Überwindung*; la misma connotación negativa aparece, por lo demás, reforzada mediante el uso del término *austreiben* (expulsar, conjurar, exorcizar), que acaba acercando esta operación al *vernichten* (abolir, liquidar) del fragmento del *DS*:

«Él [Hegel] ha expulsado [ausgetrieben] la finitud en el sentido de que la *asumió* [*aufhob*]; es decir, la superó [überwand] en tanto *le hizo justicia* [*ins Recht setzte*].»<sup>117</sup>

A la luz de estas consideraciones terminológicas se comprende, por tanto, que no es simplemente el recurso hegeliano a la *Aufhebung*, sino el aspecto negativo del mismo tomado aisladamente, lo que permite a Heidegger suprimir la aparición de la diferencia en el comienzo fenomenológico, relegando su presencia en el conjunto de la *PhG* a la del “todavía no” destinado a ser barrido por la corriente dialéctica. La apelación al “todavía no” es utilizada por Heidegger a lo largo del camino fenomenológico, ahí donde hace aparición la diferencia, lo que retrasa necesariamente el momento decisivo del argumento heideggeriano al lugar estructural del resultado. El autor adopta con ello una premisa plausible en el marco de la filosofía de Hegel, respaldada por formulaciones como la del Prólogo a la *PhG*, según la cual «del Absoluto hay que decir que es esencialmente

---

die Verbindung aller Entgegensetzungen im Licht der unentzweitesten Identität, die in keiner Weise mehr eine relative Identität ist. Deshalb schreibt Hegel irgendwo, das eigene Interesse der Vernunft sei die verfestigten Gegensätze “aufzuheben”.»

<sup>116</sup> Cf. *Infr.* nota 440.

<sup>117</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *GA* 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 55 / p. 61. Varias páginas más adelante, Heidegger cita un pasaje de la *Jenenser Logik* que ilustra esta operación. Aunque en él sí se hace referencia al término *Aufhebung*, parece claro que éste es traído a colación en el sentido negativo de superar algo inesencial y carente de entidad, cuyo ser consiste precisamente en no ser: «Das Wesen der Unendlichkeit “ist das absolute Aufheben der Bestimmtheit, der Widerspruch, das die Bestimmtheit nicht ist, indem sie ist, und ist indem sie nicht ist”.» (*Ibid.*, s. 110 / p. 113)

resultado»<sup>118</sup>, pero sin hacer un uso consecuente de ella. El comentario heideggeriano de la *PhG* es una clara muestra de ello: la premisa en cuestión sitúa el punto culminante de la obra en la Razón, pero el análisis heideggeriano se interrumpe prácticamente al nivel de la Autoconciencia, que Heidegger considera suficientemente concluyente para su argumento. El autor justifica esta interrupción apelando a la tesis hegeliana según la cual «la Autoconciencia es la verdad de la Conciencia»<sup>119</sup>, que Heidegger no deja de poner de relieve en su comentario<sup>120</sup>, así como también a la conocida proclama hegeliana según la cual «con la Autoconciencia hemos entrado en el reino nativo de la verdad»<sup>121</sup>, que no duda en traer a primer plano:

«Con la autoconciencia, por primera vez la verdad está en casa, sobre su fundamento y en su terreno. En la esfera de la conciencia, por el contrario, está en lo extraño, es decir, está alienada de sí misma y carente de terreno. Como mostró la exégesis de la percepción la verdad absoluta —en la que debe ser pensada de una manera realmente efectiva la contradicción— es para la conciencia lo ajeno contra lo que se defiende y de lo cual busca escapar.»<sup>122</sup>

El hecho de que Heidegger concluya su comentario en la Autoconciencia podría deberse a factores externos y contingentes relativos a los límites temporales de curso académico en los que no tuvo más remedio que desarrollarlo. Pero lo que entonces quedaría por explicar es el hecho, ciertamente llamativo, de que ninguno de los seminarios y conferencias subsiguientes hayan tratado de solventar estas limitaciones; más bien al contrario: éstos se detienen sistemáticamente en el mismo punto de la argumentación. Ello nos da una idea de hasta qué punto Heidegger podría haber considerado el comentario de los años 30/31 como algo completo, al menos desde el punto de vista del argumento que Heidegger trataba de evidenciar en él. Conviene recordar al respecto, que

---

<sup>118</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, s. 24 / p. 125: «Das Wahre ist das Ganze. Das Wahre ist aber nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, dass es wesentlich *Resultat*, dass es erst am Ende das ist, was es in Wahrheit ist.»

<sup>119</sup> *Ibid.*, s. 135/ p. 270: «Wir sehen, daß im Innern der Erscheinung der Verstand in Wahrheit nicht etwas anderes als die Erscheinung selbst, aber nicht wie sie als Spiel der Kräfte ist, sondern dasselbe in seinen absolut-allgemeinen Momenten und deren Bewegung, und in der Tat nur *sich selbst* erfährt. Erhoben über die Wahrnehmung stellt sich das Bewußtsein mit dem Übersinnlichen durch die Mitte der Erscheinung zusammengeschlossen dar, durch welche es in diesen Hintergrund schaut. Die beiden Extreme, das eine des reinen Innern, das andere des in dies reine Innere schauenden Innern, sind nun zusammengefallen, und wie sie als Extreme, so ist auch die Mitte, als etwas anderes als sie, verschwunden. Dieser Vorhang ist also vor dem Innern weggezogen und das Schauen des Innern in das Innere vorhanden; das Schauen des *ununterschiedenen* Gleichnamigen, welches sich selbst abstößt, als *unterschiedenes* Inneres setzt, aber *für welches* ebenso unmittelbar die *Ununterschiedenheit* beider ist, das *Selbstbewußtsein*.»

<sup>120</sup> HEIDEGGER, M. *GA 68, Erläuterung der "Einleitung" zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 76 / p. 153: «Sofern das Bewusstsein als Mitwissen des Gewussten und seines Wissens die Beziehung auf das selbst "ist", ist *Selbstbewusstsein*.»

<sup>121</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, s. 138 / p. 276: «Mit dem Selbstbewusstsein sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten.»

<sup>122</sup> HEIDEGGER, M. *GA 32, Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 187 / p. 187: «Mit dem Selbstbewusstsein ist die Wahrheit überhaupt erst zu Hause, auf ihrem Grund und Boden. In der Sphäre des Bewusstseins dagegen ist sie in der Fremde, d. h. sich selbst entfremdet und bodenlos. Wie die Interpretation der Wahrnehmung zeigte, ist die absolute Wahrheit, in der der Widerspruch wirklich gedacht werden soll, für das Bewusstsein das Befremdliche, wogegen es sich wehrt und dem es zu entgehen sucht.»

el objetivo de ese argumento era exponer el decurso fenomenológico como una superación (*Überwindung*) de la diferencia inherente a la Conciencia, y que estos efectos la Autoconciencia representa ciertamente el punto culminante de la *PhG* en el que desaparece la diferencia de la Conciencia. Heidegger caracteriza el tránsito (*Übergang*) de la Conciencia a la Autoconciencia como «la conquista del ser-del-sí-mismo del sí-mismo en su autonomía [*Selbstseins des Selbst in seiner Selbständigkeit*]», añadiendo que

«con ello se agudiza y deviene por primera vez propiamente explícita la problemática más interna de todo del entero movimiento de la Fenomenología, que no es otro que *la conquista que abre la realidad absoluta del espíritu.*»<sup>123</sup>

El problema con el que topa el comentario heideggeriano en este punto (y del que Heidegger es perfectamente consciente) es que la Autoconciencia no es tanto el lugar de la identidad y del cierre de la diferencia de la Conciencia, cuanto *el lugar de su interiorización, en el sentido del lugar en el que la diferencia de la Conciencia se vuelve “diferencia interna”, “desgarramiento”, “herida”*. Parece, en efecto, como si la diferencia no hubiera quedado simplemente *superada* (*überwunden*) con el tránsito a la Autoconciencia, sino también *conservada* (*aufbewahrt*) al nivel de la misma, vale decir: asumida e interiorizada (*aufgenommen*). Esta interiorización de la diferencia al nivel de la Autoconciencia es precisamente lo que tiene lugar en la figura fenomenológica de la Conciencia desdichada. En ella se reproduce la misma diferencia entre sujeto y objeto de la Conciencia (*Bewusst-sein*), sólo que ésta vez en bajo la forma de la relación interna del sujeto consigo mismo (*Selbstbewusst-sein*).

Es, en efecto, bajo esta nueva forma, que la diferencia representa una nueva amenaza para la lectura heideggeriana de Hegel. Y es que, a diferencia de lo que ocurría en la Conciencia, la presencia de la diferencia en la Autoconciencia no significa únicamente su aparición, sino su *persistencia*: al situarse en ese lugar, la diferencia no aparece ya en el lugar del “comienzo” y del “todavía no”, sino *en el lugar que Hegel había reservado para el resultado especulativo*. Ello dificulta el recurso heideggeriano a la superación (*Überwindung*), en el que Heidegger venía reconociendo hasta el momento la solución al escollo de la diferencia: dicho recurso resulta ciertamente viable ahí donde la diferencia aparece en el punto de partida de la dialéctica, pero no cuando esta aparece en el punto de llegada de la misma.

La Conciencia desdichada se presenta entonces como el escollo que obliga a Heidegger, o bien a proseguir su comentario más allá de la misma, conduciéndolo hacia la extensa región de la Razón, o bien a detenerlo antes de la misma, en el punto de partida

---

<sup>123</sup> *Ibid.*, s. 200 / p. 199; cf. también: *Ibid.*, s. 197 / pp. 196-197: «Doch diese eröffnet nur den Eingang in das übrige des ganzen Werkes, dessen absolventes Fragen jetzt nicht mehr auf die Gegenständlichkeit der Gegenstände geht, sondern auf das Wesen des Standes und Stehens des Selbst, die Selbst-ständigkeit... Im Grunde aber geht es um die Überführung des Wissens in die absolute Gestelltheit des Wissenden auf sich selbst, um eine Erwirkung der in sich aufgeschlossenen Wirklichkeit des Geistes. / Wenn man diese Umstellung des ganzen Fragens bei diesem Übergang nicht fasst, dann versteht man nichts von diesem Werk. [...]. Nur wenn als Leitproblem die Selbstständigkeit des Selbst, das Selbstsein, im Blick behalten wird, verliert der Übergang von “A. Bewusstsein” zu “B. Selbstbewusstsein” seine Befremdlichkeit.»

de la Autoconciencia. Pero si la primera opción resulta incompatible con los límites textuales que envuelven al estudio heideggeriano de la *PhG*, la segunda colide frontalmente con el modelo interpretativo de la *Überwindung* adoptado por Heidegger al comienzo de su comentario, que le impide detener el examen en el punto de partida de la Autoconciencia, obligándole a afrontar la reaparición de la diferencia en el desenlace de la Conciencia desdichada. Ello sitúa la lectura heideggeriana en una difícil alternativa: o bien mantener el modelo de la *Überwindung*, prosiguiendo el análisis más allá del punto el que Heidegger quería detenerlo, hacia las peligrosas aguas de la Conciencia desdichada; o bien permanecer en la seguridad del punto de partida de la Autoconciencia, lo que le obliga a renunciar al modelo de la *Überwindung* adoptado desde el comienzo.

**b) El escollo de la Autoconciencia y el recurso a la *Aufhebung* como conservación y asunción de la identidad de la Autoconciencia**

La problemática que se dibuja en esta alternativa es, sin embargo, algo que Heidegger no parece afrontar. Éste detiene su comentario en el punto de partida de la Autoconciencia, relegando el análisis de la Conciencia desdichada y de la Razón a menciones aisladas. Parece como si Heidegger renunciara con ello al modelo de la *Überwindung*, adoptando otro en su lugar que le permitiría detenerse en la Autoconciencia. Considerada desde el punto de vista de la *Überwindung*, la Autoconciencia aparece necesariamente como un lugar de tránsito hacia la Conciencia desdichada. De ahí que adopte en su lugar el modelo del silogismo, que permitiría construir una interpretación de la *PhG* articulada desde el lugar central de la Autoconciencia. La Autoconciencia sería así el *Mitte* del silogismo fenomenológico, bien entendido que este *Mitte* no sería ya un mero lugar de tránsito hacia la Razón, sino *lo que unifica, lo que cierra, lo que conecta* los extremos del camino fenomenológico. Heidegger justifica esta interpretación silogística de la Autoconciencia a partir de lo que considera como «una nueva característica del “medio”»:

«Más bien lo que hay que hacer es concebir de antemano el carácter de aparición fenoménica de la aparición fenoménica y únicamente de manera dialéctico especulativa, como medio que media. Aquí nos topamos con una nueva característica del “medio”. Ya en la antigua doctrina del *lógos qua syllogismos* se habla de un medio (*meson*). Pensando en este contexto, Hegel aprehendía al mismo tiempo la esencia de la aparición fenoménica *qua medio*. Mediar, como *meson* de un silogismo, donde silogismo tampoco debe ser entendido en el sentido lógico formal de la simple deducción de proposiciones, sino en el sentido especulativo de un concluir que reúne en una unidad superior en tanto que síntesis de tesis y antítesis. El silogismo es lo que propiamente cierra, esto es, lo que concluye reuniendo dos cabos, por decirlo así, de forma tal que el medio conduce de un extremo a otro. Y más en concreto lo que debe ser reunido en forma de conclusión —es decir, ser concebido de verdad en su mutua referencialidad, ser concebido de verdad en su copertenencia como lo mismo— son, por un lado, el entendimiento y, por otro, la cosa en sí. / La aparición fenoménica como aquello que reúne concluyendo es, de esta forma, la pieza fundamental y que está en medio, la pieza que une como podría hacerlo una grapa y que está en el entendimiento como un modo de saber que, por supuesto, en la “fenomenología” es constantemente “nuestro objeto [absolvente]”. “Nuestro objeto es así por fin el silogismo que tiene por extremos a lo interior de las cosas y al

entendimiento y por medio a la aparición fenoménica; pero el movimiento de este silogismo ofrece la determinación más amplia tanto de lo que el entendimiento divisa en el interior a través del medio como de la experiencia que hace sobre esa relación del ser reunido en una concusión". Y correspondiente a ello: "elevada por encima de la percepción, la conciencia se presenta reunida en forma de conclusión como lo suprasensible gracias al medio de la aparición fenoménica, a través de la cual se asoma a este trasfondo."<sup>124</sup>

Esta «nueva característica del medio» no se refiere sólo a la capacidad de conectar los extremos; la misma función desempeña el medio entendido como "tránsito". Lo decisivo reside en el modo de a conexión: si el *Mitte* introduce una «nueva característica» en el medio no es por unir los extremos a la manera de un puente, sino a la manera de un *centro* en el que coinciden los extremos y *en el que ambos alcanza la verdad de su unidad*. Ello no puede por menos que tener consecuencias a hora de pensar la relación entre el medio y los extremos de camino fenomenológico: a diferencia de lo que el modelo de la *Überwindung* daba a pensar, la verdad no permanece ya más allá del puente, al final del camino, en el lugar de resultado especulativo. En el modelo de *Mitte*, la verdad no yace en los extremos, sino en el mismo medio, que ha pasado a desempeñar el papel de centro:

«El modo de saber absolvente es la mediación especulativa [spekulative Vermittelung]. Esta, en tanto que referida determinadamente al medio qua medio [mittelnde Mittel], por decirlo así, ya tiende al mismo tiempo a algo que tiene que ser mediado y a aquello hacia donde lo mediado es mediado [vermittelt wird]. En el cumplimiento de la mediación, que se pone en marcha en lo cada vez no mediado [Unvermittelten], [lo mediado] es evidenciado [wird ermittelt] al atravesar el medio [Mittel] como resultado de la mediación a aquello en cuya dirección va la mediación [wohin vermittelt wird]. Este resultado obtenido por medio del mediar es, como tal, la verdad especulativa. Lo mediado es lo verdadero alcanzado de una manera propiamente dicha en el saber especulativo, lo resultante de la mediación [Vermittelte] de una manera verdadera a lo que pertenece de una manera propiamente dicha en el cumplimiento de la mediación [trad. modificada].»<sup>125</sup>

Es este carácter central (verdadero) del medio lo que permite al modelo silogístico superar el punto de partida de la Conciencia, *sin necesidad de prolongar el análisis más allá del lugar intermedio de la Autoconciencia*. La razón es que, al ser concebida como *Mitte*, la Autoconciencia ha pasado de ser el punto *de tránsito* del camino hacia la Lógica, a ser el punto *central* del silogismo fenomenológico:

«Sin embargo, aquí todavía hemos de tomar en consideración más cosas. Vista absolventemente, la autoconciencia es el medio [Mitte] entre la conciencia y la razón que, desarrollada como espíritu, es lo de verdad absoluto. La autoconciencia es el *medio* por medio del cual el espíritu se obtiene como resultado de la mediación [deren der Geist ermittelt wird] en la historia de la experiencia que el saber hace consigo mismo. En tanto medio que media [vermittelnde Mitte] y que, al asumirse a sí mismo [sich selbst aufhebend], se transfiere [übermittelt] al espíritu en tanto verdad absoluta. Como este medio que media, la autoconciencia muestra no sólo la dirección de la *proveniencia* [in die Richtung der Herkunft] desde la conciencia sino, al mismo tiempo, también la dirección del porvenir [in die Richtung der Zukunft] que le *advienne* en tanto espíritu.»<sup>126</sup>

---

<sup>124</sup> *Ibid.*, s. 157 / pp. 156-157.

<sup>125</sup> *Ibid.*, s. 140 / p. 140.

<sup>126</sup> *Ibid.*, s. 187 / p. 187.

Ahora bien: si el modelo del silogismo concede un primado al *Mitte* sobre los extremos, ¿a qué puede deberse entonces el estudio comparativamente mayor de la Conciencia sobre la Autoconciencia en el comentario heideggeriano? El modelo del *Mitte* nos sitúa nuevamente ante ciertas limitaciones textuales que es preciso considerar. En cuanto a su extensión, este apartado consta de 28 páginas (las correspondientes a las pp. 185-213 de la *GA*), mientras que el apartado correspondiente a la Conciencia se extiende a lo largo de 123 páginas (correspondientes a las pp. 63-184 del volumen 32 de la *GA*). Por lo que a su contenido respecta, el comentario de la Autoconciencia es además sumamente selectivo, pues se restringe prácticamente al momento preliminar de la misma (la Vida) en el que la diferencia interna de la Autoconciencia todavía no ha entrado en escena. En tanto que referencia a sí, la Autoconciencia implica necesariamente el momento de la diferencia de sí. Pero la unidad de la Vida todavía no puede sentir la diferencia interna que se abre camino en la Autoconciencia, y que acabará conduciendo al desgarramiento de la Conciencia desdichada.

También en este caso, la Conciencia desdichada ante la que retrocedía el modelo de la *Überwindung* acabará suponiendo un obstáculo para el modelo del *Mitte*. Al ocupar el lugar central del silogismo fenomenológico, la Autoconciencia consolida su desgarradura en ese lugar central, impidiendo al modelo del *Mitte* preservar el primado de la identidad y cumplir así la misión que le había sido encomendada. Ni siquiera el recurso a la *Überwindung* puede cumplir ahora esa misión, pues el modelo del *Mitte* sitúa la desgarradura de la Autoconciencia ahí donde ya no puede ser superada; la diferencia pasa de ocupar el lugar del “todavía no” a ocupar el lugar del “centro”: un centro que entretanto se ha convertido en el centro escondido y abismático de la Conciencia desdichada. No debe extrañar que el mismo modelo de la centralidad haya sido utilizado por los defensores de Hegel para señalar el potencial crítico de la dialéctica hegeliana [C: I.1].

Desacreditados los recursos de la centralidad y del resultado especulativo, sólo quedaba recurrir al comienzo. La importancia de este recurso en el argumento heideggeriano resulta evidente tan pronto como comprobamos que pretende detenerse en el comienzo de la Autoconciencia; más concretamente en la figura de la “Vida”, que precede en el orden de exposición a la de la Conciencia desdichada. Apenas resulta necesario aclarar que el problema de esta interpretación reside en justificar el primado de la Vida sobre su desenlace especulativo en el desgarramiento de la Autoconciencia. Ello parece resultar imposible en el contexto de una corriente dialéctica cuyo curso fluye siempre hacia adelante. Pero no lo es tanto si dejamos a un lado el negativo de al *Aufhebung* que Heidegger había considerado hasta ahora (con el empleo del término *Überwindung*), para empezar a considerar su lado positivo. Desde este punto de vista, el comienzo de la Autoconciencia no queda simplemente superado (*überwunden*) en el desenlace de la Conciencia desdichada, sino también *mantenido, conservado*

(*aufbewahrt*)<sup>127</sup>, *interiorizado y asimilado (aufgenommen)*<sup>128</sup> como lo esencial y verdaderamente efectivo de ese desenlace, y ello precisamente hasta el punto de constituiría la unidad originaria dentro de la cual hay que pensar (como ya reconciliado) el desgarramiento de la Conciencia desdichada.

Heidegger interpreta la Vida como el advenimiento de un «nuevo concepto de ser»<sup>129</sup>, a cuya luz intenta reinterpretar la diferencia interna de la Conciencia desdichada como algo *producido y generado* por esa unidad originaria (la Vida) de la Autoconciencia. Así las cosas, la (auto-)diferencia de la Autoconciencia que aflora en el desenlace de la Conciencia desdichada no sería más que un efecto del despliegue inmanente de la Vida que *produce y genera* la diferencia en el interior de sí misma. Una interpretación como ésta requiere relegar a un segundo plano el momento negativo de la dialéctica que Heidegger había ensalzado hasta el momento, pero también la tesis hegeliana acerca del Absoluto según la cual «del Absoluto hay que decir que es esencialmente resultado»<sup>130</sup>. En su lugar, Heidegger proclama ahora la tesis hegeliana (ciertamente complementaria) según la cual el Absoluto estaría «ya en y por sí en nosotros [subr. mío]»<sup>131</sup>, vale decir: *al comienzo*. Esta sustitución es lo que parece aflorar en el uso heideggeriano de las expresiones de “todavía no” y “ya también”, con las que califica la presencia del Absoluto a lo largo del camino fenomenológico:

«El saber absoluto es lo que ya también —aun cuando esbozado— es el saber relativo.»<sup>132</sup>

La razón es que «ese “todavía no” es [ya, a pesar de su virtualidad] el “todavía no” *del Absoluto* [subr. mío]»<sup>133</sup>. Se colige de ahí que el Absoluto está ya al comienzo del camino fenomenológico, y que de lo que en el decurso de ese camino se trata no es tanto de acceder a él, como si de un más allá de la Conciencia se tratara, cuanto de conservar y elevar ese Absoluto del comienzo a un modo de presencia superior, libre de la diferencia característica de la Conciencia inmediata. He aquí la convicción fundamental que subyace a la afirmación heideggeriana de que

«*la Fenomenología comienza absolutamente con lo Absoluto*»<sup>134</sup>,

---

<sup>127</sup> HEIDEGGER, M. GA 15, *Seminar in Le Thor*, s. 317 / p. [-]: «Aufheben besagt bewahren, erhalten, an sicheren Ort bringen (zum Beispiel “ein Geschenk gut aufheben”). Diese Bewahrung wird in der absoluten Identität vollbracht, w die Gegensätze erhalten bleiben. Statt das sie verschwinden wie es die Kühe in der Nacht der Schellingschen Identität taten.»

<sup>128</sup> Cf. *infr.* notas 141 y 442.

<sup>129</sup> Cf. *Ibid.*, s. 203 / p. 202 y ss.

<sup>130</sup> Cf. *supr.* nota 118.

<sup>131</sup> HEGEL, G.W.F. WW 3, *PhG*, s. 69 / p. 180: «Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt nähergebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimrute der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bei uns wäre und sein wollte, dieser List spotten.»

<sup>132</sup> HEIDEGGER, M. GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, ss. 48-49 / p. 55.

<sup>133</sup> *Id.*; *Ibid.*, s. 48 / p. 54.

<sup>134</sup> *Ibid.*, s. 59 / p. 54.

y que podemos considerar como la más clara formulación del tercer modelo interpretativo que converge en la lectura heideggeriana: el modelo de la *Aufbewahrung* y del “comienzo”, que invierte de alguna manera el modelo interpretativo de la *Überwindung* y del “resultado” utilizado por Heidegger para superar la diferencia inicial de la Conciencia. La adopción de este tercer modelo permite solventar el escollo de la Conciencia desdichada, permitiéndole interpretarla como un momento asumido de la Vida (cuya diferencia estaría reconciliada ya de antemano en la unidad de la Vida). Tenemos así que Heidegger utiliza el modelo de la *Überwindung* para alcanzar la unidad de la Vida, recurriendo sin embargo al modelo de la *Aufbewahrung* para evitar verse arrastrado fuera de esa unidad, hacia el desgarramiento de la Conciencia desdichada.

Heidegger ha tratado de justificar el uso de ambos modelos incidiendo en su complementariedad. Ésta se deja atisbar, por lo pronto, en la circularidad del Sistema hegeliano, en la que se funden comienzo y final. En el cierre de este círculo se establece la exigencia «de que lo absolutamente-verdadero tenga que ser resultado y, a la inversa, que un resultado presuponga algo primero verdadero»<sup>135</sup>: el Absoluto tiene lugar, ciertamente, como resultado (*Resultat*), pero *en el sentido del fin* (*Zweck*), bien entendido que «*el fin sólo es el inicio devenido otro y por ello llegado a sí mismo*»<sup>136</sup>. La misma complementariedad entre comienzo y resultado queda confirmada en el doble significado de la *Aufhebung*, que Heidegger tiene muy presente en su comentario<sup>137</sup>. Este doble significado bastaría para justificar la simultaneidad que Heidegger quiere hacer valer en su comentario de la Autoconciencia, de no ser porque *lo que nunca queda justificado en su comentario es el reparto en virtud del cual el significado negativo es invariablemente aplicado al momento de la diferencia y el positivo al de la identidad*.

### c) El escollo de la Razón y el recurso a la *Aufhebung* como alzamiento y elevación de la identidad de la Razón

La misma objeción cabe hacer al modelo silogístico del *Mitte*, que junto al modelo de la *Überwindung* permite una doble lectura del lugar intermedio de la Autoconciencia: o bien como *punto central*, o bien como *punto de tránsito* entre los extremos fenomenológicos. La complementariedad entre ambos momentos es justificada por Heidegger mediante la relación entre “lo mediado” (*vermittelte*) y la “mediación” (*Vermittlung*)<sup>138</sup>. Pero *lo que tampoco queda justificado en este caso es el reparto en virtud de cual Heidegger asigna el significado de la “mediación” al punto de partida de la Autoconciencia, reservando el de “lo mediado” para la Conciencia desdichada*. Frente a la *centralidad* asignada a la

---

<sup>135</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 5, *WdL* (I), s. 69 / (I), p. 216: «Die Einsicht, daß das Absolut-Wahre ein Resultat sein müsse, und umgekehrt, daß ein Resultat ein erstes Wahres voraussetzt».

<sup>136</sup> HEIDEGGER, M. GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, ss. 58 / p. 52.

<sup>137</sup> Cf. *infr.* nota 141.

<sup>138</sup> Cf. *supr.* notas 125 y 126.



Autoconciencia (como Vida), Heidegger asigna a la Autoconciencia (como Conciencia desdichada) el estatuto de un mero *lugar de paso* hacia la Razón:

«La autoconciencia es solamente un lugar de paso»<sup>139</sup>

El aspecto negativo de la *Aufhebung* emerge nuevamente en el lugar que parecía reclamar un modelo interpretativo distinto. Como hemos tenido ocasión de desarrollar en el apartado anterior, este modelo incidía sobre el aspecto positivo de la *Aufhebung* como “mantenimiento” y “conservación”, en detrimento del negativo. Pero el aspecto negativo de la *Aufhebung* permanecerá vigente mientras siga presente la amenaza de la diferencia. Su función seguirá siendo la de conducir el decurso fenomenológico hacia delante, más allá de la desdicha de la Conciencia, hacia el desenlace especulativo de la Razón. La desdicha de la Conciencia se resuelve de esta manera en

«la unidad de la dicha del Absoluto.»<sup>140</sup>

Así es como Heidegger acaba rehabilitando al final de la Autoconciencia el modelo interpretativo que parecía haber quedado desacreditado al comienzo de la misma, configurando con ello un comentario en el que ambos modelos se suceden y combinan *ad hoc* y como “a la carta”, según haya que superar la diferencia como lo negativo o mantener la identidad como lo verdaderamente especulativo del proceso fenomenológico. Ya hemos analizado en qué medida los aspectos complementarios de la *Aufhebung* no permitirían justificar este reparto. Pero todavía queda por analizar si el uso de ambos significados no resultaría, a la postre, indiferente, toda vez que acaban siendo unificados en un tercer significado integrador. Especialmente significativo en este punto resulta el hecho de que Heidegger subraye

«[...] la triple significación de esa palabra [*Aufhebung*] que siempre resuena en Hegel: *tollere* (suprimir y eliminar la primera apariencia), *conservare* (resguardar, llevar de fuera a dentro en la experiencia), pero como un *elevare* (un alzar a un nivel más alto del saber de sí mismo y de lo en él sabido).»<sup>141</sup>

---

<sup>139</sup> *Ibid.*, s. 195 / p. 195; *ibid.*, s. 187 / p. 187: «Wir nehmen das Zukommen absichtlich in einer Doppeldeutigkeit: a) in der Bedeutung von “gehören», dem Selbstbewusstsein kommt der Geist zu, gehört ihm als sein Wahres; b) in der Bedeutung von “auf etwas zukommen, noch nicht zur Verfügung stehen, erst sich einstellen». Sobald demnach das absolute Wesen des Selbstbewusstseins entwickelt wird, muss sich in ihm der Geist zeigen.»

<sup>140</sup> Cf. *infr.* nota 142.

<sup>141</sup> HEIDEGGER, M. GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 39 / p. 46; GA 68, *Erläuterung der “Einleitung”...*, s. 88 / p. 177: «Der Gang des Sichdarstellens des Bewusstseins in der gestuften Zusammenhang seiner Gestalten hat den Grundzug der *Aufhebung* in dem gekennzeichneten dreifachen Sinne des Aufnehmens (*tollere*), Aufhebens (*conservare*) und Hinaufhebens (*elevare*). Nun ist aber die an dritter Stelle genannte Weise der Aufhebung, die Hinaufhebung in das vollendete Wesen des Bewusstseins (d.h. in seine Wahrheit und “Wirklichkeit”), der Sache und dem “Wesen” nach das Erste und Tragende im Ganzen der Aufhebung. Das Bewusstsein west als Selbstbewusstsein zum Voraus in der Elevation zum Absoluten. Uns immer nur aus der Elevation nimmt es je sein Bewusstes auf, um innerhalb der Elevation das Bewusstsein dieses Bewusstes als eine Gestalt aufzuheben»; cf. también: GA 28, *Der deutsche Idealismus...*, p. 199.

El mismo papel unificador desempeña el tránsito a la Razón: lo que ahí tiene lugar no es tanto la superación de la diferencia característica de la Conciencia desdichada, sino el alzamiento y elevación de esa diferencia a un nivel superior en el que resulta compatible con la identidad ganada en la Autoconciencia, la cual tampoco excluye la diferencia, sino que se abre camino y se consolida en ella. Esto es lo que desarrolla Heidegger en el fragmento citado parcialmente al comienzo de este apartado, y que reproducimos a continuación íntegramente:

«La absolvencia del espíritu a partir de lo relativo es en el interior de sí una superación [Überwindung] de la escisión y desgarramiento de la conciencia en sus propias unilateralidades. En tanto tal superación, la *absolvencia* es por ello, digámoslo así, redención [Erlösung] del desgarramiento. En tanto absolvencia, el absoluto deviene *absolución* [Absolution]. Por eso no es casual que la finitud a superar [zu überwindene Endlichkeit] dentro de la “Fenomenología del Espíritu” salga a relucir sobre todo justamente en el estadio citado, donde la escisión de la conciencia es sabida por esta misma son por ello ser superada [überwunden] en este saber; bien al contrario, este saber justamente agudiza el desgarramiento a esta conciencia que es consciente de su escisión la denomina la *conciencia desdichada*. La segunda parte de la extensa sección B por ello trata en su última parte —que conduce de manera inmediata a C de la conciencia desdichada. La desdicha, el desgarramiento de la conciencia que está presente en tanto consciente, debe ser conducida a la unidad de la dicha del absoluto.»<sup>142</sup>

El sentido de la *Aufhebung* como alzamiento y elevación de lo superado y asumido en ella es algo que se justifica desde las coordenadas propiamente hegelianas de la *Aufhebung*, pero lo que sigue precisando una justificación por parte de Heidegger es el reparto en virtud del cual es precisamente la identidad lo que necesariamente se alza y se eleva victoriosa por encima de la diferencia y no al revés. Una tesis como ésta es, en efecto, lo que el análisis de la sección fenomenológica de la Razón debería probar, pero que el comentario heideggeriano no está en condiciones de hacer, debido a los límites textuales que afectan justamente a esta sección decisiva. A pesar de la importancia que Heidegger otorga a la Razón como desenlace especulativo de la *PhG*, las referencias a ella se agotan en alusiones, referencias y consignas que nunca alcanzan el tratamiento requerido de la contrastación textual. Todo transcurre, en efecto, como si Heidegger hubiera encontrado un escollo a ese nivel de la *PhG* que le impidiera proseguir su estudio en este lugar.

Es entonces cuando Heidegger apela a una *Aufhebung* más ambiciosa, que no se conformaría con superar el escollo de la Conciencia desdichada, sino también el escollo de la Razón, facilitando así el tránsito a la *WdL*. También en este caso se trata de una operación fácilmente justificable desde la concepción hegeliana de la *PhG* como “camino de la Conciencia a la Ciencia”, que es en definitiva un “camino a la *WdL*”. Pero los límites textuales del comentario heideggeriano de la *PhG* nos salen nuevamente al paso, toda vez que esos límites no se ven compensados en ningún momento por un estudio lo suficientemente riguroso del comienzo lógico. De un lado, el salto a la *WdL* resulta

---

<sup>142</sup> HEIDEGGER, M. GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, ss. 107-108 / p. 111.

compatible con el modelo interpretativo de la *Aufhebung* que proyecta el comentario heideggeriano hacia la *WdL*; pero de otro lado, la adopción de este modelo deja en la sombra son las razones que llevaron a Heidegger a elegir la *PhG* (y no la *WdL*) como escenario de la confrontación con Hegel. En ausencia de toda justificación, pensamos que esta elección formaría parte de una estrategia dirigida a ocultar las dificultades que Heidegger habría ido encontrado en su comentario de la *PhG*, y que le habrían impedido abordar un estudio de la *WdL*. El examen de estas dificultades apunta primeramente a la figura fenomenológica de la Conciencia desdichada; aparece ahí el escollo que obliga a proyectar el análisis hacia la Razón y hacia la *WdL*. Pero los límites del estudio heideggeriano de la *WdL* nos llevan a suponer todavía la existencia de un segundo escollo.

### **3. La “diferencia” como escollo de la lectura heideggeriana de la *WdL*: El escollo de la “reflexión” y el colapso del recurso heideggeriano a la *Aufhebung***

Hasta aquí hemos tratado exponer cómo la operación hegeliana de la *Aufhebung* permite a Heidegger superar los escollos con los que va tropezando su comentario de la *PhG*. La misma operación que permite a Heidegger superar la diferencia de la Conciencia le permite también superar el desgarramiento la Autoconciencia y saltar por encima de la Razón hasta alcanzar la pureza del comienzo lógico. La categoría del Ser aparece en la lectura heideggeriana como el deseado final del camino fenomenológico, pero también es el comienzo de un nuevo camino: el camino de la Lógica, en el que no permanecerá a salvo del influjo de la *Aufhebung*. Una vez más, la misma operación que permite a Heidegger alcanzar el deseado desenlace fenomenológico, le impide permanecer ahí, obligándole a adentrarse en el reino lógico de las sombras.

El peligro de la diferencia parece haber quedado erradicado en la simplicidad del comienzo lógico (la *einfache Beziehung* del Ser), que Hegel considera la «definición primera y más pura del Absoluto»<sup>143</sup>. Pero no hay que dejarse engañar por la simplicidad de ese comienzo, ni tampoco por la pureza del elemento lógico: puede que en él haya quedado definitivamente abolida la diferencia propia de la Conciencia (sujeto-objeto), *pero todavía no la diferencia propia de la reflexión*. El escollo de la diferencia sale inmediatamente al paso en el tránsito del Ser a la Nada. La diferencia entre ambas categorías resulta prácticamente imperceptible, pero no por ello fácilmente superable: sólo al final del inmenso decurso lógico podrá retornar el Ser a sí mismo, cerrando el círculo de la Idea. Entretanto, la diferencia reaparece en la esfera lógica bajo la forma de “ser-determinado”, a lo largo de un camino que conduce desde la “universalidad abstracta” del Ser hasta la

---

<sup>143</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 5, WdL (I)*, s. 74 / (I), p. 119: «Die Analyse des Anfangs gäbe somit den Begriff der Einheit des Seins und des Nichtseins —oder, in reflektierterer Form, der Einheit des Unterschieden— und des Nichtunterschieden-seins— oder der Identität der Identität und Nichtidentität. Dieser Begriff könnte als die erste, reinste, d. i. abstrakteste Definition des Absoluten angesehen werden.»

“universalidad determinada” del Concepto<sup>144</sup>. Esta última designación nos da una idea de la persistencia de la determinación y de la diferencia a lo largo del camino lógico. Especialmente problemática para el argumento heideggeriano resultará la radicalización que la diferencia experimenta en la esfera lógica de la Esencia, en lo que denominaremos el “desdoblamiento de la reflexión” [B: II].

La diferencia de la reflexión representa en el ámbito de la *WdL* una amenaza semejante a la que en el ámbito de la *PhG* representaba la diferencia interna de la Conciencia desdichada, con la única salvedad de que, al trasladarse al ámbito del pensamiento puro (que es el “reino de la verdad”), ésta ya no puede ser relegada tan fácilmente al lugar de lo nulo e inesencial. La razón es que lo que en ella ha quedado asumido no es ya *la diferencia* de la Conciencia natural, sino *la identidad* del Pensamiento puro, cuya expresión inmediata es la categoría del Ser. Atisbamos aquí la dificultad que pudo haber encontrado Heidegger en la *WdL*: ahí reaparece el escollo que había accidentado el examen heideggeriano de la Autoconciencia fenomenológica, pero agravado por la circunstancia de que aparece ahora en una esfera que restringe mucho más el uso que cabe hacer del aspecto negativo de la *Aufhebung* (y, por tanto, del modelo de la *Überwindung*). Tanto en el caso del Ser como en el de la Autoconciencia se parte de la pura y simple autorreferencia, y a lo que en ambos casos se asiste es a la aparición de la diferencia, sea en el modo fenomenológico del sujeto y el objeto (la Conciencia); sea en el modo lógico de la identidad y la diferencia (la Reflexión). Pero si Heidegger evita el escollo de la reflexión no es sólo porque ésta reproduzca el problema de la Conciencia desdichada, sino porque *lo agrava considerablemente al reproducirlo en un ámbito en el que lo que tiene lugar no es ya el camino de la Conciencia a la Ciencia, sino la Ciencia misma*.

La interpretación de la *PhG* como “camino a la Lógica” es lo que había permitido a Heidegger superar la diferencia de la Conciencia, pero esta superación es precisamente lo que ya no resulta posible en el ámbito de la *WdL*, toda vez que ella misma es el reino autotransparente del pensamiento puro<sup>145</sup> y de la verdad. La aparición de la reflexión y de la diferencia en la *WdL* nos sitúa ante un obstáculo difícil de salvar desde las coordenadas heideggerianas de la filosofía de Hegel como superación de la diferencia. El recurso a la *Überwindung* resulta de todo punto inoperativo ahí donde la diferencia no aparece ya en el punto de partida del proceso dialéctico, sino al nivel del resultado especulativo, siendo la inoperatividad de este recurso al nivel de la *WdL* lo que podría estar tras los límites textuales que rodean al estudio heideggeriano de la obra, así como la preferencia de Heidegger por la *PhG*.

---

<sup>144</sup> WÖLFLE, G. M. *Die Wesenlogik in Hegels “Wissenschaft der Logik”*, p. 121: «Grundsätzlich kann der Fortschritt [desde la Doctrina del Ser hacia la Doctrina del Concepto] so beschrieben werden, dass die Einheit der Bestimmungen untereinander und die Einheit von Bestimmungen und Sein immer konkreter wird.»

<sup>145</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 5, WdL (I)*, s. 74 / (I), p. 199: «Die Logik ist sonach als das System der reinen Vernunft, als das Reich des reinen Gedankens zu fassen. Dieses Reich ist die Wahrheit, wie sie ohne Hülle an und für sich selbst ist.»

### a) La reflexión como identidad: La interpretación heideggeriana de la reflexión a partir del modelo de la Autoconciencia fenomenológica

Esta preferencia sería, por tanto, una manera de eludir el escollo de la reflexión que aflora en la *WdL*. Ahora bien, conviene aclarar que Heidegger no omite el concepto hegeliano de reflexión, del que cabe encontrar algunas menciones a lo largo de su obra<sup>146</sup>, sino que se limita a escamotear el análisis de dicho concepto en el contexto lógico de la Esencia al que pertenece. Heidegger sabe la perfección que no puede combatir la emergencia de la diferencia en ese lugar, y por eso va tratar de transferir el estudio de la reflexión al ámbito de la *PhG*, donde la diferencia resulta más vulnerable al recurso de la *Überwindung*. Recurre para ello al esquema interpretativo de la Autoconciencia fenomenológica, que se sustenta a su vez en el análisis textuales realizados en ámbitos distintos de la *PhG*, relacionados de una u otra manera con la idea moderna de Sujeto que Heidegger persigue en filosofías como la de Descartes, Kant, Fichte, e incluso Nietzsche. Sostenemos que, sin este trabajo previo, el análisis heideggeriano de la Autoconciencia fenomenológica quedaría poco afianzado, y que las menciones aisladas a la Reflexión lógica carecerían de respaldo teórico.

Prueba de ello es que, en comparación con la referencia a conceptos que en principio podrían considerarse de la misma filiación que el de “reflexión” (como son los conceptos modernos de “Autoconciencia”<sup>147</sup>, “Voluntad” o “Sujeto”), las referencias explícitas a la reflexión no abundan en la producción heideggeriana. Ello nos pone sobre la pista de las dificultades que el autor podría haber encontrado en este concepto, pero también ante la dificultad de tener que encontrar elementos interpretativos a partir de los cuales poder reconstruir la interpretación heideggeriana de la reflexión. Los escasos fragmentos en los que el autor se refiere a este concepto dan una idea precisa del criterio que rige su interpretación. Especialmente significativo a este respecto resulta el hecho de que dichos fragmentos contengan expresiones dirigidas a mostrar y enfatizar el carácter “autorreferencial” de la reflexión. Es el caso de expresiones como: «Rückbeugung»<sup>148</sup>, «Umkehrung», «zurückgehen»<sup>149</sup>, «rückkehren», «Zurückwerfen»<sup>150</sup>, «zurückbeugen»,

---

<sup>146</sup> Encontramos referencias al concepto hegeliano de reflexión en: HEIDEGGER, M. *GA 6/2, Nietzsche* (II), ss. 422 ff / pp. 379 y ss.; *GA 7, Überwindung der Metaphysik*, s. 83 / p. 62; *GA 15, Seminar in Le Thor*, ss. 318 ff / p. [-]; *GA 28, Der deutsche Idealismus...*, pp. 202 y ss.; *GA 68, Erläuterung der “Einleitung”...*, ss. 77 / pp. 153 y ss.; s. 144 / p. 289; *GA 86, Zu Hegels Logik des Wesens*, pp. 440, 442 y 449.

<sup>147</sup> HEIDEGGER, M. *GA 6/2, Nietzsche* (II), s. 421 / p. 380: «Reflexion-Gewissheit, Gewissheit-Selbstbewusstsein.»

<sup>148</sup> *Ibid.*, s. 423 / pp. 380-381: «Zum voraus verstanden als Grundzug des Vor-stellens, der re-praesentatio. Reflexion ist Rück-beugung und ist als diese die eigens vollzogene Präsentation des Präsenten; eigens —d.h. so, da Präsenze dem Re-präsentierenden zu-gestellt wird. Das rück-beugende, rück-stellende, d. h. *sich-zuvor-sich-zu-stellende* Vorstellen des Vorgestellten, worin dieses *als* das und das vorgestellt wird und ist. Das Was selbst in seiner Selbigkeit und Gestelltheit, Ständigkeit. / Deshalb geht die Reflexion aus das Identische und deshalb ist sie der Grundzug der Begriffs-bildung.»

<sup>149</sup> HEIDEGGER, M. *GA 32, Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 164 / pp. 163-164: «Es gilt nachzusehen, ob und inwiefern der Gegenstand des Verstandes diese unbedingte Allgemeinheit enthält. Die Bezogenheit der Momente auf die Einheit als innere, als ein In sich zurückgehen der Momente in diese Einheit, bedeutet, dass hier eine “Reflexion” vorliegt.»

«Zurückstrahlen», «Rückwendung»<sup>151</sup>, etc., en los que se evidencia la interpretación heideggeriana de la reflexión como “referencia a sí”, “sí mismo”, en definitiva: “identidad”.

A lo largo de este estudio intentaremos desacreditar esta interpretación de la reflexión. Por lo pronto, nos imitaremos a referir la caracterización contrapuesta de este concepto que recorre los primeros escritos de Hegel, donde aparece vinculada a términos como: “separación” (*Trennung*)<sup>152</sup>, “diferencia” (*Differenz*), “contraposición” (*Entgegensetzung*)<sup>153</sup>, “escisión” (*Entzweiung*), “contradicción” (*Widerspruch*)<sup>154</sup>, etc. Este elenco de conceptos relacionan la reflexión al proceder del Entendimiento: ese asombroso poder de muerte que separa las determinaciones de la unidad orgánica a la que pertenecen, manteniéndolas en su abstracta separación. Hegel habla al respecto de la «reflexión como Entendimiento [Reflexion als Verstand]»<sup>155</sup>. Pero también de la «reflexión como Razón [Reflexion als Vernunft]»<sup>156</sup>. Esta segunda acepción de la reflexión desempeña función de unidad que enfatiza la interpretación heideggeriana, pero sin llegar a suprimir (como Heidegger pretende) la de la diferencia del Entendimiento. Algo semejante ocurre en el ámbito de la *WdL*, donde la función de unidad reaparece en la categoría de la «reflexión determinante [Bestimmende Reflexion]»<sup>157</sup>.

Ello ha llevado a los intérpretes a postular una evolución en el concepto de reflexión, en virtud de la cual el concepto en cuestión iría adquiriendo un significado más cercano a la identidad<sup>158</sup>. La interpretación heideggeriana de la reflexión se correspondería entonces con el concepto lógico de la “reflexión determinante”, a la que se refiere

---

<sup>150</sup> HEIDEGGER, M. *GA 68, Erläuterung der “Einleitung”...*, s. 144 / p. 289: «Diese “Reflexion” ist das Zurückwerfen des eigenen Lichtes in sich selbst und so das sich Zeigen —das Strahlen. Der Strahl ist Reflexion / Unser Erkennen - eine Umkehrung, die von der “Reflexion” selbst gefordert wird.»

<sup>151</sup> HEIDEGGER, M. *GA 32, Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 110 / p. 113: «Der “absolute Gegensatz”, die Unendlichkeit ist diese absolute Reflexion [Rückwendung] des Bestimmten in sich selbst, das ein anderes als es selbst ist, nämlich nicht ein anderes überhaupt, gegen das es für sich gleichgültig wäre, sondern das unmitttelbare Gegenteil, und indem es dies, es selbst ist.»

<sup>152</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 2, DS*, ss. 95-96 / p. 113: «Die trennende Tätigkeit ist das Reflektieren. Sie hebt die Identität und das Absolute auf, insofern sie für sich betrachtet wird, und jede Erkenntnis würde schlechthin ein Irrtum sein, weil in ihr ein Trennen ist. Diese Seite, von welcher das Erkennen ein. Trennen und ihr Produkt ein Endliches ist, macht jedes Wissen zu einem Beschränkten und damit zu einer Falschheit.»

<sup>153</sup> *Ibid.*, s. 11 / p. 6: «Diese Bestimmtheit, die durch Reflexion ihm gegeben ist, also die Endlichkeit und Entgegensetzung»; *ibid.*, s. 21 / p. 19: «Das Unendliche, insofern es dem Endlichen entgegengesetzt wird, ist ein solches vom Verstand gesetztes Vernünftiges; es drückt für sich als Vernünftiges nur das Negieren des Endlichen aus. Indem der Verstand es fixiert, setzt er es dem Endlichen absolut entgegen, und die Reflexion, die sich zur Vernunft erhoben hatte, indem sie das Endliche aufhob, hat sich wieder zum Verstand erniedrigt, indem sie das Tun der Vernunft in Entgegensetzung fixierte»; *ibid.*, s. 28 / pp. 27-28: «Die Reflexion als Vermögen des Endlichen und das ihr entgegengesetzte Unendliche [...]»

<sup>154</sup> *Ibid.*, s. 25 / p. 24: «Diese Form der Reflexion erscheint als widersprechende Sätze»; *id.*: «Da aber das Produzieren sowie die Produkte der Reflexion nur Beschränkungen sind, so ist dies ein Widerspruch.»

<sup>155</sup> *Ibid.*, s. 56 / p. 60.

<sup>156</sup> *Ibid.*, s. 25 / p. 24.

<sup>157</sup> *Cf. infr.* nota 580.

<sup>158</sup> ADORNO, Th.W. *Tres estudios sobre Hegel*, p. 317: «Este término [reflexión] abarca, conforme a una distinción corriente en el idealismo postkantiano, el uso finito ilimitado del entendimiento y, algo más generosamente, la actitud científico-positivista en general; y luego también, en la gran arquitectura de la “ciencia de la lógica”, las “determinaciones de reflexión”, esto es, la reflexión crítica de la primera doctrina, la objetiva y cuasi aristotélica de las categorías, que no se convencerá de su carácter de apariencia y conducirá al concepto enfático del concepto.»

mediante la designación hegeliana de «reflexión absoluta [absolute Reflexion]»<sup>159</sup>. Una correspondencia como ésta es, sin embargo, algo que ni los límites textuales del estudio heideggeriano de la *WdL* permiten suponer, ni el concepto hegeliano de la “reflexión absoluta” permitiría, por lo demás, postular. Como tendremos ocasión de mostrar en la segunda parte de este estudio, la “reflexión determinante” asume la diferencia de la “reflexión externa”, pero no hasta el punto de cancelarla, tal y como atestigua la ulterior reaparición de la misma al nivel de las “determinaciones de reflexión”.

No hay, por tanto, algo así como un punto de inflexión en la evolución del concepto de reflexión, sino más bien una variación terminológica, que no altera en lo esencial la presencia de la diferencia en el concepto de reflexión. A falta de bases textuales que apoyen la interpretación heideggeriana de la reflexión, nuestras pesquisas apuntan a la *PhG* como sustrato textual a partir del cual Heidegger habría elaborado su interpretación de la reflexión. Como apuntábamos más arriba, se habría servido para ello de la interpretación de la Autoconciencia desarrollada en ese lugar, tal y como puede entreverse, por lo demás, del instrumental que utiliza para perfilar este concepto, que no duda en echar mano de conceptos como “autoconciencia” (*Selbstbewusstsein*), “sujeto” (*Subjekt*), “certeza” (*Gewissheit*)<sup>160</sup>, etc.; y de fórmulas afines como: «über sich nachdenken», «sich beobachten»<sup>161</sup>, «vergegenwärtigen»<sup>162</sup>, etc.

«El sí mismo en la autoconciencia es *sobre todo* un *aspecto* de la relación de la conciencia con lo conciente y el *simultáneamente y propiamente* toda esta relación misma. Esta relación contiene la constitución esencial de la conciencia [Grundverfassung des Bewusstseins]. Hegel la denomina “reflexión”, pero no entiende esta designación psicológicamente como un comportarse [Verhalten], sino ontológicamente como la relación estructural del esencial doblarse y aparecer para sí mismo de todo lo sabido como tal y con ello de la conciencia en lo mismo [das strukturelle Verhältnis des wesenhaften Beugung und des Rückscheins jedes Bewussten als solchen und somit des Bewusstseins in das selbst]. Hegel entiende la “reflexión” como el volverse hacia atrás de la *mirada* [Rückwendung des Blickes], sino como el doblarse sobre sí mismo del brillar y aparecer [Rückbeugung des Scheinens und Erscheinens], es decir, de la *luz* misma [des Lichtes selbst] [trad. modificada].»<sup>163</sup>

<sup>159</sup> Cf. *infr.* nota 234.

<sup>160</sup> Cf. *supr.* nota 147. Aunque no se refiere directamente a Hegel, el fragmento que sigue resulta significativo respecto de la relación que Heidegger establece entre la reflexión y la identidad del yo: «Bei Fichte Ich = ch, ich bin ich selbst, d. h. aber: ich bin ins Unendliche offen; Streben und sollen — eine Unendlichkeit, die die Endlichkeit lediglich negativ nimmt, d. h. als zu Beseitigende. / Dieses praktisch Wissen ist zwar die ichliche *Identität* als ichliche, aber gerade nicht das Wissen um die Identität, die Aufgehobenheit von Endlichen und Unendlichen. Es bleibt bei der Einseitigkeit des subjektiven Subjekt-Objekt, d. h., bei der ichlichen Reflexion: eines der Glieder wird vernichtet, das andere (Ich) ins Unendlichen gesteigert; das Ich höher, weil sich *selbst* setzend. So ist das “Ich”, letztlich, ein *Prädikat der reflexión*.» (GA 28, *Der deutsche Idealismus...*, p. 202)

<sup>161</sup> HEIDEGGER, M. GA 86, *Zu Hegel Logik des Wesens*, p. 449: «Reflexion — 1) gewöhnlich jetzt über sich nachdenken — sich beobachten — / 2) vordem — auf sich als ego — zurückgebeugt — / 3) zurück-strahlen — das Licht reflektiert sich, z. B. Die Sonne in einer Fensterscheibe — *Rück-Kehren* / in sich bleibend / 4) Hin — und her — scheinen.»

<sup>162</sup> HEIDEGGER, M. GA 6/2, *Nietzsche (II)*, s. 424 / p. 381: «Die Erfahrung der Reflexion als dieses Bezuges setzt aber voraus, dass der Bezug zum Seienden überhaupt als repräsentatio erfahren ist, d.h. als der Bezug zum Seienden überhaupt als repräsentatio erfahren ist, als Vor-stellen, Ver-gegenwärtigen.»

<sup>163</sup> HEIDEGGER, M. GA 68, *Erläuterung der “Einleitung”...*, ss. 76-77 / pp. 153-155.

Sobre la diferencia entre el «volverse hacia atrás de la mirada [Rückwendung des Blickes]» y el «doblar sobre sí misma [Rückbeugung]» de la luz que este texto pone de relieve volveremos más adelante. Lo que por ahora nos interesa destacar es el carácter marcadamente *autorreferencial* de la segunda formulación, con la que Heidegger caracteriza tanto a la reflexión como la «la constitución esencial de la conciencia [die Grundverfassung des Bewusstseins]»; en el bien entendido de que esta constitución hace referencia a «la relación estructural del esencial doblarse [Beugung] y aparecer para sí mismo [Rückscheins] de todo lo sabido como tal y con ello de la conciencia en lo mismo»<sup>164</sup>; o lo que es lo mismo: de la Autoconciencia. Especialmente significativo a este respecto resulta el que Heidegger pueda reconocer sólo con reservas el carácter reflexivo de las tres primeras figuras fenomenológicas (Certeza sensible, Percepción y Entendimiento), en las que todavía rige la diferencia propia de la Conciencia; incluso en el caso del Entendimiento, la referencia a sí de la reflexión choca con la diferencia entre el universal y el sujeto singular al que ese universal se refiere y respecto del cual éste no se comporta simplemente como una interioridad vacía que el universal pudiera llenar<sup>165</sup>. Esa interioridad sólo quedará vacía al nivel de la Autoconciencia, cumpliéndose con ello la exigencia de autorreferencia y de identidad propias de la interpretación heideggeriana de la reflexión. Conforme esta interpretación, la Autoconciencia se presenta como una «reflexión de lo determinado sobre sí mismo», «por la que lo diferente llega a ser no-diferente»:

«A la esencia de la infinitud pertenece esta reflexión de lo determinado sobre sí mismo [Rückwendung des Bestimmten in sich selbst] y no justamente la retirada o huida a otro fuera de él [das Fortlaufen zu einem Anderen außer ihm]. Pero esta reflexión de lo otro a lo uno por la que lo diferente llega a ser no-diferente y en la que lo diferente sigue siendo mantenido y asumido, esa reflexión que caracteriza a la esencia de la infinitud, es realmente efectiva de una manera propia en el yo. Pues en tanto el yo se pone *como* yo, se diferencia así de sí mismo, y ello de manera tal que justamente lo diferente no cae fuera de dicho yo, sino que llega ser visible como lo propiamente no-diferente, como lo que es de sí mismo. De esta forma se hace patente la interna conexión entre las dos fundamentaciones de la infinitud, la lógica y la que se basa en el yo, la subjetiva. Lo infinito de verdad realmente efectivo, el sentido lógico ya explicado, es el sujeto, y de una manera más precisa —como debe mostrarse en la *Fenomenología*—, el sujeto absoluto en tanto espíritu.»<sup>166</sup>

---

<sup>164</sup> *Id.*

<sup>165</sup> HEIDEGGER, M. GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 164 / pp. 163-164: «Es gilt nachzusehen, ob und inwiefern der Gegenstand des Verstandes diese unbedingte Allgemeinheit enthält. Die Bezogenheit der Momente auf die Einheit als innere, als ein In sich zurückgehen der Momente in diese Einheit, bedeutet, dass hier eine "Reflexion" vorliegt. Aber diese Reflexion ist für den Verstand als Weise des Bewusstseins erst nur gegenständlich vorhanden. Er stößt auf das Innere, aber es muss ihm leer bleiben. Der Verstand weiß nicht sich selbst als das, was in seinem Gegenstand die Gegenständlichkeit, eben diese unbedingte Allgemeinheit, ausmacht. Da auch der Verstand noch eine Weise des Bewusstseins ist, seine Wahrheit — seinem eigenen Wissenssinn nach — im Gegenstand hat, ist die Frage nach dem Wesen des Verstandes wieder zu beginnen als Frage nach dem Wesen und der Wahrheit seines Gegenstandes.»

<sup>166</sup> *Ibid.*, s. 111 / p. 114.



**b) La reflexión como diferencia: Primer acercamiento al concepto hegeliano de reflexión y confirmación de la hipótesis preliminar acerca del escollo de la interpretación heideggeriana**

Hasta aquí hemos tratado de retrotraer la controversia de Heidegger con Hegel al escenario de la *WdL*, donde aparece como una confrontación en torno al concepto de “reflexión”. La pertinencia de esta operación se justifica a partir de los límites textuales del estudio heideggeriano de la *WdL*, los cuales apuntan a la reflexión como el escollo que habría impedido a Heidegger realizar un estudio detallado de esa obra. Pensamos, por lo demás, que la presencia de este escollo justifica la idoneidad de la reflexión como eje de la controversia de Heidegger con Hegel, y de lo que para nosotros se trata a partir de ahora es de evidenciar los límites de la interpretación heideggeriana de la reflexión.

En el subapartado anterior hemos definido la concepción heideggeriana de la reflexión recurriendo a la interpretación heideggeriana de la Autoconciencia fenomenológica. El resultado ha sido un concepto de reflexión basado en el primado de la identidad y la autorreferencia, ciertamente asimilable al punto de partida hegeliano de la Autoconciencia, pero que no se dejaba mantener sin dificultad más allá del punto de partida inmediato de la Autoconciencia. La autorreferencia que Heidegger pone en el primer plano de su comentario domina ciertamente el primer tramo de esta figura, pero no su dialéctica, marcada por la emergencia de la diferencia, que aparece bajo la forma de la “referencia *negativa* a sí”, o lo que es lo mismo: de la “diferencia de sí” o “diferencia interna”. Este momento de la Autoconciencia es, en efecto, lo que se hace visible al nivel de la Conciencia desdichada, que constituye el escollo del comentario heideggeriano de la *PhG*. La razón es que la emergencia de esta figura impide hacer valer el primado de la identidad que Heidegger pone a la base de su interpretación, tanto de la Autoconciencia fenomenológica como de la Reflexión lógica. Si el comentario heideggeriano de la Autoconciencia ha de servir de base para una interpretación de la Reflexión, ello sólo puede ser al preciso de introducir la diferencia en la Reflexión.

La relación entre ambas determinaciones es lo que trataremos de justificar a continuación en el ámbito de la filosofía de Hegel. Recurriremos para ello a las primeras páginas de la *WdL*, donde resulta visible a través de adjetivos como “reflexivo”, “reflexionante”, etc., vinculados al funcionamiento de lo que Hegel llama el “entendimiento reflexivo” (*reflektierende Verstand*)<sup>167</sup>, cuya actividad consiste en determinar y separar (*bestimmen und trennen*)<sup>168</sup>. También en la “Doctrina de la Esencia” aparece la reflexión en estrecha relación con lo que ahí es llamado: «*äussere Reflexion*»<sup>169</sup>, «*äusserliche Reflexion*»<sup>170</sup>, «*Reflexion in das Andersein*»<sup>171</sup>, etc. Sobre el carácter desdeñoso y peyorativo que expresiones como éstas pudieran tener y sobre el primado

---

<sup>167</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 5, WdL (I)*, s. 38 / (I), p. 195.

<sup>168</sup> *Ibid.*, s. 39 / p. 197.

<sup>169</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, ss. 28-32 / (I), pp. 451-453.

<sup>170</sup> *Ibid.*, s. 14 / p. 439.

<sup>171</sup> *Ibid.*, s. 125 / p. 536.

que esta valoración negativa del momento reflexivo de la diferencia pudiera acabar arrojando sobre momento reflexivo de la identidad nos ocuparemos en la parte siguiente de este estudio [B: I.1b]. Por lo pronto nos interesa destacar la relación entre diferencia y reflexión apuntada en todas estas formulaciones. Éstas proporcionan la base textual para lecturas como la de J. Serey, que interpretan «el carácter estructural de la reflexión hegeliana como una doctrina de la alteridad»<sup>172</sup>. Afirmaciones como ésta (ciertamente frecuentes entre los partidarios de Hegel) siguen en realidad la estela de Feuerbach, quien ya había advertido que Hegel «exalta su sentido de alteridad y diversidad hasta el delirio de la *Imaginatio Luxurians*»<sup>173</sup> trazando una clara demarcación entre la filosofía schellinguiana de la identidad y la filosofía de Hegel:

«Frente al orientalismo de la filosofía de la identidad, el elemento característico de Hegel es el de la *diferencia*.»<sup>174</sup>

La sentencia de Feuerbach nos pone sobre la pista de una recepción de la filosofía de Hegel diferente de la heideggeriana, basada en el primado del momento reflexivo de la diferencia. Me refiero a la recepción propia de la izquierda hegeliana, que se caracteriza por ensalzar el primado de este momento reflexivo, sin abandonarlo (como Heidegger pretende) al lugar de lo puramente negativo. Sobre la (supuesta) valoración negativa que el momento reflexivo de la diferencia pudiera tener en la filosofía de Hegel hablaremos en la segunda parte de este estudio [B: I.1-2]. Por el momento nos limitaremos a aclarar que dicha valoración no se referiría tanto a la diferencia como tal, cuanto al punto de vista pétreo y paralizante que el Entendimiento arroja sobre ella<sup>175</sup>. Hegel caracteriza este punto

---

<sup>172</sup> SEREY AGUILERA, J. O. “Tiempo y esencia en Hegel”, p. 171.

<sup>173</sup> FEUERBACH, L. *Aportes para la crítica de Hegel*, p. 15: «La filosofía especulativa alemana constituye la oposición directa de la antigua sabiduría de Salomón. Mientras que ésta no encontraba nada nuevo, aquella halla que todo es nuevo bajo el sol; mientras que la oriental pierde de vista la diferencia a fuerza de unidad, la occidental olvida la unidad a fuerza de diferencias; en tanto la primera empuja su diferencia ante la eterna identidad hasta la apatía de la estupidez, la segunda exalta su sentido de alteridad y diversidad hasta el delirio de la *imaginatio luxurians*. Cuando digo: la filosofía especulativa alemana, interpretado expresamente la filosofía que impera en la actualidad: la filosofía hegeliana. Pues la filosofía de Schelling fue en realidad una planta exótica —la vieja identidad oriental en tierra germánica—, por ello, la inclinación de la escuela de Schelling por Oriente es un rasgo esencial de la misma, así como a la inversa la preferencia de Occidente y el desprecio de Oriente son caracteres específicos de la escuela de Hegel. Frente al orientalismo de La Filosofía de la Identidad, el elemento característico de Hegel es el de la *diferencia*.»

<sup>174</sup> *Id.*

<sup>175</sup> IBER, Ch. *Metaphysik absoluter Relationalität*, p. 6: «Die Vernunft richtet sich nicht gegen die Entgegensetzung und Beschränkung überhaupt” des Verstandes —”denn die notwendige Entzweiung ist ein Faktor der Lebens“, sondern nur gegen “das absolute Fixieren der Entzweiung durch den Verstand“. Die Aufgabe der spekulativen Philosophie ist dementsprechend, die Entgegensetzungen des Verstandes und die beschränkte Überwindung dieser Entgegensetzungen durch die Reflexionsphilosophie aufzuheben *und* die Entstehung dieser Entgegensetzungen zugleich als notwendig zu begreifen»; IZUZQUIZA OTERO, I. *Hegel o la rebelión contra el límite*, p. 32: «[...] no puede pensarse, en modo alguno, que Hegel rechace todo tipo de escisión, de tensión. Ello equivaldría a rechazar la misma estructura de lo viviente, pues la vida es tal, precisamente, por mantener tensión y resolverla paulatinamente; y parecería paradójico que quien toma por modelo de estructura el organismo vivo, rechazara todo tipo de tensión. Hegel rechaza la escisión mantenida, infranqueable e irresoluble, en una palabra la escisión detenida y considerada como consecuencia del dualismo.»

de vista abstracto y unilateral de la reflexión como: «*fixierte Reflexion*»<sup>176</sup>, «*abstrahierende Reflexion*»<sup>177</sup>, «*einseitige Reflexion*»<sup>178</sup>, «*subjektive Reflexion*»<sup>179</sup>, «*bloße Reflexion*»<sup>180</sup>, etc. Independientemente de este punto de vista limitado, Hegel considera la reflexión y la diferencia como un momento de la verdad misma, de todo punto imprescindible para superar el punto de partida inmediato de la sustancia<sup>181</sup>.

«En Hegel, la escisión es [...] una función de la vida; mal lo hay sólo en la persistencia de la escisión, rigidificándola.»<sup>182</sup>

Nada más alejado de la filosofía de Hegel, pues, que el rechazo y el horror (*Perhorreszieren*) de la reflexión que culmina en la alabanza profética de un Absoluto arreflexivo y meramente intuitivo. Para Hegel resulta claro que esta renuncia de la reflexión implica una renuncia al saber y no puede deberse más que a un «desconocimiento [*Verkennen*] de la Razón»<sup>183</sup>. Esta es la razón de que el filósofo hable también en términos de: «das Absolute reflexión»<sup>184</sup>, «spekulative reflexión»<sup>185</sup>, «Vereinigung der Reflexion und des Absoluten»<sup>186</sup>, etc. Esta terminología señala la presencia de la diferencia en el lugar mismo del Absoluto, ahí donde la interpretación heideggeriana no puede relegarla ya al segundo plano de lo asumido por la corriente dialéctica. Pareciera, en efecto, como si la

<sup>176</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 2, DS*, s. 22 / p. 21; *ibid.*, *GuW*, s. 319 / p. 78.

<sup>177</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 357 / (II), p. 222; *WW 2, DS*, s. 55 / p. 61.

<sup>178</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 2, Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten...*, s. 408.

<sup>179</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 75 / (II), p. 491; *WW 2, DS*, s. 60 / p. 67; s. 64 / p. 72.

<sup>180</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 2, DS*, s. 35 / p. 37; s. 37 / p. 39; s. 41 / p. 44.

<sup>181</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, s. 23 / p. 124: «Die lebendige Substanz ist ferner das Sein, welches in Wahrheit *Subjekt* oder, was dasselbe heißt, welches in Wahrheit wirklich ist, nur insofern sie die Bewegung des Sichselbstsetzens oder die Vermittlung des Sichanderswerdens mit sich selbst ist. Sie ist als Subjekt die reine *einfache Negativität*, eben dadurch die Entzweiung des Einfachen; oder die entgegensetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieser gleichgültigen Verschiedenheit und ihres Gegensatzes ist: nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst – nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche oder *unmittelbare* als solche – ist das Wahre.»

<sup>182</sup> VITIELLO, V. *La palabra hendida*, p. 24.

<sup>183</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, s. 25 / p. 126: «Dies Perhorreszieren stammt aber in der Tat aus der Unbekanntschaft mit der Natur der Vermittlung und des absoluten Erkennens selbst. Denn die Vermittlung ist nichts anderes als die sich bewegende Sichselbstgleichheit, oder sie ist die Reflexion in sich selbst, das Moment des fürsichseienden Ich, die reine Negativität oder, auf ihre reine Abstraktion herabgesetzt, das *einfache Werden*. Das Ich oder das Werden überhaupt, dieses Vermitteln ist um seiner Einfachheit willen eben die werdende Unmittelbarkeit und das Unmittelbare selbst. Es ist daher ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgeschlossen und nicht als positives Moment des Absoluten erfaßt wird. Sie ist es, die das Wahre zum Resultate macht». Cf. también: *ibid.*, ss. 17-18 / p. 126: «Noch weniger muß diese Genügsamkeit, die auf die Wissenschaft Verzicht tut, darauf Anspruch machen, daß solche Begeisterung und Trübheit etwas Höheres sei als die Wissenschaft. Dieses prophetische Reden meint recht im Mittelpunkt und der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Bestimmtheit (den *Horos*) und hält sich absichtlich von dem Begriffe und der Notwendigkeit entfernt als von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit haust. Wie es aber eine leere Breite gibt, so auch eine leere Tiefe, wie eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannigfaltigkeit ergießt, ohne Kraft, sie zusammenzuhalten, so eine gehaltlose Intensität, welche, als lautere Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist, was die Oberflächlichkeit. Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut.»

<sup>184</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 25 / (II), p. 448; (II), s. 28 / (II), p. 451.

<sup>185</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 2, DS*, s. 115 / p. 139.

<sup>186</sup> *Ibid.*, s. 128 / p. 156.

diferencia no se dejase relegar tan fácilmente por debajo de la identidad, como si permaneciera al mismo nivel que ella en la filosofía de Hegel, cuando no incluso por encima. Esta es la interpretación de Adorno, para quien la diferencia hegeliana desempeña un papel de *crítica* de la identidad inmediata y sustancializada:

«Pero ni derivó [Hegel] una metafísica del principio abstracto de la totalidad, ni glorificó el todo el cuanto tal el nombre de la “buena forma”. Del mismo modo que no independizó las partes frente al todo como elementos suyos, el crítico del Romanticismo sabía perfectamente que el todo sólo se realiza a través de las partes, únicamente a través de la desgarradura, de la imaginación, de la reflexión.»<sup>187</sup>

---

<sup>187</sup> ADORNO, Th.W. *Op. cit.*, p. 231.

## II. LA REFLEXIÓN COMO EJE DE LA CONTROVERSIA POSTMETAFÍSICA EN HEGEL

No cabe duda de que el punto de vista adorniano sobre la Reflexión se impone sin dificultad a la identidad simple e inmediata de la Sustancia. En este preciso sentido, Adorno consigue elevar la diferencia por encima de la identidad. Se trata, sin embargo, de un primado de la diferencia que no puede hacerse valer frente a cualquier tipo de identidad. Fuera de ella queda, ciertamente, la identidad mediada y autorreferida que Heidegger atribuye tanto a la Reflexión como a la Autoconciencia: ésta se impone, por su parte, a la diferencia abstracta del Entendimiento que mantiene las determinaciones fijas en su separación. Identidad y diferencia se refieren así lo que parecen ser *lados complementarios de la reflexión*, configurando una suerte de una *homonimia estructural* que desborda el ámbito de las interpretaciones sobre Hegel. Parece, en efecto, como si la misma ambigüedad que empezábamos detectando en el ámbito del hegelianismo estuviese arraigada en el concepto mismo de la reflexión. Mencionábamos hace un momento la ambigüedad presente en los primeros escritos de Hegel, donde se habla de la reflexión separadora del Entendimiento y de la reflexión unificadora de la Razón:

«La reflexión aislada, en cuanto poner de los opuestos, sería una superación de lo absoluto; ella es la facultad del ser y de la limitación. Pero como razón la reflexión tiene referencia a lo absoluto, y es razón sólo mediante esta referencia; la reflexión se aniquila a sí misma, a todo ser y a todo lo limitado en la medida en que se pone en referencia a lo absoluto. Pero al mismo tiempo, y justamente por esta referencia a lo absoluto, lo limitado tiene consistencia.»<sup>188</sup>

La misma homonimia de la reflexión aparece en la *WdL*, donde Hegel habla de al menos tres “tipos” de reflexión que asumen la función de la identidad (la “reflexión determinante”) y de la diferencia (la “reflexión ponente” y la “reflexión externa”). En tanto que ponente, la reflexión cree poner y presuponer lo otro de sí misma, pero tal y como acabará revelándose al nivel de la “reflexión determinante”, lo puesto y presupuesto por ella no es *nada distinto de ella misma*. Examinaremos esta dialéctica en la parte siguiente de este estudio [B: I.3-II.1]. Entretanto nos interesa destacar los significados contrapuestos que convergen en el concepto de reflexión, tratando de averiguar si apuntan hacia *tipos diferentes de reflexión*, o hacia *momentos de una misma estructura reflexiva*.

Especialmente significativo a este respecto resulta el hecho de que los significados contrapuestos de la palabra “reflexión” no parezcan dejarse distribuir ordenadamente a lo largo de periodos, etapas o lugares sistemáticos diferentes de la obra hegeliana. Más bien parece como si hubiera algo irreductible en esta polisemia, como si todas estas acepciones se reclamasen mutuamente y se mantuvieran unidas para recorrer la compleja geografía

---

<sup>188</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 2, DS*, s. 26/ p. 25: «Die isolierte Reflexion, als Setzen Entgegengesetzter, wäre ein Aufheben des Absoluten; sie ist das Vermögen des Seins und der Beschränkung. Aber die Reflexion hat als Vernunft Beziehung auf das Absolute, und sie ist nur Vernunft durch diese Beziehung; die Reflexion vernichtet insofern sich selbst und alles Sein und Beschränkte, indem sie es aufs Absolute bezieht. Zugleich aber eben durch seine Beziehung auf das Absolute hat das Beschränkte ein Bestehen.»

hegeliana. Esta es la razón de que autores como W. Jarczyk hayan calificado esta polisemia de «diversidad complementaria»<sup>189</sup>.

Podemos empezar ilustrando esta complementariedad analizando los significados contrapuestos de lo que Hegel denomina “filosofías de la reflexión”. De un lado, el término se refiere a las “filosofías del entendimiento” (en oposición a la filosofía especulativa de la Razón)<sup>190</sup>; de otro, en cambio, se refiere a las “filosofías de la subjetividad” (en oposición a las filosofías románticas de la inmediatez y de la sustancia). La diferencia del entendimiento y la unidad de la autorreferencia se conjugan así en el mismo término, configurando una maraña difícil de desanudar. No es de extrañar que los intérpretes hayan calificado a la reflexión como un «término plástico y de difícil elucidación»<sup>191</sup>, llegando incluso a afirmar que «una teoría coherente a este respecto parece resultar estructuralmente imposible.»<sup>192</sup>

### 1. La reflexión como identidad y como diferencia: La homonimia de la reflexión y el carácter estructural de la controversia en torno a ella

Así sería, en efecto, si los diferentes aspectos de la reflexión confluyeran en el texto de Hegel de manera puramente accidental y contingente, introduciendo en ella tipos de reflexión diferente. Según F. M. Marzoa, esta es la manera como ambos aspectos confluyen en la filosofía de Kant:

«La palabra “reflexión” llega a Kant con un significado perteneciente a la terminología escolar y otro perteneciente a la lengua literaria común. El primero es el de la operación de llevar contenidos a la forma lógica de universalidad, el segundo es el de autorreferencia.»<sup>193</sup>

---

<sup>189</sup> JARCZYK, G. *La réflexion spéculative*, p. 15.

<sup>190</sup> SEREY AGUILERA, J. O. “Reflexión del entendimiento y reflexión de la razón en el *Differenzschrift* de Hegel”, pp. 125-126: «Es esta estructura filosófica la base de las por Hegel llamadas filosofías de la reflexión; ellas encuentran en Kant sus supuestos fundamentales, que Hegel recoge, y que se expresan en la forma de la oposición (*Gegensatz*) insoluble para el entendimiento, que da cuenta de una tensión irreconciliable entre elementos opuestos: por un lado, lo finito, por el otro, lo Infinito, por un lado la Naturaleza y por otro el Espíritu, de este lado la Necesidad y de este otro, la Libertad.»

<sup>191</sup> *Id.*: «Reflexión parece querer decir muchas cosas en el sistema hegeliano. Término plástico y de difícil elucidación. Sin duda el propio desarrollo del pensamiento hegeliano invita a este estado de cosas, pues casi desde el inicio de su desarrollo filosófico aparece mencionado, ya sea como «Instrumento del filosofar» (*Reflexion als Instrument des Philosophierens*) o como el rasgo constituyente de las filosofías de Kant, Fichte y Jacobi, por ejemplo. De ahí el subtítulo de *Glauben und Wissen*: “o de la Filosofía de la reflexión de la Subjetividad (*Reflexionsphilosophie der Subjektivität*) en la completitud de sus formas (*in der Vollständigkeit ihrer Formen*) como filosofía de Kant, Fichte y Jacobi”.»

<sup>192</sup> RADERMACHER, H. “Zum Begriff der Reflexion”, p. 162: «Mediante el término reflexión son caracterizados argumentos y procedimientos de tipo enteramente diverso [ganz unterschiedliche Argumente und Verfahren]. Resulta incluso ciertamente complicado dar una teoría unitaria [einheitliche Theorie] del concepto de reflexión. Las exigencias ligadas a dicho concepto se muestran de todo punto contrapuestas [different gegeneinander]. Y ello hasta el punto de que una teoría coherente a este respecto parece resultar estructuralmente imposible [strukturell unmöglich].»

<sup>193</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Hölderlin y la lógica hegeliana*, p. 15.

Pero el hecho de que ambos significados lleguen a Kant por caminos independientes no significa que Kant estuviera obligado a considerarlos así. En realidad, Kant es el primero que habría sabido extraer el potencial sistemático inherente a este legado. En este sentido, Marzoa no ha dudado en señalar que:

«Los en principio dos sentidos de “reflexión” [...] coinciden. Kantianamente se trata de una sola cosa, y en adelante podremos decir simplemente “la reflexión” para referirnos a esa única cosa; filosóficamente la palabra ha pasado a tener un solo significado.»<sup>194</sup>

Lo decisivo a este respecto reside en comprender la relación de implicación que Kant establece entre la *posición* del objeto de la experiencia posible y la *presuposición* del sujeto «que debe poder acompañar a todas mis representaciones». La posición del objeto consiste en la posición de *unidad* de la pluralidad procedente de la intuición sensible. Pero la posición de esta unidad no constituiría un objeto si no hubiera en cada caso *una y sólo una* forma válida de poner esta unidad; cuál sea la unidad que en cada caso sea preciso poner es algo que no cabe establecer *a priori*, pero sí la exigencia de que en cada caso deba haber *una y sólo una* unidad posible. Pues bien, esta exigencia de que el objeto sea en cada caso uno, es también la exigencia de que el objeto lo sea de un único sujeto, y ello hasta el punto de que la *posición* de la unidad del objeto constituye, en definitiva, la *presuposición* de la unidad del sujeto. Se colige de ahí que toda posición es *auto-posición*:

«La “reflexión” es, pues: la separación del proceder de construcción con respecto al caso concreto de su ejercicio, el tránsito de esquema a concepto, por lo tanto la constitución de un universal o fijación de un *quid*, la cual es a la vez la posición de objeto que es lo mismo que la autoposición constitutiva del sujeto como sujeto.»<sup>195</sup>

De forma parecida a Kant, Hegel distingue en la *WdL* entre los aspectos ponente y presuponente de la reflexión. En un primer momento se trata de explicitar la diferencia entre lo puesto y lo presupuesto (el objeto y el sujeto) de la reflexión; éste es, al menos, el punto de vista de la “reflexión externa”, para el que ambos aspectos se presentan como dos tipos de reflexión. Pero en un segundo momento se trata de mostrar la unidad de ambos momentos: la reflexión es posición *de sí misma* y, de este modo, *su propia*

---

<sup>194</sup> *Ibid.*, pp. 16-17: «La cuestión de cómo se entiende kantianamente este acto conduce, pues, a la pregunta siguiente: en qué consiste esa exigencia de unidad del estado de cosas, de que, si es lo uno, no sea lo otro, etc.; respuesta: consiste, por de pronto, en que todas “mis” representaciones han de poder concordar en la unidad de un único representar, bien entendido de que el “yo” de ese “mis” no es sino el representante del representar válido en cuanto tal, pues es cualquier representación válida la que ha de poder concordar con cualquier otra representación válida; la exigencia de unidad del estado de cosas consiste en la propia autorreferencia de la instancia misma que lo reconoce; la posición (esto es: la fijación de *quid*) es la autoposición. Ahora bien, la autorreferencia era el otro significado (el mencionado en segundo lugar) de la palabra “reflexión”; y lo que acabamos de ver es que en esa auto referencia o autoposición consiste la posición de unidad del estado de cosas, por tanto la fijación del *quid*, esto es, todo lo que constituye el sentido de “reflexión” mencionado en primer lugar. Los en principio dos sentidos de “reflexión”, pues, coinciden. Kantianamente se trata de una sola cosa, y en adelante podremos decir simplemente “la reflexión” para referirnos a esa única cosa; filosóficamente la palabra ha pasado a tener un solo significado.»

<sup>195</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *De Kant a Hölderlin*, p. 47.

presuposición. Emerge así el punto de vista de la “reflexión determinante”, que reúne los significados en principio contrapuestos de la reflexión en el seno de una misma categoría, a la que Hegel da el nombre de «reflexión total»<sup>196</sup>. En una expresión como ésta encuentran un punto de apoyo textual todas aquellas interpretaciones que hablan de una estructura unitaria de la reflexión, sea como unidad de “pensamiento” y “realidad” (Taylor<sup>197</sup>, Hyppolite<sup>198</sup>), de “identidad” y “alteridad” (Labarrière, Jarczyk<sup>199</sup>), de “lo subjetivo” y “lo objetivo” (Dottori<sup>200</sup>), etc. Éste último es también el caso del M. Marzoa:

«Hemos contemplado ya, independientemente de Hegel, cómo son uno los aparentemente dos sentidos de *reflexión*: el que haya que haber fijación de un *quid* [reflexión como referencia a otro] es ni más ni menos que la posición de objetividad en general, la cual es lo mismo que la auto-posición del sujeto [reflexión como referencia a sí].»<sup>201</sup>

El fragmento de la cita expone cómo los significados en principio contrapuestos de la reflexión acaban siendo integrados en el seno de una estructura unitaria, pero sólo al precio de quedar reducidos a un único significado. Frente a esta unidad reductiva, G. Jarczyk (1986) ha defendido la irreductibilidad del «doble primado»<sup>202</sup> de la reflexión, cuya unidad sería una «identidad paradójica»<sup>203</sup>, pues sería al mismo tiempo «doble y una»<sup>204</sup>.

---

<sup>196</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 158 / (I), p. 566; (II), s. 278 / (II), p. 155. Cf. también: CHO, Ch.W. *Der Begriff der Reflexion bei Hegel*, p. 25: «Indem Hegels spekulative Logik von jenem Gegensatz des Bewusstseins befreit ist, ist die Reflexion, die den eigenen Gegenstand seiner Logik ausmacht, nicht mehr irgendeine einseitige Reflexion, sondern “die Reflexion überhaupt”; es ist darin die Rede weder von “der Reflexion des Bewusstseins” noch von “der bestimmteren Reflexion des Verstandes” –dieser Komparativ bedeutet, dass der reflektierende Verstand das Besondere und das Allgemeine zu ihren Bestimmungen hat, selbst wenn er diese beiden noch durch *Auch* verbindet–, sondern von “der Reflexion überhaupt”. Hegel macht also nicht nur die Reflexion, die kritisiert bzw. rekonstruiert werden muss, sondern auch die Reflexion, die den konstitutiven Sinn für seinen Begriff hat, zum Gegenstand seiner Logik, damit er den *Begriff* der Reflexion erfassen will, der reflexionslogisch gesehen eine systematische Einheit von setzender, äußerer und bestimmender Reflexion zur Darstellung bringt. Dieser Einheit der Reflexion wird die Struktur zugeschrieben, die die Reflexion als *totale Reflexion* konstituiert»; DOTTORI, R. *Die Reflexion des Wirklichen*, p. 19: «Reflexion ist also, wie wir werden sehen, keine bloße Widerspiegelung der eigenen Voraussetzungen von Seiten der Subjektivität und auch kein Prozess, der zur totalen Objektivierung und insofern zu Bemächtigung des Seienden zu führen hat; diese Reflexion ist für Hegel die abstrahierende Reflexion oder die Trennung, welche die Objektivierung bedeutet; dagegen meint Hegel unter Reflexion etwas ganz anderes, nämlich den totalen Prozess, den das Selbstbewusstsein zu vollziehen hat, um zum Ergreifen der konkrete Totalität um ihrer Absolutheit zu kommen.»

<sup>197</sup> TAYLOR, Ch. *Op. cit.*, p. 221: «[...] la reflexión del Ser que vuelve a la realidad subyacente de la Esencia, sólo puede hacerse por el sujeto reflexionante quien está distinguiendo apariencia y realidad, esencia y manifestación externa. Seguir las contradicciones y las transformaciones de la Esencia es lo mismo que seguir las contradicciones y las transformaciones en la relación del sujeto con la realidad conocida. Las dos reflexiones son en primer lugar simétricas, cada una siguiendo su propio camino. Pero al final se convierten en una cuando vemos que la estructura última de la realidad es una estructura del pensamiento, y por consiguiente que el espíritu cognoscente está perfectamente en casa en, y no está separado ya de, el núcleo interno de las cosas.»

<sup>198</sup> Cf. *infr.* nota 535.

<sup>199</sup> Cf. *supr.* nota 189.

<sup>200</sup> Cf. DOTTORI, R. *Op. cit.* p. 113.

<sup>201</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Op. cit.*, nota 33.

<sup>202</sup> JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Hegelian*, p. 47.

<sup>203</sup> *Ibid.*, p. 25: «Mouvement dont la racine est le traitement jamais achevé de l’identité comme altérité et de l’altérité comme identité: vole précisément ce que Hegel appelle la *réflexion*. [...] La réflexion se



La misma idea ha sido secundada por F. Duque (1998), para quien «es la reflexión íntegra la que se determina, ora como un respecto, ora como el otro»<sup>205</sup>; o J. Ezquerro (2012), para quien identidad y diferencia se muestran como

«*momentos*, desgranados a lo largo de diversas vueltas de tuerca, de *un único* [subr. mío] movimiento reflexivo.»<sup>206</sup>

Queda explicitada con ello la estructura unitaria que reúne los momentos contrapuestos de la reflexión sin reducirlos a uno de ellos, pero la naturaleza de esa estructura unitaria permanece todavía incomprendida en su esencia. La ambigüedad del término “filosofía de la reflexión” vuelve a resultar ilustrativo en este punto: éste reúne los significados contrapuestos de la reflexión en el seno de una unidad indeterminada y puramente nominal. Vista desde esta unidad puramente mentada, la naturaleza de la reflexión aparece únicamente como aquello que une y separa (articula) los momentos de la identidad y la diferencia, como la «instancia de mediación» o «mediación reflexiva»<sup>207</sup> de ambos momentos. La misma definición formal cabe colegir de los recursos gramaticales empleados por Hegel para expresar la unidad de la reflexión, como son las partículas temporales que expresan simultaneidad. Ejemplo de ello es en el fragmento del *DS* citado en el apartado anterior, donde la unidad en cuestión queda simplemente sugerida en virtud del adverbio “*zugleich*”<sup>208</sup>. Expresiones como ésta dan pie a hablar de “unidad” entre los significados contrapuestos de la reflexión, pero resultan de todo punto insuficientes a la hora de clarificar la naturaleza de esta unidad. Éstas sólo sirven para constatar la vigencia de una unidad que permanece incomprendida en su esencia, y que no puede evitar translucir la amenaza de la diferencia tras ella. Refiriéndose al uso hegeliano de este tipo de partículas, Derrida advierte que:

---

précisément cette identité paradoxale qui fait que la Logique ne pose la réalité qu’en disparaissant elle-même comme Logique.»

<sup>204</sup> *Ibid.*, p. 48.

<sup>205</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Historia de la filosofía moderna...*, p. 645: «No hay pues “origen” en la filosofía hegeliana. Lo presupuesto como tal (lo que *parece ser*) es ya la abstracción unilateral, fijada por el entendimiento, del entero movimiento de la reflexión; una abstracción enfrentada a otra (lo que *resulta ser*: la esencia), que se supone “da razón” o pone a la primera. Pero es la reflexión íntegra la que se determina, ora como un respecto, ora como el otro.»

<sup>206</sup> *Cf. infr.* nota 677.

<sup>207</sup> JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Op. cit.*, p. 48: «La réflexion pour Hegel est donc *une procédure rationnelles*; c’est dire qu’elle émerge à la forme la plus haute de l’intelligence. Mais Hegel, en même temps, affirme qu’elle constitue un “pas”, et un *pas négatif*, vers le véritable concept de la raison. Application de ce principe selon lequel, en régime dialectique, le terme se présuppose toujours dans ses antécédents, la chose dans ses conditions, le résultat dans son devenir. De façon plus précise, cette remarque évoque la structuration générale de l’acte philosophique que Hegel qualifie de la sorte dans l’énoncé de ses moments: “l’entendement détermine et fixe les déterminations; la raison est négative et dialectique, parce qu’elle réduit à rien les déterminations de l’entendement; elle est positive parce qu’elle produit l’universel et subsume en lui le particulier”. Entendement, raison négative ou dialectique, raison positive ou spéculative: trois aspects coextensifs, dont chacun intègre celui qui le précède. Le mouvement de la réflexion —et cela marque son caractère fondamental— trouve à s’insérer au centre de ce processus, comme instance de médiation: il “relève de la raison”, en étant “le grand pas négatif” qui conduit à la raison”, en étant “le grand pas négatif” qui conduit à la raison tout entière, sous sa figure positive, c’est-à-dire à la raison spéculative».

<sup>208</sup> *Cf. supr.* nota 188.

«El *zugleich* está inmediatamente dividido, desequilibrado, en ruptura de simetría, el *de-un-golpe* está trabajado por dos fuerza desiguales: la solución —también al disolución— vence a la producción. Pero solamente para anunciar o preparar otro golpe: la solución no deja ya de producir otra contradicción inaudita cuyo *zugleich* se disociará de sí mismo para razonar y resonar contra el entendimiento.»<sup>209</sup>

#### **a) La reflexión como eje de la controversia con Kant: Idealismo y anti-idealismo en la encrucijada de la recepción de la filosofía trascendental**

Mientras la unidad de la reflexión se limite a recaer en este tipo de partículas, su naturaleza quedará indeterminada y permanecerá abierta la controversia en torno ella. La unidad de la reflexión puede ser entendida: o bien como la unidad *reductora* en la que el aparente doble sentido de la palabra es reducido o generado a partir de uno de los extremos; o bien como la unidad *paradójica* en la que ambos extremos se requieren mutuamente como dos caras de lo mismo, pero sin llegar a alumbrar la oscura necesidad que los una. En la doble manera de entender esta unidad se dibuja una alternativa en torno Hegel, que es también y primeramente una alternativa en torno a Kant, cuya obra está atravesada por una «cierta dualidad de lecturas posibles»<sup>210</sup>. Hasta el momento hemos mencionado aquella línea de lectura según la cual la filosofía de Kant consistiría en la reducción de los sentidos aparentemente contrapuestos de la reflexión bajo un concepto validez general. Pero junto a ella es preciso considerar todavía aquella otra línea de lectura según la cual ambos sentidos remitirían a una “desconocida raíz común”, al “punto cero de escisión” en el que no cabe hablar ya de “validez en general”:

«La “raíz común” a la que inevitablemente se apunta es «anterior» a la reflexión. La raíz común es lo prerreflexivo o arreflexivo o transreflexivo; es, por lo tanto, de acuerdo con todo lo que hemos dicho, lo atético o, si se prefiere, la *áthesis*, la ausencia de todo «poner»; no se establece ningún quid, no se «pone» nada, no hay ahí ni conocimiento ni decisión, ni sujeto ni objeto. Kantianamente no hay validez en el punto cero de la escisión; la validez es siempre o la cognoscitiva o la práctica, y no sólo esta dualidad es ya escisión, sino que ella lo es por lo mismo que cada uno de los términos a su vez es escisión, en definitiva porque cada uno de ellos es fijación: establecimiento de un quid, etc.; el conocimiento es fijación de en cada caso una determinada regla de construcción de figura (o sea, se trata de esto y no de aquello otro), la decisión (de-cisión) es fijación de la máxima o regla de conducta (hago esto y no aquello otro); siempre fijación de un quid, la cual, como hemos visto, sólo ocurre como el mismo acontecimiento que la constitución del concepto por aquella separación en la que del otro lado queda la sensación, lo cual a su vez es lo mismo que la separación por la que lo cognoscitivo es cognoscitivo y lo práctico, el sujeto sujeto y el objeto objeto.»<sup>211</sup>

En «la inquietante “media luz”» que se oculta tras el planteamiento kantiano de la filosofía trascendental se decide su filiación con programas filosóficos tan dispares como

---

<sup>209</sup> DERRIDA, J. *Glas*, p. 26.

<sup>210</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Op. cit.*, p. 18; cf. también: LEBRUN, G. *Kant y el final de la metafísica*, pp. 284 y ss.

<sup>211</sup> *Ibid.*, p. 48.

los de Fichte o Hölderlin. El posicionamiento fichteano se caracteriza por una unificación de los sentidos contrapuestos de la reflexión por reducción a uno de ellos: al momento reflexivo de la autorreferencia, que Fichte eleva al estatuto de “reflexión absoluta”, y a partir del cual pretende explicar la posición del objeto y la autoposición del sujeto como los modos de proyección y retracción de dicha reflexión:

«Piense cada uno en su Yo y preste atención a cómo lo hace. Piénsese, por el contrario, un objeto externo. En este último caso no se observará cómo lo pensante del objeto, cómo el que piensa el objeto, sino que, por decirlo así, se pierde en el objeto. Pero fácil y evidentemente se descubre que el que piensa y lo pensado son distintos el uno del otro. De aquí se sigue que nosotros somos activos en las dos clases de representaciones, y que no puede haber en nosotros ningún pensamiento fuera de la actividad de nuestro pensar. Esto es lo que ambas tienen en común. Ellas se diferencian en que en la reflexión de mi Yo —en el concepto de Yo— el que piensa y lo pensado son lo mismo: yo soy el que piensa y lo pensado. En el caso de los objetos la actividad se proyecta fuera de mí; en el caso del Yo la actividad regresa a mí mismo.»<sup>212</sup>

Al planteamiento fichteano de la reflexión *absoluta* se opone, sin embargo, el planteamiento holderliniano de la reflexión *originaria*. Ambas designaciones parecen apuntar hacia la misma anterioridad de a reflexión, pero si lo absoluto es, para Fichte, la identidad, lo originario para Hölderlin es la diferencia. En efecto: si para Fichte se trataba de mostrar cómo la *identidad* esta siempre presupuesta incluso ahí donde lo que se piensa es un objeto distinto de la autoconciencia, para Hölderlin se trata más bien de probar cómo es más bien la *diferencia* lo que está presupuesto incluso ahí donde lo que se piensa es la auto-identidad; pues incluso en este caso rige la diferencia entre el Yo que piensa y el yo pensado<sup>213</sup>. Una diferencia como ésta no ha pasado desapercibida para Fichte, para quien la diferencia del objeto se explica como un caso de proyección del Yo. La diferencia entre ambos autores reside, por tanto, en *la diferente valoración que hacen del momento reflexivo de la diferencia*: si para Fichte se trata de una diferencia indiferente («el que piensa y lo pensado son lo mismo: Yo soy el que piensa y lo *pensado*»<sup>214</sup>), para Hölderlin se trata más bien a la diferencia en la que toda auto-identidad consiste y no tiene más remedio que presuponer:

---

<sup>212</sup> FICHTE, J. G. *Doctrina de la ciencia nova methodo*, p. 14.

<sup>213</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. “Seyn y Urteilung”, pp. 338: «El desafío y la crítica holderlinianos pueden, con los recursos que ahora he introducido, decirse así: Hölderlin no pone en duda ni que el pleno concepto del sujeto implica que la estructura “reflexión” asuma ella misma el carácter del *hypokeímenon* ni que esa unidad, a saber, la unidad de la estructura “reflexión” y el carácter de *hypokeímenon*, si hay alguna manera de que tal unidad pueda darse, constituye el único posible concepto de un absoluto; sobre esta base Hölderlin plantea el problema decisivo al constatar que precisamente la estructura “reflexión” excluye el carácter de *hypokeímenon*. El modo en que la crítica de Hölderlin se formula de entrada no tiene ninguna marca particularmente kantiana; dice que ya el carácter de autorreferencia excluye que la estructura en cuestión pudiese a la vez ser *hypokeímenon*, porque autorreferencia supone de alguna manera duplicación o escisión, de modo que aquella estructura que se requeriría para el pleno concepto de sujeto y que habría de hacer posible la noción de absoluto resulta a la vez no poder proporcionar ni un absolutamente primero ni un absolutamente uno y, por lo tanto, resulta no valer para noción alguna de absoluto.»

<sup>214</sup> FICHTE, J. G. *Doctrina de la ciencia nova methodo*, p. 14.

«Cuando digo “Yo soy yo”, entonces el sujeto (Yo) y el objeto (Yo) no está unidos de tal manera que ninguna separación pueda ser efectuada sin preterir la esencia de aquello que debe ser separado; por el contrario, el yo sólo es posible mediante esta separación del yo frente al yo.»<sup>215</sup>

La diferencia rige por tanto como principio, incluso ahí donde se trata de la auto-identidad del Yo; de ahí la designación hölderliniana de «partición originaria» (*Urteilung*)<sup>216</sup> para designar la forma del juicio, que presupone la diferencia de las determinaciones del sujeto y el predicado, incluso ahí donde el juicio establece la atribución de lo mismo a lo mismo. Según F. M. Marzoa, cabe entender esta designación como una crítica del intento fichteano de fundamentación absoluta basado en dos puntos:

«Punto primero, que sólo puede haber absoluto si la reflexión misma tiene carácter de absoluto, y sólo a continuación, punto segundo, que la reflexión no puede ser absoluto, con lo cual se critica la pretensión misma de absoluto.»<sup>217</sup>

#### **b) La reflexión como eje de la controversia postmetafísica con Hegel: Metafísicos y anti-metafísicos en la encrucijada del hegelianismo**

La diferente concepción de la reflexión representada por las posiciones de Fichte y Hölderlin deriva de una doble manera de entender el programa kantiano de la filosofía trascendental: o bien como un intento de fundamentación que podemos llamar *absoluta*, que será proseguido por el programa idealista; o bien como una fundamentación que podemos llamar *originaria* (o *abismática*), tal y como interpretarán Hölderlin y Heidegger. Ambos modelos de fundamentación tensan la filosofía trascendental en direcciones opuestas, configurando una controversia en la que se ve envuelta la filosofía de Hegel, y en la que acaba posicionándose, no de un lado (como el idealismo subjetivo de Fichte)<sup>218</sup>, sino integrando el todo de la controversia. Sobre el modo como esta controversia reaparece en la filosofía de Hegel hablaremos en la parte siguiente de este estudio, al hilo del concepto de Esencia. Entretanto, analizaremos el modo como la misma controversia entre idealismo y anti-idealismo aparece en el ámbito hegelianismo, donde se presenta bajo la forma de

---

<sup>215</sup> HÖLDERLIN, F. “Juicio y ser”, en: *Ensayos*, p. 28. «Cuando digo “Yo soy yo”, entonces el sujeto (Yo) y el objeto (Yo) no está unidos de tal manera que ninguna separación pueda ser efectuada sin preterirla esencia de aquello que debe ser separado; por el contrario, el yo sólo es posible mediante esta separación del yo frente al yo. ¿Cómo puedo decir “¡Yo!” sin conciencia de mí mismo?, pero ¿cómo es posible la conciencia de mí mismo?; es posible porque yo me pongo enfrente, frente a mí mismo, me separo de mí mismo y, pese a esta separación, en lo puesto enfrente, me reconozco como lo mismo. Pero ¿en qué medida como lo mismo? Puedo, tengo que preguntar así; porque, en otro respecto, se ha puesto enfrente de sí. por lo tanto, la identidad no es una unión del objeto y el sujeto que tuviera lugar pura y simplemente; por lo tanto, la identidad no es = el ser absoluto.»

<sup>216</sup> *Ibid.*, p. 27: «Juicio es en el más alto y más estricto sentido la originaria separación del objeto y el sujeto unidos de modo más íntimo en la intuición intelectual, es aquella separación mediante la cual —y sólo mediante ella— se hacen posible objeto y sujeto, es la partición originaria.»

<sup>217</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Hölderlin y la lógica hegeliana*, p. 36.

<sup>218</sup> Cf. MARTÍNEZ MARZOA, F. *De Kant a Hölderlin*, pp. 90, 111; LEBRUN, G. *Op. cit.*, p. 290.

una controversia entre hegelianos y anti-hegelianos, adoptando la forma clásica de la disputa entre metafísicos y anti-metafísicos.

Ambos niveles trascurren paralelamente en el ámbito del hegelianismo, superponiéndose la mayoría de las veces como aspectos de una misma controversia en torno a Hegel: si los partidarios de Hegel tratan de evidenciar el carácter crítico de la filosofía de Hegel; los detractores tratan más bien de desenmascarar su carácter dogmático y mistificador. Los lineamientos de esta controversia han quedado expuestos en la introducción de este estudio [Intr. 1b-c], y ahora se trata únicamente de evidenciar el modo como gravitan en torno al concepto hegeliano de reflexión. De un lado, los críticos de Hegel han tratado de desenmascarar el carácter dogmático y mistificador de este concepto, incidiendo especialmente sobre el momento reflexivo de la *identidad* y su función en la *clausura* lógica del Concepto. De otro lado, los defensores de Hegel han tratado de reivindicar el carácter crítico y subversivo de la reflexión, incidiendo sobre el momento reflexivo contrapuesto de la *diferencia*, que no habrían dudado en dirigir contra el desenlace mistificador del Concepto.

Tenemos así que la interpretación de los críticos relega el pensamiento de Hegel al carril parmenídeo de una “filosofía de la identidad”<sup>219</sup>. Ejemplo de ello es la interpretación heideggeriana que reconoce a Hegel el mérito de haber explicitado «la mediación en el interior de la identidad»<sup>220</sup>, pero sólo a condición de asignarle el carácter de la mediación asumida y pensada desde el primado de la identidad. Sobre este primado hablaremos en parte siguiente [B: I.1], no sólo en relación con la interpretación heideggeriana, sino también con la de los discípulos directos de Heidegger (como es el caso de: E. Fink, H.-G. Gadamer, J. Derrida, *et. al.*), pero sin perder de vista las interpretaciones afines realizadas desde coordenadas diferentes, como pueden serlo las desarrolladas en el marco del psicoanálisis (J. Lacan y J.-P. Sartre) o las procedentes del área de difusión neonietzscheana (G. Deleuze y M. Foucault):

«La fórmulas según las cuales “la cosa niega no que no es” o “se distingue de todo lo que no es” son monstruos lógicos (el Todo de lo que no es la cosa) al servicio de la identidad. Se dice que la diferencia es la negatividad, que va o debe ir hasta la contradicción, en cuanto se la lleva hasta sus últimas consecuencias. Esto sólo es cierto en la medida en que la diferencia ya está puesta sobre un camino, sobre un hilo tendido por la identidad. Solo es cierto en la medida en que lo que la empuja hasta allí es la identidad. La diferencia es el fondo, pero tan sólo el fondo para la manifestación de lo idéntico. El crítico de Hegel no es el eterno retorno, son tan sólo la circulación infinita de lo idéntico a través de la negatividad. La audacia hegeliana es el último homenaje y el más poderoso, ofreció al viejo principio.»<sup>221</sup>

---

<sup>219</sup> GUTIÉRREZ CUARTANGO, R. *Op. cit.*, p. 345: «Uno de los lugares comunes de la literatura crítica o de los argumentos contra el punto de vista hegeliano es, como se ha podido comprobar en las páginas precedentes, el que califica a éste de “filosofía de la identidad”. El primado de la positividad en la reflexión, el problemático concepto de “identidad” que se encuentra a la base de la noción de “verdad”, la “conclusividad del pensar”, etc., serían algunos de los aspectos que destacan en el diagnóstico crítico. Sin embargo, no destacan los desarrollos argumentales que se orientan hacia el lado opuesto, es decir, hacia la pregunta por la exposición realizada de la identidad o del principio de la filosofía, la substancia-sujeto, etc.»

<sup>220</sup> Cf. HEIDEGGER, M. GA 11, *Der Satz der Identität*, s. 34 / p. 65.

<sup>221</sup> DELEUZE, G. *Identidad y repetición*, pp. 91-92.

Contra este tipo de lecturas, de poco sirve el empeño de los defensores de Hegel por mostrar la vigencia de la diferencia y de lo negativo: la diferencia tan sólo aparece en la filosofía de Hegel como un mero contratiempo en el camino hacia el final feliz de la reconciliación y el triunfo final de la identidad. De nada sirven, pues, las menciones hegelianas a la diferencia, al menos mientras éstas no consigan mostrar que la diferencia llega a imponerse al final del camino, que la inquietud que ella introduce no llega a borrarse con el advenimiento de la identidad final. Esta es, en efecto, la estrategia seguida por la crítica de Hölderlin a Fichte, quien se esfuerza por mostrar la diferencia subyacente a la autoidentidad del Yo, pero también la de aquellos partidarios de Hegel que han incidido sobre el primado del momento reflexivo de la diferencia, llegando incluso a apuntar la influencia (positiva) que Hölderlin podría haber ejercido en su filosofía<sup>222</sup>. Lo que en ellas es traído a primer plano no es (no únicamente al menos) aquella diferencia inmediata que Hegel asimila al poder separador del Entendimiento, sino un tipo de diferencia que se eleva por encima de ese género de diferencias y contraposiciones propias de la finitud y que, a diferencia de ellas, no se deja superar por la identidad. También ello será objeto de consideración en la segunda parte de este estudio [B:I.2]. Interesa por el momento constatar cómo buena parte de la recepción francesa de la filosofía de Hegel (J. Wahl, A. Kojève, J. Hyppolite y G. Bataille) está consagrada a la elucidación de esta diferencia. A ella habría que sumar, por lo demás, todas aquellas líneas de lectura procedentes del marxismo y la teoría crítica (H. Marcuse, Th. Adorno, *et. al.*), el psicoanálisis (J. Butler, S. Žižek, *et. al.*) y la fenomenología (M. Henry, J.-L. Nancy, *et. al.*). El pasaje de Nancy que citamos a continuación es tan sólo una muestra de cómo la diferencia que pasa a protagonizar este tipo de discursos no se presenta ya bajo la forma inmediata de la diferencia del Entendimiento y de la reflexión externa contrapuesta a la identidad de la Razón, sino como la superación y el desbancamiento de un “Antiguo Régimen” dominado por la identidad:

«Hegel es el pensador que inaugura el mundo contemporáneo. Toda su obra está penetrada y motivada por la conciencia y por la emoción de tener que habérselas con una inflexión decisiva en el curso del mundo, y por lo tanto en el curso de la filosofía. El sentido ya no se propone como el círculo vicioso de una comunidad, y el saber no se ordena ya en pos de la totalidad de un sentido. En cambio, la sociedad reemplaza a la comunidad, que desde entonces se conoce a sí misma como separada de sí misma, y el saber es conocimiento de objetos y de procedimientos que no son en sí mismos fines. Este mundo se percibe a sí mismo como el mundo dirigen los intereses, una de las oposiciones, de las particularidades de las instrumentalidades. Se percibe asimismo como un mundo de la separación y el dolor, un mundo cuya historia es una sucesión de atrocidades y con la conciencia es la conciencia de una cifra constitutiva. Es, desde cualquier consideración, el mundo de la exterioridad, del cual la vida se retira para que quede en su lugar un desplazamiento sinfín de un

---

<sup>222</sup> ÁLVAREZ GÓMEZ, M. “La autodeterminación del Concepto y el sentido de la libertad”, p. 35: «A esa tensión constitutiva entre ser y deber-ser hace referencia también el hecho de que la “relación interna” (*innere Beziehung*) o “relación absoluta” (*absolute Beziehung*) del sujeto y objeto de juicio apodíctico es caracterizada como “división originaria” (*ursprüngliche Urteilung*). Por otra parte en esta caracterización aparece, y atención temprana a lo largo de toda la obra, como referencia al juicio general, y no sólo a político. Es uno de los aspectos en los que puede haber sido determinante la influencia de Hölderlin [...]»

término a otro, sin apoyos ascensos en una identidad de sentido. Nunca más este desplazamiento de tomar al movimiento de una trascendencia que lo libre hacia una significación suprema. Conocer la posibilidad de la “muerte carente de significación”, es decir de la muerte de la significación misma de la satisfacción. Lo trascendente, es decir el ser elevado más allá de su puro y simple dato, se ha alejado en el vacío de la abstracción. Y aquellos que pretenden, por esa reacción, restablecer su dignidad, de seguro lo pierden más aún el sentimentalismo y el fanatismo de las pretensiones de poner lo absoluto aquí y ahora. / Una absoluta veracidad/vaciedad de lo absoluto parece constituir toda la experiencia de este mundo, y su autoconciencia.»<sup>223</sup>

## **2. Justificación de la “Doctrina de la Esencia” como “escenario” de la controversia postmetafísica con Hegel en torno a la reflexión a partir del hilo conductor del juicio**

Los momentos contrapuestos de la reflexión aparecen a la base de interpretaciones contrapuestas de la filosofía de Hegel, que son también posicionamientos contrapuestos en torno al proyecto idealista de una fundamentación absoluta del saber y, por tanto, en torno al problema de la metafísica en general. El primero de ellos convierte a Hegel en el último metafísico y está a la base de la línea de lectura crítica de la filosofía de Hegel; el segundo, en cambio, reconoce en él el primer autor postmetafísico y está a la base de la línea de lectura más favorable a su filosofía. La controversia en torno a la reflexión aparece así en el quicio del debate postmetafísico en torno a Hegel, y ello hasta el punto de que éste no debería ser concebido únicamente como una confrontación *con* Hegel, sino como una confrontación *en* Hegel; esto es: no tanto como una confrontación que tendría lugar únicamente en la superficie del hegelianismo y de las diferentes lecturas de Hegel, sino también y, sobre todo, en la propia letra de Hegel; bien entendido que dicha letra abarcaría y envolvería ya por entero los posicionamientos idealista y anti-idealista, metafísicos y anti-metafísicos en torno a ella.

Se impone pues, la tarea de proseguir el análisis de la reflexión en la obra de Hegel, en la idea que en ella aguardan todavía claves valiosas para comprender (quizá incluso dirimir) la controversia en la que todavía hoy se ve envuelto el hegelianismo. Esto es lo que trataremos de hacer a continuación, pero no sin antes delimitar el lugar de esa obra en el que esas claves resultan accesibles. En el capítulo anterior hemos justificado ya la elección de la *WdL* como marco teórico de la controversia con Hegel, pero todavía es preciso restringir más ese marco, localizando el escenario lógico de la reflexión. Ello nos conduce al escenario de la Esencia, del que parten (y se restringen también en la mayoría de los casos) los estudios sobre la reflexión, y que constituirá también el punto de partida de nuestro estudio.

Pero no queríamos abordar el estudio de esta parte central de la *WdL* sin aclarar primeramente la pertinencia del gesto metódico hegeliano que ubica la categoría de reflexión precisamente en este lugar. La pertinencia de este gesto metódico es, en efecto,

---

<sup>223</sup> NANCY, J.-L. *Hegel. La inquietud de lo negativo*, pp. 9-10.

lo que trataremos de justificar en un primer momento al hilo del análisis de la doctrina hegeliana del juicio, en la idea de que ahí se hace visible la estrecha relación que une a los conceptos de esencia y reflexión. En tanto que posición de la unidad del sujeto y el predicado, el juicio es la posición de unidad de la diferencia, y como quiera que esta unidad sólo resulta efectiva en la figura de la “predicación esencial”, ésta se acredita finalmente como lugar de la reflexión.

### a) Juicio y reflexión

La división entre juicios analíticos y sintéticos ofrece una primera indicación para entender la relación que vincula a los extremos de la identidad y de la diferencia en el seno de la misma estructura reflexiva. Si, de un lado, el juicio analítico representa aquella faceta del juicio como *posición de lo idéntico*, el juicio sintético representa, de otro, el aspecto contrapuesto del juicio como *relación de lo diferente*; pues se caracteriza por la atribución de predicados que no se identifican pura y simplemente con el sujeto, ni con nada que estuviera contenido en él.

Ambos extremos tensan la estructura del juicio en direcciones contrapuestas, dando lugar a una controversia semejante a la que envuelve a los intérpretes de Hegel en torno a la reflexión, y también en este caso lo decisivo reside en lograr trascender todas aquellas concepciones abstractas del juicio que se decantan unilateralmente por uno de los aspectos contrapuestos del mismo. De un lado quedan entonces todas aquellas concepciones que consideran el juicio analítico como la figura paradigmática de la predicción, negando la validez de los juicios sintéticos<sup>224</sup>; de otro lado, en cambio, aquellas concepciones que consideran la síntesis como la condición formal de la atribución, llegando a negar el carácter de juicio de los enunciados analíticos, o incluso reconociendo en ellos una cierta síntesis<sup>225</sup>. Se trata en ambos casos de concepciones abstractas del

---

<sup>224</sup> Éste es el caso de la tradición empirista, que relega la síntesis del juicio a la contingencia de la costumbre, reservando la validez para los juicios analíticos; pero también es el caso de Leibniz, que fundamenta la validez del juicio en el concepto analítico de inherencia (*in esse*): «Es sin duda verdad que cuanto varios predicados se enuncian del uno y el mismo sujeto, si este sujeto ya no se atribuye a algún otro, se le llama sustancia individual; pero esta definición no basta porque esta explicación es solo nominal. Por consiguiente, se debe considerar qué se quiere decir cuando firmamos de un predicado que pertenece con verdad a un determinado sujeto. Ahora bien, es cierto que toda predicción verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas y que, por consiguiente, si una proposición no es idéntica, es decir, si el predicado no está expresamente contenido en el sujeto, debe, sin embargo, estar contenido virtualmente. Los filósofos llaman a esto *in-esse* —dicen que el predicado está en el sujeto. Por tanto, el término que designa el sujeto debe contener siempre dentro de sí al del predicado, de manera que quien comprenda plena y perfectamente el concepto del sujeto, debería juzgar sin más que le predicado le pertenece» (LEIBNIZ, G. W. L. *Discurso de metafísica*, § 8; cf. también: HEIDEGGER, M. *Principios metafísicos de la lógica*). A este mismo respecto, Marzoa llega a hablar de «la hiperpotencia de la tautología en Leibniz.» (MARTÍNEZ MARZOA, F. *Polvo y certeza*, p. 16)

<sup>225</sup> Lo decisivo a este respecto reside en el modo como se interprete la cópula del juicio  $A = A$ . La tradición logicista interpreta esta cópula como algo semánticamente vacío, negando a esta estructura el carácter de juicio. Particularmente interesante a este respecto resulta sin embargo el carácter sintético que Kant atribuye a la aperccepción trascendental kantiana, pues ello comporta atribuir a la estructura “Yo=Yo”



juicio, que no llegan a considerarlo en su forma originaria: si las primeras niegan la forma del juicio al cancelar la diferencia inherente a los extremos de la atribución; las segundas, por su parte, lo niegan al relegar la cópula a algo puramente subjetivo y contingente. Entre ambos extremos se sitúa la concepción kantiana de los “juicios sintéticos a priori”: situada entre la diferencia sin identidad del juicio empírico y la identidad sin diferencia del juicio analítico, la síntesis a priori kantiana se presenta para Hegel como unidad especulativa de la identidad y de la diferencia; no debe extrañar que se refiera a ella como «uno de los más profundos principios del desarrollo especulativo»<sup>226</sup>.

A pesar de todo, Hegel reconoce en la síntesis kantiana una unidad puramente subjetiva y extrínseca:

«Cuando, en la representación superficial de lo que el concepto es, toda la multiforme variedad se halla *fuera del concepto*, sin convenirle a éste más que la forma de la universalidad abstracta o de la vacía identidad de reflexión, cabe ya recordar por lo pronto que hasta para la indicación de un concepto, o sea para la definición, se requiere expresamente, además del género —que ya no es propiamente él mismo universalidad puramente abstracta—, también de la *determinidad específica*. Con sólo que se reflexionara con algo de consideración pensante sobre lo que esto quiere decir resultaría de ahí que el acto de *diferenciar* vendría a ser mirado como un momento, justamente igual de esencial, del concepto. Kant ha introducido esta consideración mediante el pensamiento, sumamente importante, de que hay *juicios sintéticos a priori*. Esta síntesis originaria de la apercepción es uno de los principios más profundos a favor del desarrollo especulativo; contiene el inicio de la aprehensión conforme a verdad de la naturaleza del concepto, estando así plenamente contrapuesto a esa identidad vacía o abstracta universalidad, que no es ninguna síntesis en sí. Sin embargo, la ulterior ejecución [de Kant] responde poco a este inicio. Ya la expresión de *síntesis* conduce fácilmente de nuevo a la representación de una unidad *exterior* y de un *mero enlace* de cosas tales que, *en y para sí*, están *separadas*. Además, la filosofía kantiana se ha atenido solamente al caso del reflejo psicológico del concepto y regresado otra vez a la afirmación de la permanente condicionalidad del concepto por lo múltiple de la intuición.»<sup>227</sup>

---

(análoga a la estructura A=A) el carácter de una síntesis. «Nämlich diese durchgängige Identität der Apperzeption, eines in der Anschauung gegebenen Mannigfaltigen, enthält eine Synthesis der Vorstellungen, und ist nur durch das Bewußtsein dieser Synthesis Kant: Kritik der reinen Vernunft möglich. Denn das empirische Bewußtsein, welches verschiedene Vorstellungen begleitet, ist an sich zerstreut und ohne Beziehung auf die Identität des Subjekts. Diese Beziehung geschieht also dadurch noch nicht, daß ich jede Vorstellung mit Bewußtsein begleite, sondern daß ich eine zu der andern *hinsetze* und mir der Synthesis derselben bewußt bin. Also nur dadurch, daß ich ein Mannigfaltiges gegebener Vorstellungen *in einem Bewußtsein* verbinden kann, ist es möglich, daß ich mir die *Identität des Bewußtseins in diesen Vorstellungen* selbst vorstelle, d.i. die *analytische* Einheit der Apperzeption ist nur unter der Voraussetzung irgend einer *synthetischen* möglich.» (KANT, I. KrV, B 133)

<sup>226</sup> Cf. *infr.* nota 227; cf. también: HEGEL, G.W.F. *WW 2, GuW*, s. 304 / p. 67: «Innerhalb dieser Schranke aber und ungeachtet der ganz anders lautenden höchsten Resultate findet sich die wahrhafte Vernunftidee ausgedrückt in der Formel: *wie sind synthetische Urteile a priori möglich*.»

<sup>227</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, ss. 260-261 / (II), p. 137: «Wenn in der oberflächlichen Vorstellung von dem, was der Begriff ist, alle Mannigfaltigkeit *außer dem Begriffe* steht und diesem nur die Form der abstrakten Allgemeinheit oder der leeren Reflexionsidentität zukommt, so kann schon zunächst daran erinnert werden, daß auch sonst für die Angabe eines Begriffs oder die Definition zu der Gattung, welche selbst schon eigentlich nicht rein abstrakte Allgemeinheit ist, ausdrücklich auch die *spezifische Bestimmtheit* gefordert wird. Wenn nur mit etwas denkender Betrachtung darauf reflektiert würde, was dies sagen will, so würde sich ergeben, daß damit das *Unterscheiden* als ein ebenso wesentliches Moment des Begriffs angesehen wird. Kant hat diese Betrachtung durch den höchst wichtigen Gedanken eingeleitet, daß es *synthetische Urteile a priori* gebe. Diese ursprüngliche Synthesis der Apperzeption ist eines der tiefsten

Hegel ha tratado de subsanar esta insuficiencia de la síntesis kantiana elevando su tratamiento al nivel especulativo del Concepto subjetivo, a cuya esfera pertenece la categoría del juicio. La diferencia con respecto al enfoque trascendental kantiano reside en el hecho de que la unidad no aparece ahí ya como resultado de la actividad de un Yo externo (que pone la unidad de los extremos del juicio al operar la síntesis de la intuición y el concepto, de lo singular y lo universal), sino como *algo implícito en la estructura misma del juicio*; considerada desde el punto de vista especulativo, la estructura del juicio consiste ella misma en la posición de unidad de lo diferente. Por lo que al lado de la diferencia respecta, Hegel incide sobre *la diferencia* expresada en los extremo del juicio: la diferencia entre la determinación del sujeto y la del predicado:

«A este propósito cabe aducir igualmente que una *proposición* tiene, sin duda, en sentido gramatical, un sujeto y un predicado, pero no por ello es aún *juicio* alguno. Para lo último se precisa que el predicado se relacione con el sujeto según la relación de las determinaciones del concepto, o sea, como un universal con un particular o singular. Cuando lo dicho de un sujeto singular expresa a su vez solamente algo singular, eso es entonces una mera proposición. P. e. que Aristóteles ha muerto a los 73 años de edad, en el 4º año de la 115 Olimpiada, es una mera proposición, no un juicio. Habría habido allí algo de esto último sólo si una de las circunstancias, la fecha de la muerte o la edad de ese filósofo, hubiera sido puesta en duda, pero en base a un cierto fundamento cualquiera resultaran confirmadas las cifras indicadas. Pues, en este caso, las mismas serían tomadas como algo general y consistente, aun sin ese determinado contenido de la muerte de Aristóteles, como tiempo llenado por otro contenido, o incluso como tiempo vacío. Así, la noticia de que mi amigo N. ha fallecido es una proposición; y sería después un juicio sólo en el caso de que se preguntara si está efectivamente muerto o si sólo lo está en apariencia.»<sup>228</sup>

Por lo que al lado de la identidad respecta, Hegel incide en *la posición de unidad* expresada por la cópula del juicio. Considerada desde el punto de vista de esta unidad, el

---

Prinzipien für die spekulative Entwicklung; sie enthält den Anfang zum wahrhaften Auffassen der Natur des Begriffs und ist jener leeren Identität oder abstrakten Allgemeinheit, welche keine Synthesis in sich ist, vollkommen entgegengesetzt. —Diesem Anfange entspricht jedoch die weitere Ausführung wenig. Schon der Ausdruck *Synthesis* leitet leicht wieder zur Vorstellung einer *äußerlichen* Einheit und *bloßen Verbindung* von solchen, die *an und für sich getrennt* sind. Alsdann ist die Kantische Philosophie nur bei dem psychologischen Reflexe des Begriffs stehengeblieben und ist wieder zur Behauptung der bleibenden Bedingtheit des Begriffs durch ein Mannigfaltiges der Anschauung zurückgegangen.»

<sup>228</sup> *Ibid.*, (II), s. 305 / (II), p. 177: «Bei dieser Gelegenheit kann auch angeführt werden, daß ein *Satz* zwar im grammatischen Sinne ein Subjekt und Prädikat hat, aber darum noch kein *Urteil* ist. Zu letzterem gehört, daß das Prädikat sich zum Subjekt nach dem Verhältnis von Begriffsbestimmungen, also als ein Allgemeines zu einem Besonderen oder Einzelnen verhalte. Drückt das, was vom einzelnen Subjekte gesagt wird, selbst nur etwas Einzelnes aus, so ist dies ein bloßer Satz. Z. B. „Aristoteles ist im 73. Jahre seines Alters, in dem 4. Jahr der 115. Olympiade gestorben“ ist ein bloßer Satz, kein Urteil. Es wäre von letzterem nur dann etwas darin, wenn einer der Umstände, die Zeit des Todes oder das Alter jenes Philosophen in Zweifel gestellt gewesen, aus irgendeinem Grunde aber die angegebenen Zahlen behauptet würden. Denn in diesem Falle würden dieselben als etwas Allgemeines, [als die] auch ohne jenen bestimmten Inhalt des Todes des Aristoteles bestehende, mit anderem erfüllte oder auch leere Zeit genommen. So ist die Nachricht „mein Freund N. ist gestorben“ ein Satz und wäre nur dann ein Urteil, wenn die Frage wäre, ob er wirklich tot oder nur scheintot wäre.»

juicio constituye «la *partición originaria* del uno originario [trad. modificada]»<sup>229</sup>. Sin embargo, considerado desde el punto de vista de la diferencia vigente entre los extremos (en la que se pone de manifiesto el carácter del juicio como concepto determinado, pero también la insuficiencia y el quedar por detrás el juicio respecto del Concepto), el juicio es la posición de unidad de los extremos diferentes, y ello no precisamente en el sentido de una unidad subjetiva (puesta por el Yo), sino de una unidad objetiva exigida por el contenido mismo de los términos implicados:

«Pero el predicado, que viene atribuido al sujeto debe también *convenirle*, es decir: ser en sí y para sí idéntico con él. Por esta significación del *atribuir*, viene a ser de nuevo asumido el sentido subjetivo del juzgar y la indiferente consistencia exterior de sujeto y predicado: esta acción es buena; la *cópula* muestra que el predicado pertenece al ser del sujeto, y que no está enlazado con él meramente exterior.»<sup>230</sup>

La *cópula* cobra así el significado de la identidad, y ello precisamente en el sentido fuerte la identidad en la que sujeto y predicado son uno y lo mismo:

«Cuando la identidad de sujeto y predicado ha venido a ser considerada de modo que una vez conviene a aquél una de las determinaciones del concepto y a éste la otra, pero otra vez es considerada. Precisamente en la misma medida, de modo inverso, a identidad no deja entonces de seguir siendo con ello tan sólo una identidad *que es en sí*; por mor de la diversidad, subsistente de suyo, de los dos términos del juicio, la relación *puesta* entre ambos tiene también estos dos lados, por lo pronto, como diversos. Pero la *identidad carente de diferencia* constituye propiamente la verdadera referencia del sujeto al predicado. La determinación misma del concepto es esencialmente *referencia*, pues es un algo *universal*; por tanto, la referencia entre sujeto y predicado tiene por ende, ella misma, las mismas determinaciones que el sujeto y el predicado tienen. Ella es *universal*, pues es la positiva identidad de ambos, del sujeto y del predicado; pero es también *determinada*, pues la determinidad del predicado es también la del sujeto; además, también es *singular*, pues los extremos subsistentes de suyo están asumidos en ella como en su unidad negativa.»<sup>231</sup>

---

<sup>229</sup> *Ibid.*, (II), s. 304 / (II), p. 176: «Es kann nun die Betrachtung des Urteils von der ursprünglichen Einheit des Begriffes oder von der Selbstständigkeit der Extreme ausgehen. Das Urteil ist die Diremtion des Begriffes durch sich selbst; *diese Einheit* ist daher der Grund, von welchem aus es nach seiner wahrhaften *Objektivität* betrachtet wird. Es ist insofern die *ursprüngliche Teilung* des ursprünglich Einen; das Wort *Urteil* bezieht sich hiermit auf das, was es an und für sich ist.»

<sup>230</sup> *Ibid.*, (II), s. 305 / (II), p. 177: «Das Prädikat, welches dem Subjekte beigelegt wird, soll ihm aber auch *zukommen*, d. h. an und für sich identisch mit demselben sein. Durch diese Bedeutung des *Beilegens* wird der *subjektive* Sinn des Urteilens und das gleichgültige äußerliche Bestehen des Subjekts und Prädikats wieder aufgehoben: diese Handlung *ist* gut; die Kopula zeigt an, daß das Prädikat zum *Sein* des Subjekts gehört und nicht bloß äußerlich damit verbunden wird.»

<sup>231</sup> *Ibid.*, (II), s. 309 / (II), p. 180: «Wenn die Identität des Subjekts und Prädikats so betrachtet worden, daß *das eine Mal* jenem die eine Begriffsbestimmung zukommt und diesem die andere, aber das *andere Mal* ebenso sehr umgekehrt, so ist die Identität hiermit immer noch erst eine *an sich seiende*; um der selbständigen Verschiedenheit der beiden Seiten des Urteils willen hat ihre *gesetzte* Beziehung auch diese zwei Seiten, zunächst als verschiedene. Aber die *unterschiedslose Identität* macht eigentlich die *wahre* Beziehung des Subjekts auf das Prädikat aus. Die Begriffsbestimmung ist wesentlich selbst *Beziehung*, denn sie ist ein *Allgemeines*; dieselben Bestimmungen also, welche das Subjekt und Prädikat hat, hat damit auch ihre Beziehung selbst. Sie ist *allgemein*, denn sie ist die positive Identität beider, des Subjekts und Prädikats; sie ist aber auch *bestimmte*, denn die Bestimmtheit des Prädikats ist die des Subjekts; sie ist ferner auch *einzelne*, denn in ihr sind die selbständigen Extreme als in ihrer negativen Einheit aufgehoben.»

El juicio se presenta para Hegel como la unidad de los momentos del Concepto, de un modo parecido a como la reflexión se presentaba en el apartado anterior como la unidad de sus momentos contrapuestos. En tanto que posición de unidad, el juicio se corresponde con *el momento reflexivo de la identidad*; pero en tanto que operación de unir y juntar dos determinaciones entre las que rige de entrada una división inmediata, el juicio se corresponde también con *el momento reflexivo de la diferencia*. La forma del juicio reúne de esta manera los significados en principio contrapuestos de la reflexión. Todavía queda por comprender, sin embargo, la necesidad en virtud de la cual el juicio puede operar esta unificación. Esa necesidad se nos presenta todavía como algo opaco e incomprendido en la cópula del juicio y lo decisivo a este respecto reside en elucidar el significado de esa cópula. Pensamos que ese significado sólo resulta accesible más allá de la forma del juicio en general, a la luz de una muy determinada figura de la predicación.

## b) Esencia y reflexión

Encontramos una primera indicación a este respecto en el texto de la observación perteneciente a la “reflexión extrínseca”, donde Hegel rechaza toda aquella forma de reflexión en la que la determinación no viene puesta por el sujeto mismo, sino por una facultad externa capaz de negar la singularidad inmediata del sujeto hasta convertirla en un predicado universal:

«La reflexión viene tomada de manera habitual en un sentido subjetivo, como el movimiento de la facultad del juicio [die Bewegung der Urteilstkraft] que va más allá [hinausgeht] de una representación dada inmediata [gegebene unmittelbare Vorstellung] y busca para ésta determinaciones universales [allgemeine Bestimmungen], o las compara con ella. Kant opone el Juicio reflexionante al Juicio determinante. Él define el Juicio en general como la facultad de pensar lo particular como contenido bajo lo universal. Cuando lo universal (la regla, el principio, la ley) es dado, la facultad de juzgar, que subsume lo particular bajo aquél, es de determinante. Pero cuando sólo es dado lo particular para el cual debe encontrar lo universal, la facultad es entonces meramente reflexionante. Con ello, la reflexión es aquí igualmente el ir más allá y fuera de sí por parte de algo inmediato hasta hacerse universal. Lo inmediato viene, en parte, primeramente determinado por esta referencia del mismo a su universal, como particular; para sí es solamente un singular, o sea un ente inmediato»<sup>232</sup>.

---

<sup>232</sup> *Ibid.*, s. 30 / (I), p. 452: «Die Reflexion wird gewöhnlicherweise in subjektivem Sinne genommen als die Bewegung der Urteilstkraft, die über eine gegebene unmittelbare Vorstellung hinausgeht und allgemeine Bestimmungen für dieselbe sucht oder damit vergleicht. Kant setzt die *reflektierende Urteilstkraft* der *bestimmenden Urteilstkraft* entgegen. Er definiert die Urteilstkraft überhaupt als das Vermögen, das *Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken*. Ist das *Allgemeine* (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) *gegeben*, so ist die Urteilstkraft, welche das *Besondere* darunter subsumiert, *bestimmend*. Ist aber nur das *Besondere* gegeben, *wozu sie das Allgemeine finden soll*, so ist die Urteilstkraft bloß *reflektierend*. Die Reflexion ist somit hier gleichfalls das Hinausgehen über ein Unmittelbares zum Allgemeinen. Das Unmittelbare wird teils erst durch diese Beziehung desselben auf sein Allgemeines bestimmt als Besonderes; für sich ist es nur ein Einzelnes oder ein unmittelbares Seiendes teils.»

En general, puede asimilarse esta forma de reflexión a lo que Aristóteles entiende como predicación accidental, bien entendido que lo designa con ello no es tanto un particular tipo de predicados, cuanto un peculiar modo de predicación (o categoría). Al referirse a la “reflexión reflexionante” kantiana, tampoco alude Hegel a un particular tipo de predicados, sino a un peculiar modo de efectuar la predicación: aquella en la que un sujeto *externo* pone determinaciones para un particular *dado*. La comparación con la predicación accidental resulta válida, por tanto, habida cuenta de que sólo una determinación accidental puede corresponderse cabalmente como esta forma extrínseca de atribución. Por el contrario, la determinación de la *esencia* se refiere más bien a aquella determinación en virtud de cuyo carácter intrínseco al sujeto no puede ser predicada por un hacer externo al sujeto, sino sólo en virtud de la reflexión inmanente del propio del sujeto. No es de extrañar que la determinación de la esencia sea definida por Aristóteles como aquella que expresa justamente el *ser*, la *entidad* (*tí ên eînai*) de la determinación a la que se atribuye:

«Los predicados que significan la entidad significan que aquello acerca de lo cual se predicán es precisamente tal cosa.»<sup>233</sup>

Una formulación como ésta es, por lo demás, algo que la caracterización hegeliana de la reflexión *absoluta* (propia de *esencial*) no deja de ratificar, precisamente ahí donde dicha reflexión es caracterizada como aquella operación que no se limita a remitir las determinaciones al universal como si de una simple referencia externa e indiferente se tratase, sino como aquello en virtud de lo cual las determinaciones puestas en juego son remitidas en último término a sí mismas, a su propio ser, vale decir: a su esencia<sup>234</sup>. El texto de la observación citado al comienzo de este apartado continúa como sigue:

«Pero, en parte, aquello a lo que viene referido es su universal; su regla, principio, ley; en general, lo reflexionado dentro de sí, lo que se refiere a sí mismo, la esencia o lo esencial. Pero aquí no se trata ni de la reflexión de la conciencia ni de la más determinada reflexión del entendimiento, que tiene por determinaciones suyas lo particular y lo universal, sino de la reflexión en general. Aquella reflexión, a la que Kant adscribe el ir a buscar el universal correspondiente al particular dado. No es igualmente, como resulta claro, sino la reflexión externa referida a lo inmediato como a un algo dado. Pero allí está también el concepto de la reflexión absoluta; pues el universal, o principio, o regla y ley hacia el cual ella avanza en su determinar, vale como la esencia de aquello inmediato a

<sup>233</sup> ARISTÓTELES. *Analíticos posteriores*, 83 a 25.

<sup>234</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), ss. 30-31 / (I), pp. 452-453: «Es ist aber hier nicht, weder von der Reflexion des Bewußtseins noch von der bestimmteren Reflexion des Verstandes, die das Besondere und Allgemeine zu ihren Bestimmungen hat, sondern von der Reflexion überhaupt die Rede. Jene Reflexion, der Kant das Aufsuchen des Allgemeinen zum gegebenen Besonderen zuschreibt, ist, wie erhellt, gleichfalls nur die *äußere* Reflexion, die sich auf das Unmittelbare als auf ein Gegebenes bezieht. Aber es liegt darin auch der Begriff der absoluten Reflexion; denn das Allgemeine, das Prinzip oder Regel und Gesetz, zu dem sie in ihrem Bestimmen fortgeht, gilt als das Wesen jenes Unmittelbaren, von dem angefangen wird, somit dieses als ein Nichtiges, und die Rückkehr aus demselben, das Bestimmen der Reflexion, erst als das Setzen des Unmittelbaren nach seinem wahren Sein, also das, was die Reflexion an ihm tut, und die Bestimmungen, die von ihr herkommen, nicht als ein jenem Unmittelbaren Äußerliches, sondern als dessen eigentliches Sein.»

partir de lo cual se hizo el inicio, con lo que éste vale como un algo nulo; y el retorno desde el mismo, el determinar de la reflexión, vale sólo, por de pronto, como el poner de lo inmediato, según su ser de verdad; por tanto, lo que la reflexión hace en él y las determinaciones que desde-y-por ella salen a la luz, no valen como un ser exterior a eso inmediato, sino como su ser propio.»<sup>235</sup>

La misma idea es reproducida por Hegel en la *Enz*, donde la reflexión es definida como la actividad del pensamiento en virtud del cual la cosa es conducida a aquello «que contiene el valor de *aquello de lo que se trata*, lo *esencial*, lo *interior* y *verdadero*»<sup>236</sup>. Por su parte, la esencia es definida a la inversa como

«lo verdadero de los objetos, su condición propia y lo que les acaece, lo íntimo y esencial, aquello de qué va, no se encuentra *inmediatamente* en la conciencia, no es lo que se ofrece a la primera mirada u ocurrencia, sino que hay que ponerse a *reflexionar* sobre ello para llegar a la verdadera condición del objeto, ya que ésta se alcanza sólo por la reflexión.»<sup>237</sup>

Así es como la predicación esencial permite comprender *la necesidad que vincula en una misma estructura a los momentos contrapuestos de la reflexión* y a la que permanecían ciegas las interpretaciones contrapuestas de la reflexión. De un lado, la interpretación identitaria de la reflexión queda reflejada en la inocuidad de la predicación esencial: la esencia es un predicado del sujeto y, en ese sentido, algo que se atribuye al sujeto, pero sólo en la medida en que eso que se atribuye al sujeto es precisamente el ser del sujeto y, en este sentido, algo que no añade nada al ser del sujeto, siendo en este sentido idéntica a él. Con todo, la esencia es al mismo tiempo *algo que se dice* del sujeto (un predicado) y, en este sentido, un *otro* con respecto a él: la esencia introduce así una *diferencia* con respecto al sujeto<sup>238</sup>. Así es como la relación entre especulación y reflexión

---

<sup>235</sup> *Ibid.*, (II), s. 30 / p. 452: «Er definiert die Urteilskraft überhaupt als das Vermögen, das *Besondere als enthalten unter dem Allgemeinen zu denken*. Ist das *Allgemeine* (die Regel, das Prinzip, das Gesetz) *gegeben*, so ist die Urteilskraft, welche das *Besondere* darunter subsumiert, *bestimmend*. Ist aber nur das *Besondere gegeben*, *wozu sie das Allgemeine finden soll*, so ist die Urteilskraft bloß *reflektierend*. Die Reflexion ist somit hier gleichfalls das Hinausgehen über ein Unmittelbares zum Allgemeinen. Das Unmittelbare wird teils erst durch diese Beziehung desselben auf sein Allgemeines bestimmt als Besonderes; für sich ist es nur ein Einzelnes oder ein unmittelbares Seiendes. Teils aber ist das, worauf es bezogen wird, sein Allgemeines, seine Regel, Prinzip, Gesetz, überhaupt das in sich Reflektierte, sich auf sich selbst Beziehende, das Wesen oder das Wesentliche.»

<sup>236</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 8, Enz* (I), § 21: «Indem Denken als tätig in Beziehung auf Gegenstände genommen wird, das *Nachdenken über etwas*, so enthält das Allgemeine als solches Produkt seiner Tätigkeit den Wert der *Sache*, das *Wesentliche*, das *Innere*, das *Wahre*.»

<sup>237</sup> *Id.*: «Es ist § 5 der alte Glaube angeführt worden, daß, was das Wahrhafte an Gegenständen, Beschaffenheiten, Begebenheiten, das Innere, Wesentliche, die Sache sei, auf welche es ankommt, sich nicht *unmittelbar* im Bewußtsein einfinde, nicht schon dies sei, was der erste Anschein und Einfall darbiete, sondern daß man erst darüber *nachdenken* müsse, um zur wahrhaften Beschaffenheit des Gegenstandes zu gelangen, und daß durch das Nachdenken dies erreicht werde.»

<sup>238</sup> La esencia tiene que asemejarse al sujeto, pero el sujeto no tiene por qué asemejarse a su esencia: un individuo puede cambiar de aspecto hasta el punto de resultar irreconocible, pero por muchos cambios que sufra nunca dejará de ser él mismo. Precisamente porque el sujeto es su esencia no tiene por qué parecerse a ella. Exactamente del mismo modo: «Jesucristo no representa el contenido sustancial, Dios, sino que es directamente Dios; por eso mismo, no tiene que parecerse a Dios, esforzarse por ser perfecto y como Dios. Recordemos un chiste de los hermanos Marx: “Usted se parece a Emmanuel Ravelli”. “Es que soy Emmanuel Ravelli”. “Pues eso explica que se le parezca, porque insisto, existe un parecido”. La premisa que

queda finalmente elucidada a partir del hilo conductor del juicio, pero sólo si nos atenemos al peculiar modo de predicación propio de la esencia. La esencia es primeramente el predicado que expresa el ser del sujeto, que satisface por tanto la exigencia de la cópula de poner la unidad de los extremos, pero no lo hace hasta el punto de llegar a identificar los extremos del juicio: la esencia expresa el ser del sujeto, pero *sin llegar a identificarse con él*. He aquí lo que señala el fragmento de Aristóteles citado al comienzo de este apartado y que recogemos ahora íntegramente:

«Los predicados que significan la entidad significan que aquello acerca de lo cual se predicen es precisamente tal cosa o *un tipo de ella* [subr. mío].»<sup>239</sup>

En el fragmento de la cita queda claro cómo la determinación de la esencia es aquella que expresa el ser de la determinación a la que se atribuye, pero esa determinación del ser (de la esencia) no es ella misma el sujeto, sino tan sólo “*un tipo de*” sujeto. En la comprensión de esta partícula reside la clave del desdoblamiento aristotélico de la sustancia, cuyo paralelo moderno encontramos en el uso de la palabra “representación”<sup>240</sup>. De un lado, la esencia es aquello que no es en un sujeto, sino que es un cierto tipo de sujeto; en efecto: la esencia es aquello que caracteriza en propiedad al sujeto y, al igual que el sujeto, expresa algo que tiene suficiente entidad como para ser separadamente<sup>241</sup>. Pero a diferencia del sujeto, la esencia es aquello que se dice de un sujeto y, en este sentido, ella es más bien predicado que sujeto; de ahí la designación aristotélica de “sustancia segunda” (*deuterón ousía*) para referirse a ella. La esencia es y no es el sujeto, es el sujeto pero sin serlo, o por decirlo con las palabras de Aristóteles:

«El enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma sin que la cosa misma esté incluida en él.»<sup>242</sup>

La ambigüedad inherente al concepto aristotélico de esencia proporciona una valiosa indicación para comprender la estructura del juicio, pues lo que en ella se hace visible por primera vez es la necesidad que permanecía incompendida en la cópula: la

---

subyace a este chiste es la de la imposibilidad de que el ser y el parecerse se superpongan: siempre hay un hiato entre los dos. Buda, Sócrates, etc., parecen dioses; Jesucristo *es* Dios. Por tanto, cuando el dios cristiano “se manifiesta a los hombres como un hombre individual, único, singular [...], como un hombre a parte de todos los demás, estamos ante la singularidad del acontecimiento puro, en el que la contingencia se lleva hasta el extremo; sólo de esta forma, al margen de todos los intentos de aproximarse a la perfección universal, puede encarnarse Dios.» (ZIZEK, S. *El dolor de Dios. Inversiones del apocalipsis*, p. 143)

<sup>239</sup> ARISTÓTELES. *Tratados de lógica* (II), 83 a 25.

<sup>240</sup> ZUBIRI, X. *Sobre la esencia*, p. 59: «El concepto objetivo de una cosa [esto es: la esencia] no es, desde luego, la cosa misma. Pero, se nos dice, en el concepto objetivo es donde, formalmente, se nos presenta “lo que” la cosa realmente es; por esto es por lo que esta presentación es, en cierto modo, una “segunda” presentación de la cosa misma, es decir, su “re-presentación”.»

<sup>241</sup> ARISTÓTELES. *Tratados de lógica* (I), 3 a 10: «Es común a toda entidad el hecho de no estar en un sujeto. Pues la entidad primaria ni se dice de un sujeto ni está en un sujeto. Y de las entidades secundarias [las esencias] igualmente es manifiesto que no están en sujeto alguno: en efecto, el *hombre* se dice del hombre individual como de un sujeto, pero no está en un sujeto —*hombre*, en efecto, no está en el hombre individual.»

<sup>242</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1029 b 20.

necesidad que lleva a la cópula a poner la identidad de dos extremos en principios contrapuestos. El juicio es formalmente la posición de esa unidad expresada en la cópula, pero lo que la cópula no establece es la necesidad en virtud en la cual habría de ser establecida la identidad de extremos esencialmente diferentes: sujeto y predicado, singularidad y universalidad. Por cuanto que lo singular se subsume en lo universal, *el sujeto es el predicado*, pero por cuanto que lo universal no se subsume en lo singular, *el predicado no es el sujeto*, de manera que *la identidad establecida por la cópula nunca puede ser plena*. Esta paradoja es el motor dialéctico que Hegel pone a la base de su “Doctrina del juicio”:

«Lo que *está ya presente* dentro del juicio es, de una parte, la subsistencia de suyo, pero también la determinidad mutua de sujeto y predicado, pero de otra parte su referencia, *abstracta* sin embargo. El *sujeto* es el *predicado*: eso es por lo pronto lo que enuncia el juicio; pero como el predicado *no* debe ser lo que el sujeto es, *está presente una contradicción*, que tiene que *disolverse*, que *pasar a un resultado*.»<sup>243</sup>

### 3. Nota sobre la “paradoja de la predicación” y el supuesto “esencialismo” hegeliano

He aquí el desajuste estructural inherente al juicio que proporcionará a Hegel la clave para propagar la contradicción a todas las figuras tradicionales de la predicación. El autor cuestiona con ello la que hasta entonces había pasado por ser la solución a ese desajuste; me refiero a la doctrina aristotélica de las categorías, que autores como Aubenque han esgrimido contra el intento hegeliano de reintroducir la contradicción en la doctrina del juicio:

«La originalidad de Aristóteles consiste en escapar, mediante la distinción entre ser por sí y ser por accidente, al dilema en el que se han encerrado los filósofos, de Parménides a Hegel: *o el discurso es tautológico o es contradictorio*. Para Aristóteles, el discurso humano está a medio camino entre la tautología y la contradicción, y en ese intervalo se sitúa la significación: *significar* es no ser contradictorio; *significar algo* es no ser tautológico.»<sup>244</sup>

«La famosa paradoja de la predicación: “el sujeto es el predicado y, sin embargo, el predicado no es el sujeto”, se esfuma así sin más, puesto que el verbo ser no tiene la misma significación en ambos casos. Lo que esta fórmula significa es que, si bien el sujeto es accidentalmente el predicado (o bien: si es el predicado en potencia), el predicado no es esencialmente el sujeto: ya no hay ahí contradicción alguna, y la aporía desaparece.»<sup>245</sup>

---

<sup>243</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, ss. 309-310 / (I) p. 181: «Was im Urteil schon *vorhanden ist*, ist teils die Selbständigkeit, aber auch die Bestimmtheit des Subjekts und Prädikats. gegeneinander, teils aber ihre jedoch *abstrakte* Beziehung. *Das Subjekt ist das Prädikat*, ist zunächst das, was das Urteil aussagt; aber da das Prädikat *nicht* das sein soll, was das Subjekt ist, so ist ein *Widerspruch* vorhanden, der sich *aufösen*, in ein Resultat *übergehen* muß.»

<sup>244</sup> AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*, nota 231.

<sup>245</sup> *Ibid.*, p. 140.



Así es como la doctrina aristotélica de las categorías impedía desde un comienzo que la paradoja de la predicación llegase a generar una contradicción estructural en el seno del juicio; antes bien: es justamente la formulación Aristotélica del principio de no contradicción, precisamente en la medida en que presupone e incorpora la doctrina categorial en cuestión, que estaría impidiendo de raíz la formación de esta contradicción:

*«Es imposible que lo mismo [predicado: deuteron ousía] se dé y no se dé en lo mismo [sujeto: proté ousía] a la vez [tiempo] y en el mismo sentido [cualidad, cantidad y demás categorías].»<sup>246</sup>*

La formulación de Aristóteles introduce en la contradicción una restricción categorial tal que la convierte en el negativo mismo de la predicación; la ausencia de contradicción constituye la condición negativa de la construcción de enunciados correctos. No es de extrañar, pues, que Aristóteles la eleve a «principio supremo del ser y de la demostración». Conforme a este principio, no puede haber contradicción en el juicio, toda vez que la contradicción regiría únicamente para los enunciados mal contruidos. Pero si esto es así, ¿cómo entender entonces la pretensión hegeliana de reintroducir la contradicción en la forma del juicio? Parece, en efecto, como si Hegel hubiera omitido la homonimia categorial, como si hubiera reducido la pluralidad de significados del ser a uno de sus significados fundamentales: la esencia. Al reducir el significado de la cópula a la esencia, Hegel reproduce la paradoja de la predicación que la homonimia categorial tenía como objetivo salvar, incurriendo con ello en el prejuicio esencialista que Aubenque le atribuye por esta razón.

Contra esta acusación parece hablar, sin embargo, el hecho de que la “Doctrina del juicio” parezca atenerse a la tabla tradicional del juicio y, por lo tanto, de las categorías. Todavía resulta preciso entender, por tanto, el motivo por el que la división categorial reflejada en la división hegeliana del juicio no consigue evitar la paradoja que Hegel extiende a todas las figuras de la predicación. La razón es que esta división está traída únicamente de manera que determina la diferencia entre los extremos del juicio, más no el significado de la cópula como tal. Para Hegel, ésta desempeña invariablemente la función de la posición de la unidad de los extremos; quedando relegada así la diferencia de los extremos al lugar de lo puramente negativo, destinado a desaparecer en la dialéctica del juicio. Pues bien, esta posición de unidad es lo que en el lenguaje de las categorías algunos habrían interpretado en clave de esencia, atribuyendo a Hegel un prejuicio esencialista que subyacería a todas las figuras de la predicación; aunque los predicados de los juicios que Hegel toma como ejemplo aparecen corresponderse con cada una de las categorías, lo cierto es que todos ellos estarían medidos por la vara de medir de la esencia expresada en la cópula.

Sobre esta acusación de esencialismo me gustaría hacer algunas aclaraciones a continuación, pero no sin antes constatar el momento de verdad que subyace a la misma. Erigida en vara medir del juicio en general, la esencia se presenta como el dispositivo a través del cual Hegel conseguiría propagar la contradicción a todas las figuras de la

---

<sup>246</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1005b 15.

predicación, y en este sentido la acusación de esencialismo parece de todo punto pertinente. Pero no lo es tanto, si consideramos que lo que Hegel hace no es *reducir* la multiplicidad categorial a la esencia, sino tan sólo *elegir* de entre las posibles significaciones de la cópula aquélla que mejor se ajustaría a la forma del juicio en general. Teniendo en cuenta que Hegel entiende el juicio como posición de unidad, apenas resulta necesario explicar por qué la esencia es la categoría que mejor expresa la forma del juicio: la esencia es la determinación que expresa el ser del sujeto y, en este sentido la categoría que mejor puede llevar a cumplimiento la exigencia de identidad puesta por la cópula. Medido por la vara de medir de la esencia, el juicio incurre ciertamente en una contradicción, *pero esta contradicción no estaría tanto motivada por un prejuicio esencialista, cuanto por la insuficiencia de las demás categorías para cumplir la forma del juicio en general*. La elección de la esencia no viene suscitada a causa una reducción o nivelamiento de la pluralidad categorial, sino en virtud de un *criterio inmanente* a la forma misma del juicio. Y es que es precisamente la forma del juicio (y no un prejuicio u omisión) la que estaría imponiendo a cada figura de la predicación la vara de medir de la esencia; toda vez que la posición de unidad no puede ser plena si no se piensa desde la esencia, esto es: si el predicado no es pensado como expresando el ser del sujeto, siendo esta exigencia de unidad expresada en la cópula del juicio lo que en cada caso entraría en contradicción la diferencia categorial expresada en los extremos del mismos.

Hegel sabe a la perfección que las demás figuras de la predicación tienen la capacidad de resolver la contradicción, pero sólo al precio de destruir la forma del juicio entendida como posición de unidad: la contradicción entre los extremos del juicio desaparece con el bálsamo categorial, pero sólo al precio de reaparecer al nivel de la estructura del juicio como tal, bajo la forma de la contradicción entre la identidad de la cópula y la diferencia de los extremos. Este es, en efecto, el tipo de contradicción que Hegel quiere propagar a las figuras de la predicación: no una contradicción entre los extremos del juicio (la cual puede ser resuelta mediante el recurso a la homonimia categorial), sino *la contradicción del juicio consigo mismo, con su propio concepto absoluto*.

Ya hemos indicado en qué medida la predicación esencial sería aquella forma privilegiada de la predicación capaz de constituir este canon absoluto del juicio. Todavía queda por señalar, sin embargo, el modo como Hegel aplica este canon a las figuras determinadas de la predicación. El primado de la esencia resulta especialmente claro en la exposición hegeliana del “juicio de reflexión”, cuya síntesis no sería ya la de la abstracta inmediatez de los términos, sino la de la rica mediación de las determinaciones: el sujeto debe reconocerse en el predicado como en su esencia, mientras que el predicado, debe reconocer en el sujeto una determinación suya. Se trata, por lo demás, de lo que el “juicio de necesidad” trata de cumplir de forma paradigmática, al fundar esta reciprocidad no en la mera cantidad del juicio universal, sino en la relación de necesidad vigente entre los extremos del juicio; vale decir: no en la generalidad abstracta la extensión (*Allgemeinheit*), en la que la subsunción del sujeto sólo puede ser contingente, sino en la universalidad intensiva del género (*Gemeinschaftlichkeit*).

Esto es precisamente lo que se colige de la exposición hegeliana del “juicio de necesidad”, el cual debe ser considerado como el homólogo hegeliano de lo que tradicionalmente se conoce como “predicación esencial”. La designación hegeliana se refiere a la relación necesaria que se establece entre las determinaciones de la predicción esencial. La determinación del sujeto es referida en ella a una determinación distinta que, a pesar de todo, no es simplemente externa e indiferente a la primera. Por su parte, la determinación del predicado no expresa simplemente una cualidad que pudiera inherir o no en el sujeto, sino una propiedad inherente al mismo; en otras palabras: la determinación del predicado expresa el ser del sujeto. El juicio de necesidad se presenta con ello como la figura más acabada y que cumple de la forma más perfecta posible la forma del juicio en general; a pesar de corresponderse con una determinada forma de la predicción, el juicio de necesidad constituiría una *forma ejemplar de la predicción*. De ahí que pueda decirse que el juicio alcanza en ella por primera vez su concepto, por cuanto que lo que en ella se cumple por primera vez es la posición de unidad expresada en la cópula del juicio. El hecho de que el juicio de necesidad no constituya la última categoría del juicio se debe a que la intención de Hegel no es detenerse ahí, sino continuar el camino lógico hacia el silogismo. El denominado “juicio del concepto” aparece así en el juicio de este tránsito, no como una forma todavía más adecuada al concepto de juicio, sino como la forma límite que el juicio adopta en el instante antes de dejar de ser lo que era y convertirse en algo diferente (en silogismo).

La introducción de esta categoría intermedia viene a subsanar, por lo demás, la diferencia que a pesar de todo seguiría subsistiendo en la que sería la forma más lograda de juicio. Si nos atenemos a la relación entre el género y la especie que Hegel toma como característica de este tipo de juicio, observamos que “la especie es (esencialmente) el género” (“azul es (*esencialmente*) un color”), pero que el género no es (necesariamente) la esencia (el color no tiene por qué ser necesariamente azul). Únicamente el “juicio disyuntivo” permitiría solucionar esta paradoja: “rojo, azul, verde, etc. son (*necesaria o esencialmente*) colores” al igual que “todo color es (*necesaria o esencialmente*) o rojo, o azul, o verde, etc.”. Al contener el sujeto la totalidad disyuntiva de las determinaciones del género, «el género constituye la universalidad substancial de las especies», pero sólo de manera que «las especies se excluyen recíprocamente» y permanecen como «la diferencia determinada en la esfera universal», de tal modo que «el género es la *unidad* de ellas consideradas sólo como *diferentes*, y como indiferentes recíprocamente»<sup>247</sup>. El “juicio de necesidad” pone de este modo la unidad expresada en la cópula mediante lo que el autor

---

<sup>247</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, ss. 339-340 / (II), p. 206: «Diese Besonderung näher betrachtet, so macht fürs erste die Gattung die substantielle Allgemeinheit der Arten aus; das Subjekt ist daher sowohl B als C; dieses Sowohl-Als bezeichnet die positive Identität des Besonderen mit dem Allgemeinen; dies objektive Allgemeine erhält sich vollkommen in seiner Besonderheit. Die Arten zweitens schließen sich gegenseitig aus; A ist entweder B oder C; denn sie sind der bestimmte Unterschied der allgemeinen Sphäre.»

denomina «la *universalidad que es en sí y por sí* o universalidad objetiva»<sup>248</sup>. Pero al igual que en el juicio hipotético,

«lo que en verdad está, por consiguiente, puesto dentro de este juicio, es la universalidad en cuanto identidad concreta del concepto, cuyas determinaciones —del concepto— no tienen ninguna consistencia de por sí, sino que sólo dentro de aquella identidad son particularidades puestas.»<sup>249</sup>

Mientras la relación entre género y la especie esté fundada en la coincidencia accidental entre la intensión del género y la extensión de las especies, ésta seguirá sin estar a la altura de la *relación necesaria* exigida por el “juicio de necesidad”, según la cual «el género no es aquella universalidad externa, surgida solamente por *comparación y eliminación*, sino la universalidad inmanente y concreta de éstas [de las especies]»<sup>250</sup>. Y es que esta relación de necesidad no es en realidad una determinación de *relación*, sino de *modalidad*: sólo cuando la conexión del sujeto con el predicado está fundada en la cosa misma hay en ella verdadera necesidad y, por ende, verdadera unidad en la que, ni el predicado se limita a inherir en el sujeto, ni el sujeto se limita a ser subsumido en el predicado: el predicado que ha asumido las determinaciones del sujeto es el género, y «el género [mismo] es esencialmente sujeto»<sup>251</sup>. La designación hegeliana de “juicio del concepto” parece indicar precisamente esta permanencia del ser del juicio cabe su concepto en la unidad de la cópula:

«Esta unidad, la *cópula* de este juicio, que es a donde, por medio de la identidad de los extremos, han ido ellos a parar de consuno, es con esto, el concepto mismo, y además lo es *en cuanto puesto*; el mero juicio de necesidad se ha elevado, así, a *juicio del concepto*.»<sup>252</sup>

El “juicio de concepto” se consolidaría así como el cumplimiento del concepto de juicio, de no ser porque lo que a través de esta categoría tiene lugar es precisamente la disolución de la estructura misma del juicio y el consiguiente tránsito hacia la que debe ser considerada como la primera categoría del Concepto propiamente dicha: el silogismo.

---

<sup>248</sup> *Ibid.*, (II), s. 335 / (II), p. 202: «Die Bestimmung, zu der sich die Allgemeinheit fortgebildet hat, ist, wie sich ergeben, die *anundfürsichseiende* oder *objektive Allgemeinheit*, der in der Sphäre des Wesens die *Substantialität* entspricht.»

<sup>249</sup> *Ibid.*, (II), ss. 338-339 / (II), p. 205: «Was in Wahrheit daher in diesem Urteile gesetzt ist, ist die Allgemeinheit als die konkrete Identität des Begriffs, dessen Bestimmungen kein Bestehen für sich haben, sondern nur in ihr gesetzte Besonderheiten sind. So ist es das *disjunktive Urteil*.»

<sup>250</sup> *Ibid.*, (II), s. 340 / (II), pp. 206-207: «Wäre die Gattung eine abstrakte Allgemeinheit wie in den Urteilen des Daseins, so wären die Arten auch nur als *verschiedene* und gegeneinander gleichgültige zu nehmen; sie ist aber nicht jene äußere, nur durch *Vergleichung* und *Weglassung* entstandene Allgemeinheit, sondern ihre immanente und konkrete.»

<sup>251</sup> *Ibid.*, (II), ss. 333-334 / (II), p. 201: «Die Gattung *inhäriert* dem Subjekte nicht oder ist nicht eine *einzelne* Eigenschaft, überhaupt nicht eine Eigenschaft desselben; sie enthält alle vereinzelt Bestimmtheit in ihrer substantiellen Gediegenheit aufgelöst. —Sie ist darum, weil sie als diese negative Identität mit sich gesetzt ist, wesentlich Subjekt, aber ist ihrem Prädikate nicht mehr *subsumiert*. Hiermit verändert sich nun überhaupt die Natur des Reflexionsurteils.»

<sup>252</sup> *Ibid.*, (II), s. 343 / (II), p. 210: «Diese Einheit, die Kopula dieses Urteils, worin die Extreme durch ihre Identität zusammengegangen sind, ist somit der Begriff selbst, und zwar *als gesetzt*; das bloße Urteil der Notwendigkeit hat sich damit zum *Urteil des Begriffs* erhoben.»

Conviene a este respecto en el hecho notable de que la categoría del juicio constituye la segunda de las tres divisiones que componen la “Doctrina del Concepto subjetivo”. Cabría colegir de ahí que ésta no sería tanto una categoría del Concepto, cuanto del tránsito al Concepto. De ser ahí, el “juicio de necesidad” representaría el punto culminante de ese tránsito, lo que la convierte en el punto culminante de la categoría previa al Concepto, o lo que es lo mismo: en un punto de vista privilegiado de cara a comprender la estructura de la Esencia. Al igual que la Esencia, el juicio de necesidad representa el cumplimiento de la exigencia de identidad expresada en la cópula del juicio, pero también de la diferencia expresada en los extremos del mismo.

La contradicción entre la identidad puesta por la cópula y la diferencia inmediata de los extremos que atraviesa la dialéctica del juicio alcanza ahí su punto de máxima elaboración, convirtiendo el juicio de necesidad en un punto de vista privilegiado para comprender el desenlace de la dialéctica que Hegel desarrolla en la “Doctrina de la Esencia”. No podría ser de otra manera, sobre todo teniendo en cuenta la equivalencia entre el “juicio de necesidad” y lo que tradicionalmente viene denominándose “predicación esencial”. Así es como, a través del juicio de necesidad, la dialéctica hegeliana del juicio acaba retrotrayéndonos a la “Doctrina de la Esencia”, que aparece en este punto como un lugar privilegiado de la controversia en torno a la reflexión. No es, pues, por casualidad que Hegel da ese nombre a la categoría central de la Esencia. La dialéctica del juicio de necesidad está diseñada de manera que, a través de del juicio del concepto, desemboque en el silogismo. Pero el juicio aparece en este tramo como un umbral en el que coinciden dos lados, como una puerta de Jano que permite tanto avanzar como retroceder por el camino lógico. Considerada en este punto decisivo del juicio, la corriente lógica puede avanzar por la pendiente de la identidad contenida en la cópula y que el juicio de necesidad todavía no ha acabado de poner plenamente, adentrándose de este modo en el corazón del Concepto, pero también retroceder por al pendiente de la diferencia todavía vigente en los extremos, regresando con ello a la Esencia. Mientras persevere en esa diferencia, el juicio se verá atravesado por un desajuste estructural que le impedirá ingresar del todo en la esfera del Concepto; me refiero, en efecto, al desajuste vigente entre los extremos que la paradoja de la predicación, que no deja interrumpir en todo momento la unidad que la cópula consiste en poner. Esto es lo que hemos tratado de analizar al nivel de las figuras de la predicación.

Ahora bien: lo verdaderamente interesante de este análisis es que permite comprobar cómo *este desajuste tiene lugar incluso ahí donde el juicio pone el predicado de la esencia*. Autores como Aubenque no han encontrado otra manera de salvar a Aristóteles de la acusación de univocismo que apelar a la predicación accidental. En el caso del accidente se hace especialmente claro el diferente sentido de ser que aparece como sujeto y como predicado. Pero la misma diferencia categorial estaría en realidad vigente también en el caso de la predicación esencial. La razón es que la esencia es *ya una categoría* diferente de la sustancia y, como tal, comporta *ya un cierto desajuste con respecto al ser*

del sujeto<sup>253</sup>. Ese desajuste pone de manifiesto lo inadecuado de la acusación según la cual Hegel reduciría la pluralidad categorial a un sólo significado que sería la esencia, pues la esencia es necesariamente *la segunda* categoría; no en vano Aristóteles se refiere a ella como “sustancia segunda” (*deuteron ousía*). De manera que, al remitirse a la esencia, Hegel no reduce la pluralidad categorial, sino que *la consolida incluso ahí donde el desajuste parecía ser mínimo*. La pretensión de Hegel en la “Doctrina del juicio” es mostrar cómo ninguna de las figuras de la predicación (incluida la esencia<sup>254</sup>) puede cumplir la posición de unidad absoluto expresada por la cópula, que incluso cuando el predicado expresa la esencia hay un desajuste entre los extremos del juicio. En tanto que inscrita en la forma misma del juicio, la diferencia aparece incluso en caso del juicio analítico, donde el juicio se limita a poner la identidad de  $A = A$ , pues es justamente mediante esta diferencia y este desdoblamiento que éste puede *ponerla*, que puede salvar el mutismo de lo idéntico con el decirse a sí mismo de lo idéntico. Esta diferencia dinamita todo univocismo de la esencia, todo esencialismo. El texto de V. Vitiello que cierra este apartado resume y condensa de manera ejemplar lo establecido hasta aquí acerca de la relación entre la reflexión y la esencia:

---

<sup>253</sup> Es, en efecto, en virtud de este desajuste que Aristóteles puede decir que la sustancia primera no se dice de un sujeto, mientras que la esencia es predicado y se dice necesariamente de un sujeto: «[...] la esencia no tiene ser absoluto ninguno: no es el ente que se baste a sí mismo para ser lo que es. Y esto por una sencilla razón, porque como “separada” de la cosa, la esencia no “es” ente; como ser, sólo la cosa “es”. La esencia no es ente, sino sólo momento del ente único que es la cosa real. Por tanto, la esencia no reposa sobre sí misma; reposa sobre la cosa real, según ese modo de reposar en ella que es “serla”» (ZUBIRI, X. *Op. cit.*, p. 32). Pero el mismo desajuste se mantiene desde un planteamiento esencialista (como el de Husserl, según Zubiri) sólo que invertido. Desde este punto de vista, el sujeto tiene una esencia (y depende en este sentido de ella), mientras que la esencia no depende de ningún sujeto, es absoluta: «esencias y realidades no son del todo independientes: una esencia es independiente de toda realidad, pero la recíproca no es cierta; esto es, toda realidad está fundada en una esencia, tiene un ser tan sólo relativo a la esencia, y todo saber en pírco está fundado en un saber absoluto. La esencia, en cambio, tiene un saber absoluto, y es término de un saber absoluto también.» (*Ibid.*, p. 24)

<sup>254</sup> La pluralidad categorial permite dejar de asignar invariablemente la significación de la esencia a predicados que mantienen con el sujeto una relación diferente de la estrictamente esencial. Según Aubenque, ello debería permitir disolver la paradoja de la predicación, y así ocurre, en efecto, en el caso de aquellos predicados distintos de la esencia: la rosa es (*accidentalmente*) roja, a pesar de que “ser rosa” no sea (*esencialmente*) “ser rojo”. Pero la misma paradoja permanece en el caso de la predicación esencial: “Sócrates” es (*esencialmente*) “hombre”, pero “ser hombre” no es (*ni esencialmente, ni en ningún otro sentido categorial*) “ser Sócrates”. El hecho de que esta paradoja permanezca en este tipo de juicios es la prueba palpable del desajuste categorial existente entre el sujeto y el predicado de la esencia; se trata de lo que aristotélicamente aparece como los dos significados de la *ousía*, y hegelianamente como la diferencia entre el Ser y la Esencia. Esta diferencia muestra que la esencia es ya uno de los múltiples sentidos del ser (una categoría), lo cual comporta necesariamente una flexión, un desajuste con respecto al ser (o la sustancia): la esencia se dice del ser, pero el ser no se dice de la esencia; y a la inversa: todo ser tiene una esencia, pero no toda esencia tiene un ser (un correlato sustancial). Este hecho basta para levantar sobre Hegel toda acusación de esencialismo nivelador, y debería llevarnos también a revisar aquella tendencia (presente en intérpretes como Gilson o Aubenque) consistente en cifrar el nivelamiento categorial bajo epítome de “esencialismo”. El nivelamiento categorial se refiere a una situación en la que el lenguaje sólo podría significar tautológicamente, pero ahí donde el lenguaje significa tautológicamente *deja de significar también la esencia*. La predicación esencial es *constitutivamente sintética*, toda vez que la esencia es ya una categoría y comporta como tal una diferencia categorial con el ser y el sujeto de la proposición.

«[La palabra hendida] es el juicio que dice lo idéntico solo al desdoblarlo, es decir: al alejarse de él, negándolo de esta manera y, al mismo tiempo, negando la negación, porque lo que dice desdoblándolo no es otra cosa que lo idéntico. / En el juicio estamos en relación con la muerte. Con la muerte de la palabra que se aproxima a la cosa —la piedra, la fuente, el árbol, la amada, o los dioses, el Dios— para unirse a ella y decir su identidad, de esta manera —en el decirla y con el decirla— alejándose de ella, desdoblándola. Desdoblando A en  $A = A$ . Todo y cualquier A, en  $A = A$ . En el salvarse a sí misma de lo idéntico, del mutismo de lo idéntico, la palabra sustrae la cosa al silencio de la muerte. Porque también las cosas viven en y de la palabra: la piedra es piedra por estar dicha, de la misma manera que la fuente y el árbol, la amada y los dioses. Y el Dios. *Én árche én ó lógos, In principium erat vebum*. Pero aunque el Verbo salve a Dios del silencio de la eternidad y de la muerte, no es Dios; como tampoco es la piedra, el árbol o la amada. No es el verbo lo idéntico, dado que es lo que desdobla. No es la muerte, dado que es la palabra que dice la muerte. / La muerte es al mismo tiempo, el extremo peligro que siempre acecha a la palabra y la extrema salvación. Porque si palabra no se confronta con la muerte, ni siquiera puede ser ella misma. Si no dice lo idéntico, ni siquiera es palabra.»<sup>255</sup>

---

<sup>255</sup> VITIELLO, V. *Op. cit.*, p. 16.

### III. LINEAMIENTOS PARA UN ENFOQUE ÓPTICO DE LA REFLEXIÓN

---

#### Justificación de la “Doctrina de la Esencia” como “escenario” de la controversia postmetafísica con Hegel a partir del enfoque óptico de la reflexión

---

La controversia que divide las lecturas sobre Hegel continuará irresuelta mientras no sea elucidada la relación entre los significados (aparentemente) contrapuestos de la reflexión. Por lo pronto, ello obliga a rechazar aquel punto de vista limitado sobre la reflexión que la considera o bien como identidad, o bien diferencia, en aras de un enfoque distinto, capaz de alumbrar simultáneamente ambos momentos. Un enfoque como éste es lo que hemos tratado de establecer en el capítulo anterior a partir del análisis del juicio. El mismo hilo conductor nos ha permitido también justificar la elección de la Esencia como escenario de la controversia postmetafísica con Hegel. La apelación a la “predicación esencial” aparecía en este punto como aquella figura privilegiada que permitía evidenciar la relación que vincula reflexión y esencia en ese lugar central de la *WdL*. Pero ello sólo era posible al precio de trasladarnos simultáneamente más allá de ese lugar, hacia las aguas de la “Doctrina del Concepto subjetivo”. Ahí es donde la categoría del juicio encontraba su lugar sistemático y desempeñaba su función como lugar de tránsito hacia el silogismo. Entretanto, la presencia del juicio en la Esencia se había limitado al de una simple “Observación”.<sup>256</sup>

Ello parece debilitar nuestra apelación al juicio como clave para comprender la inserción de la reflexión en la Esencia. Y así sería, en efecto, de no haber verdaderamente en el marco propiamente dicho de la Esencia otras claves para comprender esa inserción. A pesar de su brevedad, el texto de la “Observación” resulta especialmente interesante a este respecto, pues pone de manifiesto cómo el hilo conductor del juicio estaría funcionando ya de alguna manera al nivel de la Esencia, sólo que todavía no expresamente en la superficie de su letra. En este capítulo se trata, por tanto, de atravesar la superficie de esa letra, sumergiéndonos en las profundidades no (inmediatamente) legibles de la Esencia, para desentrañar de este modo el peculiar modo de vigencia que el juicio tiene ya en ese lugar. Lo que pretendemos con ello no es tanto solventar las deficiencias expositivas que el discurso hegeliano podría tener, proponiendo una nueva estrategia expositiva, sino traer a primer plano los presupuestos de ese discurso que consideramos clave para una comprensión cabal del papel que la reflexión desempeña en la Esencia.

Nuestra hipótesis es la siguiente: que si la clave de la inserción de la reflexión en la Esencia no resulta visible en la superficie del texto de Hegel, ello no se debe tanto a una deficiencia del discurso hegeliano, cuanto al hecho de que *esa clave no aparece en ella*

---

<sup>256</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6 WdL* (II), ss. 30 ff / (I), pp. 452 y ss.



*como una clave lógica, sino óptica.* Si queremos comprender la relación entre esencia y reflexión, debemos atravesar la superficie del texto hegeliano, hacia el complejo de supuestos e implícitos adheridos a la elección hegeliana del término “reflexión”. Pensamos, por lo demás, que lo que con la elección de este término sitúa Hegel en el corazón de la Lógica no es (de entrada al menos) una categoría meramente lógica, sino eminentemente óptica. Adoptamos con ello una estrategia metodológica inversa a la del capítulo interior, donde el hilo conductor lógico del juicio debía proporcionarnos la clave para penetrar en la Esencia. Frente a esta metodología, pensamos (y trataremos de demostrar a lo largo de este capítulo) que este hilo conductor lógico no proporciona la clave para elucidar la relación entre reflexión y esencia que buscamos, *sino que es más bien la aparición tangencial del juicio en la Esencia la que debe ser explicada en virtud del enfoque óptico de la reflexión.*

Este enfoque debe permitir explicar también la posterior aparición del juicio en el Concepto. Como mostraremos en la tercera parte de este estudio [C], el juicio (del Concepto) no es sino la traducción lógica de lo que en un primer momento estaba funcionando ya en clave óptica en la Esencia. Por lo que a la reflexión respecta, ésta debe ser considerada como la anticipación (quizá incluso el *a priori*) óptica del juicio en la Esencia. De ahí que empecemos este capítulo analizando las claves ópticas que rodean a esta palabra, en la idea de que dichas claves deben permitirnos comprender su inserción como categoría en el marco lógico de la Esencia. Nos basaremos para ello, primeramente, en algunas nociones elementales de geometría óptica (como son: la naturaleza rectilínea de la luz, los fenómenos ópticos de la dispersión y la reflexión de la luz, el cromatismo, etc.), pero también en determinadas consideraciones filosóficas acerca de la luz, provenientes de autores representativos de la tradición filosófica en los que cabe reconocer una determinada línea de interpretación de este fenómeno (sorprendentemente afín a los postulados de la geometría óptica). Como no podría haber sido de otra manera, a lo largo de este recorrido prestaremos especial atención al enfoque hegeliano de la luz, cuyos lineamientos extraeremos de pasajes que no se refieren expresamente al marco específico de la Esencia, ni proceden tampoco en su mayor parte de la *WdL*, pero contribuyen a pesar de todo de manera decisiva (tal es al menos nuestra hipótesis inicial) a elucidar, no sólo las menciones (ciertamente dispersas) a la luz que ahí aparecen, sino sobre todo la fuerte resonancia óptica presente en algunos de sus conceptos fundamentales. Tal es el caso del concepto de “reflexión”.

## **1. Luz y tinieblas: La naturaleza rectilínea de la luz**

No debe extrañar, pues, que empecemos buscando las pistas de esta resonancia óptica en la morfología misma de la palabra “reflexión”, ateniéndonos exclusivamente a aquellos aspectos de la misma que operan sincrónicamente en la conciencia del hablante que la emplea, y evitando en cualquier caso toda posible elucubración etimológica acerca de los

orígenes de la palabra. Nos atendremos, pues, al análisis del prefijo “re-” y del lexema “flex-” que la componen. Proveniente del verbo *flexere*, el lexema “flex-” denota la acción de doblar, curvar o desviar. El prefijo “re-”, por su parte, aporta a la expresión los significados de “hacia atrás”, “intensivamente”, “de nuevo”. La diversidad de significados asociada a cada uno de estos elementos morfológicos abre un cierto margen de indefinición semántica en el que caben conceptos muy diferentes de “reflexión”. Si nos atenemos de entrada a las primeras acepciones mencionadas, la palabra hace referencia a la operación de *doblar o curvar algo sobre sí mismo*. Esta parece estar en perfecta consonancia con la lectura heideggeriana de la reflexión reconstruida en el capítulo anterior [A: II.1] a partir de la autorreferencia propia de la Autoconciencia y del Sujeto modernos. La misma interpretación es expresada por Heidegger en términos ópticos, ahí donde habla del Absoluto hegeliano en términos del rayo de la luz misma, tal y como se da pura y simplemente, sin reflejos ni interferencias, y de la “reflexión absoluta” como el deseo de «dejarse tocar por el rayo»<sup>257</sup> del Absoluto:

«Este brillar [Scheinen] es el irradiar [Strahlen] del absoluto, el rayo que “nos” toca, a “nosotros”, los interrogadores transcendentalmente incondicionados, es decir, *espectadores* [Zu-schauenden], en la intervención de la vista al verdadero nuevo objeto.»<sup>258</sup>

Pero si ha de poder ser verdaderamente tocada por el rayo Absoluto, la reflexión ha de ser ella misma absoluta. En otras palabras, la luz del Absoluto sólo se hace visible para la reflexión al ser alumbrada con la luz del Absoluto mismo, de donde se colige que la reflexión no puede ser sólo deseo de ver la luz, sino también el deseo de ver la luz *con la luz misma*, lo que en términos de la metáfora lumínica que es objeto de consideración significaría tanto como decir que la reflexión tiene que ser luz *de luz*, luz *que se ilumina a sí misma*. Es, en efecto, sólo de este modo *auto-iluminador* y *auto-rreflexivo* que el Absoluto es verdaderamente Absoluto:

«La proposición de Hegel: “Pero desde el momento en que entra en escena, la ciencia misma es una manifestación”, ha sido proferida con ambigüedad y ello con una intención muy elevada. La ciencia no es sólo una manifestación en el sentido en que la vacía manifestación de la ciencia no verdadera, desde el momento en que se tiene que mostrar, es también una manifestación. Antes bien, la

---

<sup>257</sup> HEIDEGGER, M. GA 68, *Erläuterung der “Einleitung”...*, s. 141 / p. 283.

<sup>258</sup> *Ibid.*, s. 139 / p. 279. Cf. también: HEIDEGGER, M. GA 5, *Hegels Begriff der Erfahrung*, s. 152 / p. 117: «Die Skepsis geht und steht im Licht des Strahls, als welcher die Absolutheit des Absoluten uns schon berührt, das an und für sich bei uns ist. Das Geschehenhabens der Skepsis ist dasjenige vidi (ich habe gesehen und sehe jetzt), das die Realität des Realen im Blick hat»; *ibid.*, s. 130 / p. 102: «Nur beiläufig und so, dass er in einem Nebensatz versteckt, sagt Hegel jedoch dieses: Das Absolute ist schon an und für sich bei und will bei uns sein. Dieses Bei-uns-sein (*parousía*) ist in sich schon die Weise, wie das Licht der Wahrheit, das Absolute selbst uns anstrahlt. Das Erkennen des Absoluten steht im strahl des Lichtes ihn wider und so ist in seinem Wesen der Strahl selbst, kein bloße medium, durch das der Strahl erst hindurchfinden müsste. Der erste Schritt, den das Erkennen des Absoluten zu tun hat, besteht darin, das Absolute in seiner Absolutheit, d. h. in seinem Bei-uns-sein, einfach hin- und aufzunehmen. Dieses Bei-uns-an-wesen, die Parousie, gehört zum Absoluten an und für sich. Wenn die Philosophie als Erkennen des Absoluten mit dem ernst macht, was sie als solches Erkennen ist, dann ist sie schon wirkliches Erkennen, das vorstellt, was das Wirkliche selbst in seiner Wahrheit ist.»

ciencia ya es en sí una manifestación en el único sentido de que, en tanto que conocimiento absoluto, es el rayo bajo cuya forma lo absoluto, la luz de la verdad misma, nos alumbra. El manifestarse a partir de esta aparición del rayo significa: venir a la presencia con todo el brillo de la representación que se presenta a sí misma. La manifestación es la auténtica presencia misma: la parusía de lo absoluto.»<sup>259</sup>

Dejaremos para más adelante la discusión acerca de si una lectura como ésta resulta adecuada al concepto hegeliano de Absoluto y de la reflexión absoluta. Por lo pronto nos interesa constatar la diferencia entre esta lectura de la reflexión y la delineada en el capítulo anterior a partir de las declaraciones de Hegel acerca de la escisión y la diferencia [A: I.3b]. La primera interpretación parece ajustarse a la semántica de la reflexión tal y como ha sido analizada hasta el momento, pero lo cierto es que la misma semántica admite también la segunda, ahí donde lo que viene al primer plano de la consideración son las acepciones de “desviar” (“flex”-) y “de nuevo” (“re-”) desechadas en la definición anterior, ciertamente más cercanas al momento reflexivo de la diferencia que al de la identidad. Estas acepciones son, por lo demás, las que pasan a primer plano ahí donde la reflexión es considerada desde el punto de vista del fenómeno *óptico* que originariamente designa. Me refiero, en efecto, al fenómeno óptico de la reflexión de la luz, cuya emergencia en el panorama cultural de Occidente se remonta a la antigüedad, y que sólo siglos más tarde acabará aplicándose en filosofía a la actividad autorreferencial de la autoconciencia y del sujeto.

Ahora bien: lo interesante del fenómeno óptico de la reflexión (frente al uso filosófico que la palabra acabará adoptando en la modernidad) es que se presenta como un fenómeno extraño a toda idea de curvatura de la luz. Ello se colige de lo que en términos de geometría óptica cabe definir como la naturaleza estrictamente *rectilínea* de la trayectoria lumínica, y que en términos de la “etimología” que manejamos se traduciría en la incapacidad de la luz para reproducir la operación de autoidentidad y autorreferencia expresada por el prefijo “re-”; o al menos por la interpretación que hasta ahora hemos hecho de ese prefijo. En las antípodas de toda curvatura, la autorreferencia en cuestión parece exigir una alteración o desviación de la trayectoria esencialmente rectilínea de la luz. Se trata, ciertamente, de lo que el elemento “flex-” parece expresar al referirse a la alteración o desviación de la trayectoria en cuestión producida al atravesar un medio o incidir sobre un cuerpo determinado; bien entendido que dicha alteración o desviación no llegaría a serlo nunca hasta el punto de adoptar la cerrada curvatura de la autorreferencia. Incapaz de emular esa curvatura, la luz óptica del mundo parece de entrada menos *flexible* que la luz espiritual de la autoconciencia. El impacto con los obstáculos que se interponen en su trayectoria rectilínea nunca produce en ella el “re-” del *re-torno* al interior del sí misma, sino tan solo el “re-” del *re-troceso* que encuentra tras de sí la infinita extensión de la trayectoria recorrida, del *re-bote* que nunca encuentra tras de sí el acceso a la interioridad. Dotada de luz propia, la trayectoria rectilínea de la luz es sin embargo *incapaz de iluminarse a sí misma*. No es de extrañar que Heidegger (como también

---

<sup>259</sup> *Ibid.*, s. 141 / p. 109.

Gadamer<sup>260</sup>) haya recurrido a este enfoque óptico para delinear una alternativa al concepto tradicional (y, por tanto, hegeliano) de reflexión:

«Ante todo, tenemos que ver claramente que el *Dasein*, al existir, está presente a sí mismo, incluso cuando el yo no se dirige hacia sí mismo expresamente en la manera de su peculiar volverse y retrotraerse [um- und Rückwendung zu sich selbst] que en la fenomenología es denominado percepción interna por oposición a la externa. El yo está presente al *Dasein* sin reflexión y sin percepción interna antes de toda reflexión. La reflexión, en el sentido de un volver atrás [Rückwendung], es sólo uno de los modos de aprehensión de sí [Selbsterfassung], pero no el modo primario de descubrirse a sí mismo [Selbst-Erschließung]. El modo en el cual el yo se devela a sí mismo en el *Dasein* fáctico puede, sin embargo, ser llamado adecuadamente reflexión, aunque entonces no hemos de entender esta expresión como habitualmente se la entiende, como significando la fascinación de yo que se repliega sobre sí mismo [eine auf das Ich zurückgebogene Selbstbegaffung], sino como significando en un contexto tal como el que se manifiesta en la acepción óptica de “reflexión”. En este caso reflejar significa refractar sobre alguna cosa [sich an etwas brechen], reverberar en ella [von da zurückstrahlen], es decir, mostrarse reflejándose en alguna cosa [von etwas her im Widerschein sich zeigen]. En Hegel, que vio en filosofía mucho más de lo que nunca había sido visto antes, y pudo verlo porque tuvo un poder fuera de lo común sobre el lenguaje y saco las cosas escondidas de sus escondrijos, este significado óptico del término “reflexión” resuena, aunque en un contexto diferente y con una intención diferente. Decimos que el *Dasein* no necesita retrotraerse hacia sí mismo [Rückwendung zu sich selbst] como si, por decirlo así, estuviera dándole la espalda, al mantenerse primeramente como fascinado delante de las cosas. Al contrario, el *Dasein* no se encuentra más que en las cosas mismas y, a decir verdad, en aquellas que cotidianamente le rodean. Se encuentra primaria y constantemente en las cosas, porque tendiendo a ellas, o repelido por ellas, siempre descansa en ellas de alguna manera. Cada uno de nosotros es aquello que persigue y aquello por lo que se preocupa. En cada momento, nos comprendemos a nosotros mismos y a nuestra existencia a partir de lo que perseguimos y de lo que nos ocupamos. Nos comprendemos a nosotros mismos partiendo de ahí porque el *Dasein* se encuentra primariamente en las cosas. El *Dasein* no necesita de una especial clase de observación, ni de un espionaje del yo para tenerse a sí mismo, sino que al darse [Ausgegebenheit] de forma inmediata y apasionada al mundo mismo, el propio yo del *Dasein* se refleja en las cosas [subr. mío].»<sup>261</sup>

El fragmento de Heidegger sienta las bases de un concepto de reflexión diferente del que marca la tradición metafísica anterior<sup>262</sup>. Los ecos de este concepto reverberan en la filosofía de Hegel, pero su resonancia queda apagada en el cauce onto-teológico por el que transcurren sus aguas. La interpretación heideggeriana deja entrever aquí cierta tensión entre su diagnóstico onto-teológico y la presencia del enfoque óptico de la reflexión en Hegel, y de lo que para nosotros se trata es justamente de explicitar el papel metódico y transversal de este enfoque en la filosofía de Hegel, mostrando que su vigencia

---

<sup>260</sup> Cf. *infr.* nota 1287.

<sup>261</sup> HEIDEGGER, M. GA 24, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, ss. 226-227 / p. 201.

<sup>262</sup> Heidegger se refiere a esta reflexión como «pensada conforme a [las coordenadas de] la historia del ser», HEIDEGGER, M. GA 6/2, *Nietzsche* (II), s. 421 / p. 380: «Reflexion, seinsgeschichtlich. Da-Seinshaft begriffen: der Rückschein in die *alétheia*, ohne dass diese selbst als solche erfahren und gegründet ist und zum “Wesen” kommt. / Das Unheimische des Rückscheins des Sichzeigenden.» (Apud: GADAMER, H.-G. *Hegel-Husserl-Heidegger*, s. 84). En una carta a Gadamer fechada en el 12 de diciembre de 1971 (Cf. DOTTORI, R. *Op. cit.*, p. 421), Heidegger se refiere a ella también como “reflexión del ser-ahí [Da-sein]”, y la contrapone a la reflexión propia de la tradición metafísica, que llama “reflexión de la conciencia [Bewusst-sein]”.

no se reduce a una mera resonancia adherida a sus palabras. En el modo como Heidegger advierte sucintamente y despacha esta resonancia óptica presente en el texto de Hegel creemos atisbar cierto presentimiento del escollo que su interpretación habría encontrado en el tratamiento hegeliano de la reflexión. La presencia de este escollo es lo que trataremos de confirmar en este capítulo, mostrando la rentabilidad hermenéutica que el enfoque óptico ofrece en el texto de Hegel, y que Heidegger está lejos de apreciar con claridad.

Profundizamos así en los resultados del capítulo anterior, pero esta vez sin desbordar el ámbito de la Esencia, que constituye el lugar propiamente hegeliano de la reflexión. El juicio nos había proporcionado hasta ahora el hilo conductor *lógico* a partir del cual justificar la inserción de la reflexión en la Esencia, pero no sin trasladar el fundamento de esa inserción más allá de la “Doctrina de la Esencia”, al ámbito del Concepto. La justificación inmanente de esa inserción es, sin embargo, algo que resulta ahora posible gracias al enfoque óptico de la reflexión, pues este permite visibilizar las pistas que éramos incapaces de encontrar lógicamente. La razón es que la inserción de la reflexión en la esencia no tiene lugar de modo meramente lógico, sino de modo fundamentalmente óptico. Conforme a esta premisa, analizaremos en lo sucesivo la operatividad que el enfoque óptico de la reflexión podría tener en la filosofía de Hegel, para lo cual recurriremos en primer lugar al tratamiento hegeliano de la luz (a partir de texto pertenecientes a la “Filosofía de la Naturaleza” y a la “Filosofía de la Religión”), mostrando en un segundo momento su operatividad en relación con el concepto propiamente lógico de la reflexión.

#### **a) Apolo, o el despuntar de la luz**

Un programa como éste topa con una primera dificultad, referente al hecho de que el tratamiento hegeliano de la luz parece asemejarse de entrada más al modelo de la curvatura que al rectilíneo propio del enfoque óptico que queremos hacer valer en la filosofía de Hegel. Especialmente significativo a este respecto resulta el fragmento de la *Enz* que traducimos a continuación:

«La primera materia cualificada lo es en el sentido de la *pura identidad consigo*, tanto como unidad de la reflexión en sí, como de la primera y todavía abstracta manifestación. En la naturaleza existente [que se limita a estar ahí delante] es ésta la relación la relación consigo en tanto que *independiente* frente a las demás determinaciones de la totalidad. Este *sí mismo* [puramente] existente y general de la materia es la luz [...]. / [Zus.:] La materia, tal como es conocida como inquietud del torbellino del movimiento autorreferido y como retorno al ser en y para sí y todo ello [como teniendo lugar] en el ser en sí mismo cuyo ahí está frente la existencia [que tiene lugar ahí delante], es la luz. Ella es la totalidad cerrada en sí misma de la materia, [que es] sólo como pura fuerza, la vida intensiva que se retiene en sí misma, la esfera etérea que va dentro de sí misma, cuyo vórtice es justamente la contraposición inmediata de las direcciones del movimiento que se refiere a sí mismo, [y] en donde la diferencia se extingue en el [constante] fluir hacia dentro y hacia fuera;

[ella] es como la identidad que está ahí delante, como la línea recta, que sólo se refiere a sí misma.»<sup>263</sup>

El colofón de este pasaje ofrece una caracterización de la luz contrapuesta al enfoque de la geometría óptica con el que pretendemos aproximarnos al tratamiento hegeliano de la reflexión. Este se basa en la trayectoria rectilínea de la luz, pero pasaje hegeliano se aproxima más bien al modelo autorreferencial de la luz que subyace a la interpretación heideggeriana de la reflexión absoluta que se ilumina a sí misma. Interesa observar, sin embargo, que mientras que la curvatura heideggeriana se refiere a la manifestación y, por así decir, al alumbramiento de la luz, la curvatura hegeliana se refiere solamente a la luz *que todavía no ha actualizado su virtud de alumbrar*, a la luz *en sí misma, que todavía no ha alcanzado el nivel de la manifestación ni, por tanto, de la reflexión*. Como la luz de Apolo antes de su alumbramiento, ésta es todavía una luz en gestación, una luz fetal. El epíteto de “delfinios” que frecuentemente califica al dios significa “del útero”. Nada más alejado del epíteto “Febo” (“resplandeciente”), que Apolo tomará prestado de Helios en la época helenística.<sup>264</sup> Al igual que Helios, Apolo es

---

<sup>263</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 9, Enz (II)*, § 275: «Die erste qualifizierte Materie ist sie als *reine Identität* mit sich, als Einheit der *Reflexion-in-sich*, somit die erste, selbst noch abstrakte *Manifestation*. In der Natur *daseiend* ist sie die Beziehung auf sich als *selbständig* gegen die anderen Bestimmungen der Totalität. Dies existierende allgemeine *Selbst* der Materie ist das Licht, –als Individualität der *Stern*, und derselbe als Moment einer Totalität die *Sonne*. / [Zus.:] Das *erste* ist nun die *apriorische Begriffsbestimmung* des Lichts; das zweite ist, daß wir zu dieser Begriffsbestimmung die Art und Weise desselben in unserer Vorstellung aufsuchen. Die Materie als die unmittelbare, in sich zurückgekehrte freie selbständige Bewegung ist einfache, sich selbst gleiche Gediegenheit. Indem die Bewegung in sich zurückgegangen ist, so hat die himmlische Sphäre ihr selbständiges ideales Leben in sich vollendet und beschlossen; das vollkommene Insichsein ist eben ihre Gediegenheit. Als *daseiend* ist sie in sich, d.h. dies Insichsein der Totalität ist selbst da. Sie hat das Moment, für ein Anderes zu sein, an ihr; das, welches für sich ist, ist die Kraft ihres Mittelpunktes oder ihre Verslossenheit in sich. Aber diese einfache Kraft ist selbst da; was nur innerlich ist, ist ebenso sehr äußerlich, denn es ist das Andere dieses Daseienden. Die Materie als unmittelbare reine Totalität tritt so in den Gegensatz dessen, was sie in sich und was sie für Anderes oder als Dasein ist; denn ihr Dasein hat ihr Insichsein noch nicht an ihm. Die Materie, wie sie erkannt worden, als diese Unruhe des Wirbels der sich auf sich beziehenden Bewegung und als die Rückkehr zum Anundfürsichseienden und dies Insichsein, welches da ist gegen das Dasein, ist das Licht. Es ist die in sich verschlossene Totalität der Materie, nur als reine Kraft, das sich in sich haltende intensive Leben, die in sich gegangene himmlische Sphäre, deren Wirbel eben diese unmittelbare Entgegensetzung der Richtungen der sich auf sich beziehenden Bewegung ist, worin in dem Heraus- und Hineinströmen aller Unterschied sich verlöscht; es ist, als *daseiende Identität*, reine Linie, die sich nur auf sich selbst bezieht.»

<sup>264</sup> Homero distingue claramente entre Apolo (el terrible flechador que trae la peste) y Helios (dios del sol) y no será hasta la época helenística que Apolo pasará a estar estrechamente relacionado con el sol en los cultos. Es entonces cuando toma prestado de Helios el epíteto de “Febo” (“resplandeciente”), que será aplicado más tarde también por los poetas latinos al dios Sol. Aunque llamado a menudo “Febo”, Helios nunca es llamado “Apolo” salvo en las fuentes tradicionales. A pesar de estas identificaciones, Apolo nunca fue descrito en realidad por los poetas griegos conduciendo el carro del sol, lo cual era sin embargo una práctica habitual entre los poetas latinos. Sea como fuere, lo cierto es que la ascendencia de Leto lleva a pensar más bien en una genealogía nocturna del dios más que diurna, la cual sería explícita, por lo demás, en Artemisa, su hermana melliza. Ello permite mantener la naturaleza luminosa del dios; a diferencia del epíteto “febo”, el epíteto “Delos” sí se atribuye a Apolo desde el comienzo. Ello da a pensar su vinculación con las luminarias nocturnas. A este respecto, resulta extraño que los estudios no hallan hecho referencia (hasta donde yo sé) a la “Estrella Polar”. Aunque el nombre procede del latín *Polaris* (literalmente “Estrella Polar”), el griego *Apóllōn* podría darnos una pista para elucidar la procedencia griega de la palabra. Ello explicaría también porqué de entre los múltiples atributos del dios se incluye el de patrón de los marineros. La hipótesis

originariamente una deidad de la luz; como Heidegger indica en varias ocasiones a propósito del nombre que en honor al nacimiento de Apolo recibe la isla de Delos, Apolo es el “luminoso”, el “brillante”. Pero la luz de Apolo no es la luz de Helios que impera en el reino del día, sino la luz naciente que despunta y rasga el oscuro manto de la noche latona. La simbología del flechador se ajusta también a esta descripción, sobre todo si nos atenemos a la ambivalencia que comporta la operación de disparar con el arco, en la que tanto más fuerte es el disparo cuanto mayor es la fuerza con la que es retenida la flecha. Como la flecha retenida en el instante antes de ser disparada, Apolo representa la luz que permanece en el foco antes de ser proyectada, la luz fetal en el instante previo a su alumbramiento. En conformidad con esta idea, Platón relaciona el nombre de Apolo con el término *haploûs* (simple)<sup>265</sup>; la misma relación es establecida por Plutarco, que describe al dios como “privado de la multitud”<sup>266</sup>. Descripciones como éstas refuerzan la condición unitaria de la primera luz antes de ser alumbrada, tal y como aparece en el mito de la larga gestación de Apolo y de su tardío nacimiento. Cuenta la leyenda que cuando Hera descubrió que Leto estaba embarazada de Zeus prohibió que diera a luz en *tierra firme*; según algunas versiones del mito, Hera secuestró a Ilitía, la diosa de los partos para impedir el nacimiento de Apolo. La condición intrauterina del dios ilustra a la perfección el tipo de luz referida por Hegel en el pasaje anteriormente citado. Si éste no se ajusta al enfoque rectilíneo de la luz que queremos hacer valer en la filosofía de Hegel ello es debido a que se limita a ofrecer una exposición del primer momento de la luz, sin abordar todavía el momento (propriadamente óptico y reflexivo) del alumbramiento y la manifestación. Prueba de ello es que Hegel se refiere a este modelo autorreferencial de la luz como una visión «todavía abstracta» (*noch abstrakte*), como la simplicidad carente de forma, como

«la forma o figura de la relación simple del espíritu consigo mismo, o la forma y figura de la ausencia de forma y figura. Y precisamente en virtud de esta determinación, es la luz pura del amanecer que todo lo contiene y lo llena, que se mantiene en esa su sustancialidad carente de forma.»<sup>267</sup>

Este carácter abstracto y carente de forma de la luz que se refiere a sí misma es, en efecto, lo que permite a la luz envolver en su elemento y alumbrar toda determinación exterior. La luz acoge en su seno esas determinaciones externas, las eleva a la manifestación, apareciendo ella misma a su través. Pero esa manifestación suya está condicionada por la relación con esas determinaciones y no puede considerarse, propiadamente hablando, una automanifestación: lo que en ella aparece no es la luz misma,

---

cobra fuerza cuando reparamos en que “Polos” era también uno de los epítetos de su abuelo, el Titán Ceo. Ceo representaba la adivinación por las estrellas, así como el eje norte del cielo alrededor del cual giraban las estrellas, que recibió el nombre de Polo por él.

<sup>265</sup> PLATÓN. *Crátilo*, 406a.

<sup>266</sup> PLUTARCO. *Moralia*, VI,45.

<sup>267</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, s. 506 / p. 794: «Dies mit dem Begriffe des Geistes erfüllte *Sein* ist also die *Gestalt* der *einfachen* Beziehung des Geistes auf sich selbst oder die *Gestalt* der Gestaltlosigkeit. Sie ist vermöge dieser Bestimmung das reine, alles enthaltende und erfüllende *Lichtwesen* des Aufgangs, das sich in seiner formlosen Substantialität erhält.»

sino las determinaciones iluminadas en ella. La oposición Apolo-Helios pasa a un segundo plano y cobra relieve en su lugar la oposición Apolo-Dionisos. Frente a la orgía báquica en la que se sumerge y disuelve toda determinación, Apolo es el dios de la buena forma, de las artes y de la belleza de las determinaciones que aparecen a la luz del día. Al iluminar las determinaciones del mundo, la luz «empieza a manifestarse [anfängt, sich zu manifestieren]», pero se trata sólo de un conato de manifestación, de una «manifestación negativa y hostil [nur negative, feindselige Manifestation]», que reprime la manifestación de la luz misma. Aparece en este punto la ambivalencia del dios: Apolo es la latencia y el nacimiento de la luz, es el protector y el flechador, el remedio y la peste. La misma ambivalencia rodea a la luz: ella es el elemento en el que todo viene a la visibilidad y se eleva a la manifestación, *pero ella misma permanece oculta en esa manifestación*. Apolo es el dios intrauterino, el dios al que la soberana de los dioses había prohibido nacer. Su madre, Leto, es venerada, por su parte, como la diosa de la noche y del olvido, como el fundamento oscuro de la luz. Sobre ello hablaremos en la cuarta parte de este estudio [D: I.1, III.2]. Nos centraremos entretanto en la figura de Apolo, que viene al mundo como un destello en la oscuridad de la noche: su nacimiento es el despuntar de la luz en la oscuridad, la flecha que se proyecta hacia afuera; Apolo es, en efecto, “el que siempre dispara” (*Aei-bállōn*), pero también “el que dispara lejos” (*Hekēbólos*). Ello parece confirmar la naturaleza rectilínea de la luz: la flecha de la luz no retrocede sobre su trayectoria, ni puede tomarse a sí misma como blanco; el avezado flechador no dispara nunca contra sí mismo. En tanto que apolínea, la concepción hegeliana de la luz no puede ser asimilada a la interpretación heideggeriana del Sujeto y de la Autoconciencia modernos ni, en general, a ningún esquema autorreflexivo:

«La luz no es por tanto autoconciencia, porque le falta la infinitud del retorno a sí; es sólo la manifestación de sí misma, pero no para sí misma, sino sólo para otro. / Le falta por ello la unidad concreta consigo de la que la autoconciencia dispone en tanto que punto infinito del ser para sí y, por ello, es la luz sólo manifestación de la naturaleza, no del espíritu.»<sup>268</sup>

---

<sup>268</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 9, *Enz* (II), § 275: «Wenn die Materie als Licht in das Sein-für-Anderes tritt, also anfängt, sich zu manifestieren, so manifestiert die schwere Materie sich auch. Das Suchen der Einheit, als Streben nach Anderem, Drücken, ist aber nur negative, feindselige Manifestation; die Materie ist darin Sein-für-Anderes, aber als Ausschließen, als Abscheiden der Anderen von sich. Während die Vielen negativ gegeneinander sind, haben wir jetzt affirmative Manifestation, indem das Sein-für-Anderes hier Gemeinschaftlichkeit ist. Das Licht bringt uns in den allgemeinen Zusammenhang; alles ist dadurch, daß es im Lichte ist, auf theoretische, widerstandslose Weise für uns. / Dies Manifestieren haben wir in seiner *ersten* Bestimmtheit zu fassen; da ist es das ganz allgemeine, noch ganz bestimmungslose Manifestieren in sich selbst. Die Bestimmtheit desselben ist die Unbestimmtheit, Identität, Reflexion in sich selbst, vollkommene physikalische Idealität im Gegensatz zur Realität der schweren Materie, indem wir hierunter das Unterscheiden, das Ausschließen verstehen. Diese abstrakte Manifestation, die materielle Identität mit sich, setzt sich noch nicht gegen Anderes; es ist Bestimmtheit, *Oszillieren*, aber nur in sich selbst. Das Fürsichsein des Fürsichseins, als sich auf sich beziehende affirmative Identität, ist nicht mehr Ausschließen; das harte Eins ist geschmolzen und hat als bestimmungslose Kontinuität des Manifestierens seinen Gegensatz verloren. Dies ist die reine Reflexion-in-sich, was in der höheren Form des Geistes Ich ist. Ich ist der unendliche Raum, die unendliche Gleichheit des Selbstbewußtseins mit sich, die Abstraktion der leeren Gewißheit meiner selbst und der reinen Identität meiner mit mir. Ich ist nur die Identität des Verhaltens meiner selbst als Subjekts zu mir als Objekt. Mit dieser Identität des Selbstbewußtseins ist das Licht parallel und das treue Abbild desselben. Es ist nur darum nicht Ich, weil es sich *nicht in sich selbst trübt und bricht*, sondern nur abstraktes



## b) Helios, o la divina majestad de la luz

El texto de Hegel parece desmentir claramente la conexión entre Autoconciencia, Sujeto y Reflexión que Heidegger atribuye a Hegel. Pero en favor de la interpretación heideggeriana acude todavía el hecho de que dicho texto desacredita esa conexión en relación a la luz, mas no en relación a la reflexión. La interpretación heideggeriana de la reflexión seguiría vigente en relación a la Autoconciencia, que Hegel describe como “manifestación del espíritu”. El hecho de que la luz no pueda alcanzar el rango de esta manifestación espiritual pone de manifiesto el límite vinculado a su condición natural, pero no el límite de la reflexión lógica, que todavía podría ser asimilado al modelo de la autoconciencia que Hegel contrapone a la luz. Una asimilación como ésta parece cobrar fuerza ahí donde tomamos en consideración el enfoque lógico de la reflexión. Pero si algo demuestra el análisis realizado en el capítulo anterior a partir de la doctrina hegeliana del juicio es que ni siquiera en el ámbito lógico del juicio cabe encontrar un concepto autorreferencial de reflexión. El análisis de la “predicación esencial” ha mostrado al nivel de la reflexión lógica del intelecto, la vigencia del mismo desajuste que se hace visible ahora al nivel de la reflexión física de la luz. La esencia no es la luz del sujeto mismo, sino el reflejo de esa luz en el predicado: el sujeto aparece en ella, pero no a partir de sí mismo, sino a partir de otro y como otro. La esencia no es el sujeto, sino un “doble” del sujeto. En ello profundizaremos en el tercer apartado de este capítulo [A: III.3c]. Lo que por lo pronto interesa destacar es esta incapacidad de la luz para permanecer pura y simplemente para sí misma en la manifestación de sí misma; se trata de lo que podemos denominar la “naturaleza expansiva” de la luz. La luz de Apolo es una identidad encerrada en sí misma, pero no contraída: como la flecha de Apolo, la luz se expande y propaga velozmente por espacio, o como dice Hegel bellamente: «el duro uno [de su autorreferencia inicial] se ha derretido y en tanto que continuidad indeterminada de la manifestación ha perdido su contraposición»<sup>269</sup>. La luz es una interioridad carente de límite, la luz es toda ella núcleo expansivo, un elemento que todo lo llena y envuelve:

«[...] esa abstracta manifestación [que es la luz] es también espacial, la absoluta expansión en el espacio, y no el repliegue de esa expansión en el punto de unión de la infinita subjetividad. La luz es la dispersión espacial infinita o, todavía más, la producción infinita del espacio.»<sup>270</sup>

---

Erscheinen ist. Könnte sich das Ich in der reinen abstrakten Gleichheit erhalten, wie die Inder wollen, so wäre es entflohen, es wäre Licht, das abstrakte Durchscheinen. Aber das Selbstbewußtsein ist nur als Bewußtsein; dieses setzt Bestimmungen in sich, und das Selbstbewußtsein ist die reine Reflexion des Ichs des Bewußtseins in sich, insofern es Objekt seiner selbst ist. Das Ich ist die reine Manifestation seiner, wie das Licht, aber zugleich die unendliche Negativität der Rückkehr zu sich aus sich als Objekt und somit der unendliche Punkt der subjektiven Einzelheit, des Ausschließens gegen Anderes. Das Licht also ist nicht Selbstbewußtsein, weil ihm die Unendlichkeit der Rückkehr zu sich fehlt; es ist nur Manifestation seiner, aber nicht für sich selbst, sondern nur für Anderes. / Es fehlt daher dem Lichte die konkrete Einheit mit sich, die das Selbstbewußtsein als unendlicher Punkt des Fürsichseins hat, und deshalb ist das Licht nur eine Manifestation der Natur, nicht des Geistes.»

<sup>269</sup> *Id.*

<sup>270</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 9, Enz (II), § 275 (Zus)*: «Deshalb ist diese abstrakte Manifestation *zweitens* zugleich räumlich, absolute *Expansion im Raume*, und nicht die Rücknahme dieser Expansion in den

Cabe hablar incluso de la naturaleza explosiva de la luz. Considerada desde el punto de vista de la rapidez de su propagación y de la amplitud de su radio de acción, la luz es, ciertamente, la bomba más poderosa. Ello parece estar en consonancia con el carácter ígneo del dios Helios; a diferencia de Apolo, Helios está tan ligado a la luz como al fuego. Pero la explosión hegeliana de la luz es fría: no va acompañada ni de fuego, ni de calor<sup>271</sup>; el fuego de la luz brilla sin arder y su efecto se agota en su propagación por el espacio. El poder de la “bomba óptica” reside en su rápida propagación que todo lo penetra, pues penetra incluso en su opuesto absoluto. En efecto: la luz se proyecta, abandona la dureza de su «uno inicial» y se adentra en las tinieblas. A pesar de ser su opuesto, éstas no ofrecen resistencia a la luz; ellas son como un «elemento sin resistencia» por el que se abre camino la luz:

«Los movimientos de su propio extrañamiento, sus creaciones en el elemento sin resistencia que representa su ser-otro [la tiniebla], son efusiones de luz, son a la vez en su simplicidad el devenir-para-

---

Einheitspunkt der unendlichen Subjektivität. Das Licht ist unendliche räumliche Zerstreuung oder vielmehr unendliche *Erzeugung des Raums*. Indem in der Natur die Bestimmungen als gesonderte außereinanderfallen, so existiert die reine Manifestation nun auch für sich, aber als eine unwahre Existenz. Der Geist, als das unendlich Konkrete, gibt der reinen Identität nicht so eine abgesonderte Existenz; sondern im Selbstbewußtsein ist dieser Gedanke unter die absolute Subjektivität des Selbsts gebunden»; *id.*: «Das Licht ist diese reine daseiende Kraft der Raumerfüllung, sein Sein die absolute Geschwindigkeit, die gegenwärtige reine Materialität, das in sich seiende wirkliche Dasein oder die Wirklichkeit als eine durchsichtige Möglichkeit. Raumerfüllung ist aber zweideutig; und wenn die Raumerfüllung im Fürsichsein besteht, so erfüllt das Licht den Raum nicht, da die Sprödigkeit des Widerstandleistens verflossen ist, sondern das Licht ist nur im Raum gegenwärtig, und zwar nicht als Einzelnes, Ausschließendes. Der Raum ist nur das abstrakte Bestehen oder Ansichsein, das Licht aber, als daseiendes Insichsein oder in sich seiendes und daher reines Dasein, die Kraft allgemeiner Wirklichkeit, außer sich zu sein, als die mit allem zusammenfließende Möglichkeit, die Gemeinschaft mit allem, die in sich bleibt, wodurch das Daseiende sich nichts von seiner Selbständigkeit vergibt». Esta naturaleza expansiva de la luz es lo que lleva a Hegel a rechazar la representación de la luz como línea recta o haz de luz (*Cf. Ibid.* § 276, *Anm.*). Ello parece abocar nuestro estudio al despropósito de querer atribuir a Hegel un modelo de la luz que califica de “bárbaro”. Conviene aclarar en este punto, sin embargo, que el modelo rectilíneo únicamente contra la curvatura de la luz, sin pretender extraer de ahí ninguna consecuencia adversa por lo que respecta a la naturaleza simple de la luz.

<sup>271</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 9, *Enz* (II), § 275 (*Zus*): «Ferner kann man nach den *endlichen Ursachen* der Existenz dessen fragen, was so leuchtet. Fragen wir, wie wir das Licht der Sonne erhalten, so nehmen wir es als etwas Erzeugtes. Das Licht in dieser Bestimmung sehen wir mit Feuer und Wärme verbunden, wie wir es am irdischen Lichte gewöhnlich vor uns haben, das als ein Verbrennen hervortritt. Und wir können also meinen, es müsse angegeben werden, wodurch der Sonnenbrand erhalten werde, damit man das Leuchten der Sonne daraus erklären könne: nach dem Verhältnis des irdischen Prozesses, wo das Feuer Material verzehren muß, um zu existieren. Dagegen ist aber zu erinnern, daß die Bedingungen des irdischen Prozesses, der an der vereinzelt Körperlichkeit vorkommt, hier im Verhältnisse der freien Qualitäten noch nicht stattfinden. Dieses erste Licht müssen wir vom Feuer trennen. Das irdische Licht ist meist mit Wärme verbunden; auch das Sonnenlicht ist warm. Diese Wärme gehört aber nicht zum Sonnenlicht als solchem, sondern dies erwärmt erst an der Erde; für sich ist es kalt, wie hohe Berge und die Luftballonfahrt zeigen. Auch empirisch kennen wir Licht ohne Flamme, phosphoreszierendes Licht, z.B. an faulem Holze, ebenso elektrisches Licht; denn das Schmelzen bei der Elektrizität kommt nicht dem Lichte zu, sondern hat seinen Grund in der Erschütterung. Auch gibt es im irdischen Licht Metalle, die durch Bestreichen mit Eisen, oder wenn sie geritzt werden, leuchten ohne zu brennen; ja, dieser Mineralien sind vielleicht mehr, als die es nicht tun. So hat man also auch hier Analogien für den Lichtkörper, als ein Leuchten ohne den chemischen Prozeß.»

sí de la luz y el retorno de ella desde su existencia, corrientes de fuego que consumen y en que se consume toda configuración.»<sup>272</sup>

Como el súbdito ante el soberano, las tinieblas se retiran temerosas ante la majestad de la luz. Las tinieblas hegelianas son esencialmente fotóforas. Nada más opuesto al enfoque maniqueo según la cual luz y tinieblas se enfrentan como contendientes por el dominio del mundo. En el primado hegeliano de la luz deja entreverse la preferencia hegeliana por el cristianismo, pero también (aunque resulte de entrada paradójico) por la Ilustración: cristianismo e Iluminismo tiene en común su decidida apuesta por el primado de la luz frente a las tinieblas, si bien la apuesta de este último se refiere a la luz de la Razón, capaz de disipar las tinieblas de la superstición y el oscurantismo. Encontramos esta imaginaria ilustrada de la luz como un motivo recurrente en el pensamiento de Fichte:

«La luz sale finalmente victoriosa; no cabe duda: no podemos determinar libremente cuándo, pero la condición de esta próxima victoria está ya dada desde el momento en que la oscuridad es forzada a entablar un combate abierto [con la luz]. Ella [la luz] ama las tinieblas; [pues] éstas ya han sido derrotadas si son forzadas a aparecer a la luz.»<sup>273</sup>

Al margen de todo marco teórico, el motivo (tan cristiano como ilustrado) de la victoria de la luz sobre las tinieblas se sustenta también en la evidencia óptica inmediata de que la sombra no puede plantar cara a la luz, pues se disipa ante la llegada de la luz: a simple vista parece como si la sombra careciera de entidad como para ofrecer resistencia a la luz, como si ésta no fuera más que la falta, la privación, la ausencia de luz. Se trata de lo que en términos ópticos podemos expresar diciendo que, a diferencia de la luz, la sombra carece de foco y de fuente: ella no puede proyectarse, sino únicamente recluirse ahí donde no llega la luz. Por el contrario, la luz es como la flecha de Apolo que se proyecta hacia su objetivo, como el rayo de Helios que penetra en las tinieblas ahuyentándolas. Si Apolo representa el momento del disparo, Helios representa más bien su efecto iluminador. Coronado con la brillante aureola del sol, Helios representa la irradiación misma de la luz, de la luz del Astro rey que alumbra el día; Hesíodo se refiere a él como «el radiante Helios»<sup>274</sup>, y dice de él que «alumbra todos los seres de a tierra y a los dioses que habitan el vasto cielo»<sup>275</sup>. Como el disco solar en el cénit del día, el carro de Helios preside la cúpula del cielo diurno. Desde esa posición superior y privilegiada, él representa el ojo que todo lo ve; de ahí el epíteto homérico de “Panoptes”<sup>276</sup>. Todas estas atribuciones se verán reforzadas por la revolución copernicana que situará al Astro rey en el centro del cosmos:

«Pero en el centro de todo reside el sol. Situado en este templo magnífico, ¿quién habría de poner la luz en otro lugar mejor que éste, desde el que puede iluminarlo todo a la vez? Por tanto, no resulta

---

<sup>272</sup> *Id.*

<sup>273</sup> *Apud*: VIEILLARD-BARON, J.-L. *Hegel et l'idéalisme allemand*, p. 57.

<sup>274</sup> HESÍODO. *Teogonía*, 760.

<sup>275</sup> *Ibid.*, 371.

<sup>276</sup> *Cf.* OVIDIO, P. *Metamorfosis*, II, 32. Encontramos la misma atribución en la tradición latina, donde el sol es frecuentemente aludido mediante la metáfora de “ojo del mundo” (*Cf.* RÁBADE ROMERO, S. “El sol y la luz”, *Obras* (VI), p. 717).

impropio llamarlo, como hacen algunos, la lámpara del mundo, otros, su inteligencia y otros su director. Trimegisto, el Dios visible; Sófocles, en *Electra*, el que todo lo ve. Así como en un real trono, el Sol gobierna la familia de los astros que están en torno suyo.»<sup>277</sup>

Situado en el lugar privilegiado del soberano, Helios no simboliza ya la luz que nace y que sale de las tinieblas, sino la luz que se adentra, vence e impera sobre ellas, instaurando el reino del día; la misma característica será acentuada en el panteón romano, donde Helios es progresivamente identificado con la figura del *Sol invictus*. Ni siquiera la noche puede doblegarlo; a diferencia del sol egipcio, que es devorado todas las noches por la serpiente Apofis, Helios aguarda cómodamente en su mansión celeste la llegada del nuevo día<sup>278</sup>.

### c) Hiperión, o la luz que se consume

Consideradas, pues, desde un punto de vista óptico, las tinieblas no son el ser-otro de la luz, en el sentido al menos de lo (positivamente) contrapuesto a la luz, sino más bien la *privación* de la luz. Incapaces de oponerle resistencia, la luz de Helios se adentra sin esfuerzo en la oscuridad de la noche y del abismo. Pero esa luz pagará cara su intromisión: como la flecha en el elemento aéreo, la luz de Helios avanza en las tinieblas sin dificultad, pero no retornará de ellas con la misma facilidad. La sombra de la tragedia órfica se cierne sobre la osada catábasis de la luz. Al igual que Orfeo, la luz emprende un camino de no retorno al adentrarse en las tinieblas, lo cual no deja de suponer cierto resquicio de alteridad y positividad de las tinieblas frente a la luz. La condición (ciertamente óptica) de *no volver la vista atrás* impuesta a Orfeo para salir del inframundo refuerza esta misma comparación: tampoco a la trayectoria rectilínea de la luz le es dado volver sobre sí misma; ni si quiera aunque por obra de una opacidad reflectante ésta se viera obligada a retroceder sobre sus pasos podría retornar al foco de su procedencia, curvarse sobre sí misma y producir el efecto de la autoiluminación<sup>279</sup>. Como a Orfeo, a la luz le está permitido volver atrás, mas no volver *la vista* atrás. Una vez abandonada la singularidad de su foco originario («la dureza de su uno inicial»), éste se presenta ante ella como una

---

<sup>277</sup> Apud: KOYRÉ, A. *Del mundo cerrado al universo infinito*, p. 36.

<sup>278</sup> Ateneo relata que, al ponerse el sol, Helios subía a una gran copa dorada en la que pasaba desde las Hespérides en el extremo occidental hasta la tierra de los etíopes, con quienes permanecía las horas de oscuridad.

<sup>279</sup> La luz es incapaz de iluminarse a sí misma en este retorno. Éste no produce el esperado efecto de la autoiluminación; esto es lo que muestra el fenómeno óptico de la interferencia (Cf. *infr.* nota 1207). Por lo que a la luz se refiere, volver sobre sí misma no es penetrar en sí misma. Lo mismo cabe decir en el lenguaje lógico del fundamento: «La razón que da razón de la razón no se funda a sí misma, no se remonta a su origen, sino que gira eternamente sobre sí misma, en un círculo del que no sale jamás. Como no salió del laberinto de arena el rey de Babilonia, del que Borges relata en un *conte philosophique* muy breve: hecho prisionero por el rey de Arabia, conoció la infinita “libertad” del desierto» (VITIELLO, V. “La soledad de la razón comunitaria”, p. 14). Se hace preciso idear una forma de fundamentación que no sea la del «idioma hablando sobre sí mismo, sino penetrado en sí» (NANCY, J.-L. *Op. cit.*, p. 41). El enfoque óptico de la reflexión cuya vigencia mostraremos en la filosofía de Hegel no revela una concepción de la luz que retorna sobre sí misma, sino de una luz que penetra en sí misma, en la oscuridad de su propio misterio y accede a la manifestación.

patria perdida que le ha cerrado para siempre las puertas: la luz proyectada queda exiliada, arrojada a la intemperie de la alteridad y la exterioridad, en la que cada paso es un alejarse cada vez más de la fuente primera de la irradiación. Se confirma así el postulado de la naturaleza rectilínea de la luz que parecía haber quedado en entredicho con aquella caracterización de la luz como «línea recta que sólo se refiere a sí misma». Frente a esta primera formulación, que describe únicamente el estado inmediato de la luz que todavía no ha sido proyectada, Hegel describe la proyección de la luz

«un *salir*, un puro *orto*, pero sin *ocaso*, sin ponerse, sin [volverse en sí y] convertirse en sujeto.»<sup>280</sup>

El postulado fundacional de la geometría óptica (la trayectoria rectilínea de la luz) alcanza en este pasaje una bella confirmación. Pero todavía es preciso señalar los límites de esta afirmación, referente también a un momento de la dialéctica óptica: el orto de la luz carece ciertamente de ocaso en el sentido de que la luz no se sumerge en el horizonte de las tinieblas para reaparecer renovada en el alba de su foco original, pero no en el sentido de que *se extingue y se apaga progresivamente* en su catábasis al inframundo. El tratamiento de la luz desborda en este punto el modelo de la geometría óptica, para ingresar en un modelo dinámico (¿termodinámico?), según el cual la luz va perdiendo energía (se va enfriando) conforme se aleja de su fuente originaria. La geometría rectilínea de la luz permanece de este modo inalterada, con la única excepción de la infinitud propia de recta geométrica; la trayectoria óptica no se prolonga indefinidamente en el espacio, pues el factor termodinámico hace depender su longitud de la cantidad de energía suministrada en la emisión. Las emisiones de luz responden a la necesidad que tiene la fuente de exteriorizarse y de manifestarse, son por tanto delegados y emisarios de su poder, pero carecen como tales del poder y la autonomía de la fuente:

«Sus determinaciones son sólo atributos que no prosperan hasta cobrar autonomía, sino que sólo son nombres del Uno de múltiples formas. Y éste está revestido de múltiples fuerzas de la existencia y de las formas de la realidad como de adornos o aderezos carentes de *self*; esas formas son sólo mensajeros de su poder carentes de voluntad, son visiones de su gloria, y voces de su alabanza.»<sup>281</sup>

En tanto que emisarios de su poder, las emisiones de luz no tienen sustancialidad por sí mismas, se extinguen al alejarse de la fuente. Esta progresiva degradación de la luz nos obliga a introducir un factor dinámico extraño a la geometría óptica, y cuya introducción resulta cuestionable en el enfoque filosófico de la reflexión. El factor dinámico de la cantidad de energía sólo para estar justificado ahí donde no cabe ya operar con la idea de

---

<sup>280</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, s. 506 / p. 795: «Der Inhalt, den dies reine *Sein* entwickelt, oder sein Wahrnehmen ist daher ein wesenloses Beihierspielen an dieser Substanz, die nur *aufgeht*, ohne in sich *niederzugehen*, Subjekt zu werden und durch das Selbst ihre Unterschiede zu befestigen. Ihre Bestimmungen sind nur Attribute, die nicht zur Selbständigkeit gedeihen, sondern nur Namen des vielnamigen Einen bleiben. Dieses ist mit den mannigfachen Kräften des Daseins und den Gestalten der Wirklichkeit als mit einem selbstlosen Schmucke angekleidet; sie sind nur eigenen Willens entbehrende Boten seiner Macht, Anschauungen seiner Herrlichkeit und Stimmen seines Preises.»

<sup>281</sup> *Id.*

un emisor ideal; este es el caso de la física, donde esta idea sólo aparece como un postulado matemático sin correlato real, mas no de la filosofía, donde el postulado en cuestión sí encontraría un referente en la luz (“metafísica”) del intelecto. Por cuanto que abstrae todas aquellas limitaciones “naturales” (culturales, neurológicas, psicológicas, etc.) del individuo empírico que piensa, la luz del intelecto debe ser considerada como el emisor ideal por antonomasia. Con todo, ni siquiera este emisor ideal puede eludir el condicionante dinámico que es objeto de consideración en este punto, so pena de acabar renunciando al enfoque óptico que queremos hacer valer en la filosofía de Hegel. Me refiero, en efecto, al factor (dinámico) de la degradación de la luz, que se produce desde el instante mismo en que el haz de luz se separa de su fuente, independientemente de la intensidad de la misma. Desde el momento mismo de su emisión, la luz inicia un camino de no retorno hacia las tinieblas. Se colige de ahí que la pura luz sólo podrá existir al nivel de la fuente, y no de la emisión o emanación de la luz:

«[...] dentro de la representación oriental de la emanación, lo absoluto es la luz que se alumbra a sí misma. Sólo que no se limita a alumbrar, sino que, también irradia. Sus irradiaciones son alejamientos de su no enturbiada claridad: las creaciones subsiguientes son más imperfectas que las precedentes de las cuales surgen. El irradiar es tomado solamente como un acontecer, y el devenir sólo como una pérdida progresiva. Así se va oscureciendo el ser cada vez más, y la noche, lo negativo, es el punto extremo de la línea, punto que no retorna a la luz primera.»<sup>282</sup>

Las últimas líneas de este fragmento nos proporcionan otra bella confirmación del postulado óptico cuya operatividad queremos hacer valer en Hegel: el progresivo oscurecimiento de la luz en el que el punto extremo de la línea no retorna a la luz primera es lo que venimos representado como la catábasis órfica de la luz. El problema reside en que esa progresiva degradación de la luz aparece ahora como algo respecto de lo que Hegel parece desmarcarse. Pero estas dificultades se desvanecen en cuanto consideramos que el fragmento de la cita se inserta en una observación referente a las filosofías de Leibniz y Spinoza, y que lo que ahí se describe como progresivo oscurecimiento de la luz no alude sólo a la irradiación emanantista neoplatónica, sino también a la peculiar “irradiación” spinoziana, proveniente de una fuente oscura (la sustancia), y cuyos apéndices de luz (los modos) tampoco retornan al origen. Este carácter arreflexivo de los modos spinozianos se corresponde, ciertamente, con la catábasis órfica de la luz, pero de lo que frente a Spinoza se trata precisamente para Hegel es de reivindicar una sustancia capaz de iluminarse a sí misma a través de su modos, un absoluto que no sea sólo la oscura noche de la Sustancia, sino también el mediodía y la autotransparencia del Sujeto. El conocido díptico fenomenológico parece arrojarnos de lleno ante el modelo heideggeriano

---

<sup>282</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 198 / (I), p. 602: «Auf gleiche Weise ist in der *orientalischen* Vorstellung der *Emanation* das Absolute das sich selbst erleuchtende Licht. Allein es erleuchtet sich nicht nur, sondern *strömt* auch *am*. Seine Ausströmungen sind *Entfernungen* von seiner ungetrübten Klarheit; die folgenden Ausgeburten sind unvollkommener als die vorhergehenden, aus denen sie entstehen. Das Ausströmen ist nur als ein *Geschehen* genommen, das Werden nur als ein fortgehender Verlust. So verdunkelt sich das Sein immer mehr, und die Nacht, das Negative, ist das Letzte der Linie, das nicht in das erste Licht zurückkehrt.»

de la reflexión absoluta, del rayo de luz que dirige su foco sobre sí mismo. Pero también en este punto conviene apuntar que el díptico no reivindica tanto la autoiluminación de una sustancia cuyos modos no serían ya «el punto extremo de la línea, [...] que no retorna a la luz primera», cuanto los cauces de su autoiluminación. Los modos quedan absorbidos y, a la postre, eliminados en una autoiluminación como ésta, quedando eliminado con ello el desajuste (dinámico) entre la fuente y la emisión de la luz que queremos hacer valer en la filosofía de Hegel. Un desajuste como ése es, sin embargo, lo que en la crítica de Spinoza queda a la vez superado y conservado (*aufgehoben*) en el desajuste de la Sustancia y el Sujeto. Invirtiendo los términos de la fórmula fenomenológica, el Absoluto hegeliano no es simplemente Sujeto, sino *también y en la misma medida* Sustancia. Como tendremos ocasión de desarrollar en la tercera parte de este estudio [C: III], el Sujeto es Sustancia que ha devenido transparente (para sí), *pero no por obra de una autoiluminación*. El camino de la Sustancia al Sujeto no es un camino de lo mismo a lo mismo, sino la irradiación que parte del foco y se proyecta hacia el exterior. El modelo hegeliano de la irradiación mantiene con ello la distancia óptica entre la fuente y la emisión de la luz: la luz no retorna, no reflexiona (en el sentido heideggeriano), sino que se irradia. Asunto distinto es que la mirada pueda retroceder por el camino de la luz, persiguiendo su estela hasta el foco de su emisión, y que Hegel llame a ese retroceso “reflexión”:

«En sí, el orden es el que va del foco a los rayos, pero *para nosotros*, es inevitable que debamos remontar de los rayos al foco. Así el absoluto, para Hegel, no es ni esta luz que absorbe todas las cosas, ni la noche en la cual se pierde todo lo que no es absoluto: el absoluto, según Hegel, es radiante, es decir él aclara también lo que no es él, como tolera ser reflejado por lo que no es absoluto. Ello significa que sólo teniendo en vista la totalidad de los rayos se puede permitir el acceso a un saber del foco del cual ellos son resultado. No es necesario por tanto querer evitar las finitudes contentándose con la certidumbre de su aniquilamiento en el absoluto, sino al contrario producir su unidad, organizarlas en una totalidad necesaria, y así superar su contingencia y acceder, por lo absoluto del saber que es el sistema acabado de las determinaciones finitas del saber, al saber del absoluto.»<sup>283</sup>

Conviene, sin embargo, no permanecer anclados en el punto de vista de la reflexión externa: la reflexión hegeliana no se limita a ser una operación de la mente separada que acompaña a la luz en su trayectoria y sería capaz de retroceder por su camino hasta la fuente original, sino la operación de la luz misma, que sale de sí misma y llega a ser manifestación, visión de sí misma. Si el concepto hegeliano de reflexión absoluta implica que la luz debe iluminarse a sí misma, ello no es por obra de un retorno a sí misma: en vano emprendería la luz el camino de vuelta a foco original, toda vez que *la luz del Absoluto no brilla en el foco, sino los extremos de su irradiación*; ahí es donde tiene lugar la manifestación y la visión del Absoluto. Hegel mantiene de este modo el modelo emanantista de la irradiación, sólo que invirtiendo la óptica neoplatónica según la cual la luz del foco sería más poderosa que la de los rayos. Al igual que la Sustancia spinoziana, *el foco de la Sustancia hegeliana es esencialmente oscuro, siendo la emisión de luz la*

---

<sup>283</sup> FISCHBACH, F. *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, p. 129.

*manifestación misma del foco, el halo luminoso de lo envuelve y en el que resplandece la luz.* El modo como esto sería posible ópticamente es algo que no estaremos en condiciones de resolver hasta la cuarta parte de este estudio, donde estudiaremos la óptica asociada a los medios transparentes [D: II.1-2].

Entretanto nos conformaremos con señalar el modo como Hegel matiza el modelo emanantista de la degradación de la luz, pero sin llegar a alterarlo en lo esencial. Al desprenderse de su foco, los rayos de luz inician un viaje de no retorno hacia las tinieblas, pero es precisamente en el instante de ese desprendimiento donde éstos actualizan su virtud de alumbrar, revistiéndose del resplandor del que el foco carece. La luz no brilla en el foco, sino en la aureola, en los extremos: el brillo es el efecto directo de su expansión; de ahí que pueda adentrarse en las tinieblas iluminándolas. El brillo no se produce mediante una suerte de autoiluminación de la luz que retornase a la fuente, sino en el instante mismo del estallido y de la emisión. Más que a la catábasis de Orfeo, la irradiación de la luz acaba asemejándose al descenso de Ícaro derribado y, de este modo, proyectado por el foco solar. La trayectoria de ese Ícaro que se eleva hacia la luz para precipitarse un instante después envuelto en llamas hacia las tinieblas se asemeja verdaderamente a la de un puro orto sin ocaso<sup>284</sup>. Al igual que la catábasis órfica, el de Ícaro es un viaje sin retorno. Sólo que si en el primer caso asistimos a la degradación de la luz que languidece al alejarse de la fuente, en el segundo comparece más bien *la degradación de la fuente misma, que se consume en las emanaciones de su sustancia*<sup>285</sup>: es la luz misma la que se consume, y la figura de aquel Ícaro derribado por el sol no hace más que proyectar más allá de ese astro una degradación que, en realidad, tiene su origen y su término (su alba y su ocaso) en él mismo.

La ascendencia solar del joven Faetón, cuyo cadáver en vuelto en llamas es recogido por las náyades vespertinas proporciona una imagen más acertada de esta degradación y este ocaso del propio sol<sup>286</sup>. Con todo, la imagen más acertada la encontramos en la figura del titán Hiperión. En la etimología de su nombre está inscrita la huella de su vínculo con las figuras de Ícaro y Faetón: *Hyperíōn* significa, en efecto, “el que camina en las alturas”. Pero a diferencia de ellos, Hiperión *no representa nada disitinto de sol*. En la *Ilíada*, Homero se refiere al sol mediante el apelativo de *Helios Hyperíōn* (“sol en lo más alto”). Más adelante, el astro pasa a ser identificado con Helios, pasando a ocupar Hiperión el lugar de padre del dios<sup>287</sup>. Aparece así la faceta más interesante para nuestro análisis: como padre de Helios, Hiperión aparece como un sol de segunda generación, un sol anciano, que ha llegado a su ocaso<sup>288</sup>. La tragedia de Faetón nos permite recomponer así la

---

<sup>284</sup> Cf. *supr.* nota 280.

<sup>285</sup> La longitud de las emisiones de luz depende de la energía de la fuente. De dicha energía depende también la pervivencia de la fuente. Ésta determina la luz, no sólo en la variable geométrica del espacio, sino también y en la variable dinámica del tiempo.

<sup>286</sup> OVIDIO, P. *Metamorfosis*, II, 325.

<sup>287</sup> Cf. HESÍODO. *Op. cit.*, 374.

<sup>288</sup> Sobre esta idea de la luz que se apaga y se consume trata precisamente la obra homónima de Hölderlin. Hiperión encarna en ella la figura de un revolucionario enamorado de la Idea que, cansado de contemplarla desde la distancia que interpone su trascendencia, emprende el camino hacia ella. La diferencia con respecto a la figura de Ícaro reside en el sentido descendente del camino emprendido por Hiperión: para



imagen de su ancestro: procedente de la estirpe de los titanes, Hiperión es el emblema del antiguo esplendor que se consume y apaga. Éste no expresa ya la potencia del foco que envuelve en llamas a todo aquél que osa aproximarse a su cénit, sino la debilidad del rayo que se consume con la efusión de su sustancia y es devorada poco a poco por las tinieblas. La luz no sobrevive a su manifestación, pues su fuente se consume en la expresión de su majestad y de su gloria. Esta es la razón de que Hegel no describe esta manifestación de la luz como una victoria sobre las tinieblas, sino como una ofrenda o sacrificio:

«La luz pura arroja su simplicidad deshaciéndola y proyectándola como una infinitud de formas y se ofrece y se da en sacrificio al ser-para-sí, de modo que lo particular pueda tomar consistencia de la sustancia de la luz [y a costa de ella].»<sup>289</sup>

## 2. Inciso sobre la aplicabilidad del enfoque óptico a la Lógica y premisa para una “óptica ontológica”

El sacrificio de la luz confirma la vigencia en la filosofía de Hegel de la premisa óptica acerca de la naturaleza rectilínea de su trayectoria. Ello supone *la aplicabilidad de la premisa en cuestión más allá del ámbito de la luz sensible, en el ámbito de la luz inteligible que interesa a la filosofía*, pero sobre el que la óptica no ha dirigido en ningún momento el foco de su atención. La razón de este desinterés reside en el presupuesto según el cual existiría una diferencia de naturaleza, una homonimia insalvable entre ambos tipos de luz. El mismo supuesto encontramos también en el ámbito de la filosofía, donde la homonimia en cuestión adopta la forma del dualismo ontológico de lo material y lo espiritual. Los primeros versículos del *Génesis*, en los que se describe la creación de la una luz que antecede a la de las luminarias celestes, constituyen un referencia canónica a este respecto. S. Agustín identifica la primera luz con el espíritu de Dios que alumbra la inteligencia humana, identificando la segunda con la luz sensible del sol que alumbra el mundo y lo hace visible ante la mirada del espíritu finito. Encontramos una interpretación semejante en R. de Grosseteste, quien distingue entre el *lumen* material, irradiado por el sol, y la *lux* sustancial primera, que existe y luce por sí misma (independientemente del sol creado en segundo lugar), y de la que dice que: tiene la «capacidad de generarse a sí misma», que «se multiplica y expande por sí misma», etc.<sup>290</sup> Caracterizaciones como ésta

---

él no se trata ya de elevarse hacia el sol la Idea, sino de acercar su llama a mundo. En el sentido descendente de este camino se presiente el trágico desenlace de Faetón; pareciera, en efecto, como si Hiperión persiguiera deliberadamente lo que en el mito de Faetón ocurre accidentalmente. Pero también aquí afloran las diferencias, pues la tragedia de Hiperión no consiste sólo en la destrucción del mundo que perece abrasado por el fuego de la Idea (la revolución), sino en la destrucción de la propia Idea, que palidece y se consume en ese abajamiento.

<sup>289</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, s. 507 / pp. 795-796: «Das reine Licht wirft seine Einfachheit als eine Unendlichkeit von Formen auseinander und gibt sich dem Fürsichsein zum Opfer dar, daß das Einzelne sich das Bestehen an seiner Substanz nehme.»

<sup>290</sup> RÁBADE ROMERO, S. “El sol y la luz”, *Obras* (VI), p. 719.

se asemejan a la curvatura de la intuición intelectual, y son un claro ejemplo del modo como los filósofos han alejado la luz inteligible del enfoque óptico que es objeto de consideración. La misma caracterización atraviesa la historia de la filosofía, donde el motivo de la luz no es una constante, pero donde no deja de estar presente en el lenguaje de las facultades, bajo la forma de lo que podemos caracterizar como la diferencia entre dos “formas de ver”; me refiero a la diferencia entre las facultades de la “sensibilidad” y el “intelecto”, que alcanza en Platón tintes de contraposición:

«La vista del entendimiento [...] empieza a ver agudamente cuando la de los ojos comienzan a perder su fuerza.»<sup>291</sup>

También el planteamiento de Aristóteles, según el cual el intelecto es (a diferencia de la sensibilidad) separado e impassible por naturaleza (pues debe ser capaz de conocer las cosas según su naturaleza), resulta paradigmático a este respecto. Merece la pena reproducir esta célebre página del tratado *Acerca del alma*:

«Por lo que se refiere a aquella parte del alma con que el alma conoce y piensa —ya se trate de algo separable, ya se trate de algo no separable en cuanto a la magnitud, pero sí en cuanto a la definición— ha de examinarse cuál es su característica diferencial y cómo se lleva a cabo la actividad de inteligir. Ahora bien, si el inteligir constituye una operación semejante a la sensación, consistirá en padecer cierto influjo bajo la acción de lo inteligible o bien en algún otro proceso similar. Por consiguiente, el intelecto —siendo impassible— ha de ser capaz de recibir la forma, es decir, ha de ser en potencia tal como la forma pero sin ser ella misma y será respecto de lo inteligible algo análogo a lo que es la facultad sensitiva respecto de lo sensible. Por consiguiente y puesto que entiende todas las cosas, necesariamente ha de ser sin mezcla —como dice Anaxágoras— para que pueda dominar o, lo que es lo mismo, conocer, ya que lo que exhibe su propia forma obstaculiza e interfiere a la ajena. Luego no tiene naturaleza alguna propia aparte de su misma potencialidad. Así pues, el denominado intelecto del alma —me refiero al intelecto con que el alma razona y enjuicia— no es en acto ninguno de los entes antes de inteligir. De ahí que sería igualmente ilógico que estuviera mezclado con el cuerpo: y es que en tal caso poseería alguna cualidad, sería frío o caliente y tendría un órgano como lo tiene la facultad sensitiva; pero no lo tiene realmente. Por lo tanto, dicen bien los que dicen que el alma es el lugar de las formas, si exceptuamos que no lo es toda ella, sino sólo la intelectiva y que no es las formas en acto, sino en potencia. Por lo demás y si se tiene en cuenta el funcionamiento de los órganos sensoriales y del sentido, resulta evidente que la impassibilidad de la facultad sensitiva y la de la facultad intelectiva no son del mismo tipo: el sentido, desde luego, no es capaz de percibir tras haber sido afectado por un objeto fuertemente sensible, por ejemplo, no percibe el sonido después de sonidos intensos, ni es capaz de ver u oler, tras haber sido afectado por colores u olores fuertes; el intelecto, por el contrario, tras haber entendido un objeto fuertemente inteligible, no entiende menos sino más, incluso, los objetos de rango inferior.»<sup>292</sup>

La misma diferencia entre las facultades permanece vigente en el ámbito del racionalismo moderno, donde aparece bajo la forma del carácter infalible del intelecto

---

<sup>291</sup> PLATÓN. *Banquete*, 219a.

<sup>292</sup> ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, 429a 10-429b 5.

frente a los sentidos<sup>293</sup> y en contrapartida, bajo la forma del carácter engañoso de los sentidos frente al intelecto:

«[...] la representación de los sentidos, incluso aun cuando hagan todo lo que depende de ellos, es frecuentemente contraria a la verdad. Pero no sucede lo mismo con la facultad de razonar cuando hace lo que debe, ya que un razonamiento exacto no es sino un encadenamiento de verdades. Y con respecto al sentido de la vista en particular, es oportuno considerar que existen además otras falsas apariencias que no proceden de la debilidad de nuestros ojos ni de lo que desaparece debido a la distancia, sino de la naturaleza de la visión, por perfecta que sea. Así, por ejemplo, el círculo visto de lado se transforma en esa especie de óvalo que es llamado “elipse” entre los geómetras, e incluso alguna vez en parábola o en hipérbola, y hasta en línea recta, como da testimonio el anillo de Saturno.»<sup>294</sup>

La luz parece alcanzar el paroxismo de su homonimia ahí donde el carácter engañoso de los sentidos no es atribuido tanto al mal uso de los mismos, cuanto a su propia naturaleza. Pero la misma diferencia parece mitigarse cuando comprobamos que la certeza tampoco le es atribuida a la Razón en virtud de su naturaleza, sino sólo a condición de que ésta haga «lo que debe»: el razonamiento discursivo es el lugar de la verdad, pero también del error, y a este respecto no resulta indiferente el uso de la facultad. Así es, en efecto, para Leibniz, pero también para Descartes, quien no ha dejado de contemplar la posibilidad de error en el razonamiento discursivo; prueba de ello es la hipótesis del genio maligno (que representa la amenaza de ese error en el razonamiento), o la regla cartesiana del repaso (dirigida a corregirlo). La homonimia de la luz parece diluirse ante estas consideraciones, pero lo que en realidad tiene lugar es un desplazamiento de la misma que la traslada al interior de la luz inteligible, donde reaparece bajo la forma de la diferencia entre “razonamiento discursivo” e intuición:

«Entiendo por intuición no el testimonio fluctuante de los sentidos o el juicio falaz de una imaginación que compone mal, sino la concepción de una mente pura y atenta tan fácil y distinta, que en absoluto quede duda alguna sobre aquello que entendemos; o, lo que es lo mismo, la concepción no dudosa de una mente pura y atenta, que nace de la sola luz de la razón y que por ser más simple es más cierta que la misma deducción [...].»<sup>295</sup>

El criterio cartesiano de evidencia recupera así la distinción platónica entre *nóesis* y *diánoia*, pero suprime, en contrapartida, la distancia entre lo que Platón había considerado como los géneros más distantes de conocimiento: considerada al margen de toda reelaboración ulterior por parte del juicio, la sensibilidad consiste, para Descartes, en una aprehensión tan simple como la del intelecto, estando por ello libre de error. En ello se asemeja a Aristóteles, para quien la posibilidad de error (y, por tanto, de la verdad) reside

---

<sup>293</sup> DESCARTES, R. *Reglas para la dirección del espíritu*, pp. 73-74: «[...] se ha de notar que llegamos al conocimiento de las cosas por dos caminos, a saber, por la experiencia o por la deducción. Se ha denotar, además, que las experiencias de las cosas son con frecuencia falaces, pero que la deducción, o simple inferencia de una cosa a partir de otra, puede ciertamente ser omitida, si no se repara en ella, pero nunca ser mal realizada por el entendimiento por poco razonable que sea.»

<sup>294</sup> LEIBNIZ, G.W. *Ensayos de teodicea*, § 64.

<sup>295</sup> DESCARTES, R. *Reglas para la dirección del espíritu*, p. 79.

únicamente en el juicio, siendo el testimonio de los sentidos siempre veraz<sup>296</sup>. Una consideración como ésta es, en efecto, la que subyace al hecho de que Descartes llegue a considerar la sensibilidad como «el modelo *per imitationem* de la intuición»:

«*Intueri* es ver. La intuición es una operación de la mente “que nace de la luz única de la razón” Se efectúa inmediatamente —es decir que es simple y en ella está suprimida la *distancia* de la inferencia deductiva. La visión, que le sirve de modelo, es una operación sensorial que supone también la *luz* y que también pauta una cuestión de *distancia*: el objeto que veo está permanentemente más o menos alejado y sin embargo lo veo en el instante, inmediatamente. ¿Cómo se concibe que la visión *suprime ese alejamiento*? [...]. Ahora bien, la visión es el modelo *per imitationem* de la intuición. La analogía tiene los siguientes elementos analíticos de correspondencia: luz-luz natural, distancia de la mirada-objeto-inmediatez de la evidencia. El segundo elemento presenta un inconveniente. Para resolverlo, es preciso suprimir la distancia de la mirada-objeto; una vez conseguido la analogía es una imitación adecuada para lograrlo, Descartes vuelve a transponer el problema y propone *el modelo del modelo: el tacto es el modelo de la visión que es el modelo de la intuición*. En efecto, para hacer desaparecer la distancia es preciso que la luz se propague instantáneamente. Ahora bien, esto es comprensible si se analiza lo que sucede cuando intento apreciar los objetos en torno a mí por intermedio de un bastón. Ahí hay *comunicación sin traspaso, propagación sin transitividad*.»<sup>297</sup>

La homonimia de la luz reaparece en el ámbito de la luz inteligible, pero ya no bajo la forma de la diferencia entre sensibilidad e intelecto. Ésta parece quedar diluida en el criterio de evidencia, que proporcionaría así un paso decisivo hacia el enfoque óptico que proponemos en este capítulo. Se trata, sin embargo, de un paso aparente, ya que el mismo criterio de evidencia que parece diluir la diferencia en cuestión, acaba restableciéndola en último término. La razón es que este criterio no se limita a considerar ambos tipos de luz por igual, como ese elemento de inmediatez en el que todo se haría evidente y vendría a la comparecencia, *sino que eleva la luz intelectual por encima de la sensible, al considerarla como lo evidente en sí mismo y por antonomasia*:

«[...] hay tantas otras cosas en el espíritu mismo, útiles para conocer la naturaleza, que las que [...] dependen del cuerpo apenas si merecen ser nombradas. / Pero he aquí que, por mí mismo y muy naturalmente, he llegado adonde pretendía. En efecto: sabiendo yo ahora que los cuerpos son no propiamente concebidos sino por el solo entendimiento y que no los conocemos por verlos o tocarlos, sino sólo porque los concebidos con el pensamiento, sé entonces con plena claridad que nada me es más fácil de conocer que mi espíritu.»<sup>298</sup>

Descartes restablece así la diferencia entre ambos tipos de luz, y ello precisamente de manera que ésta no se limita ya a la diferencia entre sensibilidad e intelecto, conocimiento probable y evidente, mediato e inmediato, etc., sino que apunta hacia una diferencia distinta, una diferencia que consideramos más relevante desde el punto de vista óptico que es objeto de consideración, y que podemos formular como la diferencia entre la luz que se ilumina a sí misma y luz que ilumina todo lo demás (sin iluminarse a sí misma).

---

<sup>296</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, 427b 11-14.

<sup>297</sup> SERRES, M. “Descartes: la cadena sin eslabones”, pp. 148-149.

<sup>298</sup> DESCARTES, R. *Meditaciones metafísicas*, p. 156.

Irrumpe con ello en el ámbito de la filosofía la misma diferencia que en su momento señalábamos como fundacional de la ciencia óptica: la diferencia entre la (imposible) curvatura y la trayectoria rectilínea de la luz [A: III.1], si bien con la diferencia de que lo que ahí aparece (no ya como imposible, sino como necesario fundamento de la filosofía), es la misma curvatura de la luz que la geometría óptica consistía en rechazar. Se consolida así en el ámbito de la filosofía el primado de la autoiluminación y de la “intuición intelectual” que creemos desterrada de la filosofía de Hegel, y lo hace precisamente de la mano de un pensador al que Hegel reconoce el mérito de haber descubierto la “tierra firme” del Espíritu. El mismo primado de la autoiluminación parece remontarse, por lo demás, al pensador hacia el que Hegel profesa mayor admiración. Así continúa el pasaje de Aristóteles citado unas líneas más arriba:

«Y es que la facultad sensible no se da sin el cuerpo, mientras que el intelecto es separable. Y cuando éste ha llegado a ser cada uno de sus objetos a la manera en que se ha dicho que lo es el sabio en acto —lo que sucede cuando es capaz de actualizarse por sí mismo—, incluso entonces se encuentra en cierto modo en potencia, si bien no del mismo modo que antes de haber aprendido o investigado: el intelecto es capaz también entonces de inteligirse a sí mismo.»<sup>299</sup>

Comprobamos cómo la misma naturaleza (inmaterial e impasible) que permite al intelecto aristotélico conocer las cosas según su naturaleza, lo convierte también en la naturaleza más inteligible y digna de ser conocida por el propio intelecto, que pasa a ser de este modo un intelecto autorreflexivo, vale decir: “pensamiento que se piensa a sí mismo” (*nóesis noéseos*). La conocida fórmula de Aristóteles resume a la perfección el punto de vista acerca de la reflexión que Heidegger atribuye a Hegel (Heidegger habla a este respecto de «la representación que se presenta a sí misma»<sup>300</sup>), y que nosotros pretendemos evidenciar como antihegeliano y contrario al enfoque óptico de la reflexión cuya vigencia queremos evidenciar en la *WdL*. La interpretación heideggeriana parece salir, sin embargo, fortalecida cuando comprobamos el lugar de honor que Hegel concede a la conocida fórmula aristotélica, que parece funcionar como un faro en su filosofía. Pareciera, en efecto, como si Hegel secundase con ello la misma homonimia de la luz perpetrada en el ámbito de la filosofía, contradiciendo así nuestro intento de hacer valer en su filosofía la premisa que la geometría óptica ha hecho valer para la luz sensible. La concepción aristotélica del intelecto constituye un claro ejemplo de cómo, en el intento de elucidar la especificidad de esta luz inteligible, la tradición filosófica ha acabado secundando la misma homonimia de la luz establecida por la óptica al excluir este tipo de luz de su indagación: al igual que los sentidos, el alma intelectiva ve las esencias *en* la luz (o *a* la luz), pero a diferencia de ellos, el intelecto separado es la intuición directa de *la* luz. Esto es, en efecto, lo que parece decir el siguiente pasaje de Hegel:

«Pues la luz como elemento natural es lo manifestante; sin que nosotros la veamos, hace visibles los objetos iluminados, alumbrados. [...]. El mismo carácter manifestante tiene el Espíritu, la libre luz de

---

<sup>299</sup> ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, 429a 10-429b 5.

<sup>300</sup> Cf. *supr.* nota 259.

la consciente, el saber y el conocer. La diferencia, aparte de la diversidad de las esferas en que se evidencia activo este doble manifestar, no consiste más que en el hecho de que el espíritu se revela a sí mismo y permanece en sí mismo en aquello que nos da o que es hecho para él, pero la luz de la naturaleza no se hace perceptible a sí misma, sino, por el contrario, lo otro y exterior a ella, y a este respecto, sale de sí misma, pero no vuelve, como el espíritu [...].»<sup>301</sup>

Pareciera, en efecto, como si el pasaje de la cita ratificase para la luz del espíritu el diagnóstico heideggeriano de la reflexión absoluta como autoiluminación, secundando con ello la diferencia con la luz sensible que tratamos de impugnar en este capítulo, y de cuya efectiva impugnación depende la aplicabilidad del enfoque óptico a su filosofía. Pero lo que en este punto es preciso apuntar es que, a diferencia de Heidegger, para quien la “reflexión absoluta” es el «el brillo de la representación que se presenta a sí misma»<sup>302</sup>, Hegel no dice de la luz del Espíritu que se manifieste «a sí misma» (*sich selbst*), sino que se manifiesta «ella misma» (*sie selbst*); de igual manera, tampoco dice de ella que vuelva sobre sí misma, sino que «permanece en sí misma» (*bei sich selber bleibt*), desmarcándose así del modelo del retorno y de la autoiluminación (que se ajustaría más al *cogito* cartesiano, que al Espíritu hegeliano). Lo decisivo en este punto reside, por tanto, en la interpretación de la fórmula hegeliana «der Geist sich selber offenbart», que de momento nos hemos limitado a mantener en la ambigüedad de la traducción «el espíritu se revela a sí mismo»<sup>303</sup>. La ambigüedad de la preposición “a” puede dar a entender que la luz del Espíritu «se manifiesta *por sí misma*», cuando lo que en realidad ocurre es que «se manifiesta *ella misma*», y ello únicamente en el modesto sentido de que *se tiene a sí misma por objeto*, como único contenido digno de ser pensado, como el contenido mismo del pensamiento<sup>304</sup>; en el bien entendido de que ese objeto no es nada preexistente al

---

<sup>301</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 14, *VÄ* (II), ss. 71-72 / p. 348: «Das Licht nämlich als Naturelement ist das Manifestierende; ohne daß wir es selber sehen, macht es die erhellen, beschienenen Gegenstände sichtbar. Durch das Licht wird alles auf theoretische Weise für Anderes. Den gleichen Charakter des Manifestierens hat der Geist, das freie Licht des Bewußtseins, das Wissen und das Erkennen. Der Unterschied besteht, außer der Verschiedenheit der Sphären, in welchen dies zwiefache Manifestieren sich tätig erweist, nur darin, daß der Geist sich selber offenbart und in dem, was er uns gibt oder was für ihn gemacht wird, bei sich selber bleibt, das Licht der Natur aber nicht sich selbst, sondern im Gegenteil das ihm Andere und Äußerliche wahrnehmbar macht und in dieser Beziehung wohl aus sich heraus, aber nicht wie der Geist ebenso in sich zurückgeht, weshalb es die höhere Einheit, im Anderen bei sich selber zu sein, nicht gewinnt. Wie nun Licht und Wissen einen engen Zusammenhang haben, finden wir auch in Apollo als geistigem Gotte noch die Erinnerung an das Licht der Sonne wieder. So schreibt z.B. Homer die Pest im Lager der Griechen dem Apollo zu, der hier in der Sommerhitze als Wirksamkeit der Sonne betrachtet wird. Ebenso haben seine Todespfeile gewiß einen symbolischen Zusammenhang mit den Sonnenstrahlen.»

<sup>302</sup> Cf. *supr.* nota 259.

<sup>303</sup> Problemas análogos ofrecen fórmulas como: «Die *Vernunft*, welche die Sphäre der Idee ist, ist die sich selbst *enthüllte Wahrheit* [...]» (HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 271 / (II), p. 147). Duque traduce por «la *verdad* que se *desvela* a sí misma», pero sería más adecuado traducir como “la *verdad desvelada* ella misma” en el sentido de “desvelada tal y como ella misma es”.

<sup>304</sup> Ello resulta coherente, por lo demás, con el hecho de que la luz (natural) que se le contrapone tampoco sea caracterizada como “aquello que se manifiesta a través de otro”, sino precisamente “aquello en lo que se manifiesta lo otro” y que, por tanto, no se tiene a sí misma por objeto. La luz del Espíritu se manifiesta “ella misma”, pero no “por sí misma” o “a través de sí misma”. Secundamos con ello la traducción de Lebrun al francés (cf. *La patience du concept*, p. 41), que consideramos exacta, mas no su interpretación.

alumbramiento del pensamiento, sino *el alumbrar mismo* de ese pensamiento y, por tanto, algo que la luz *crea* al encontrarse a sí misma en ese alumbramiento:

«Hay que considerar, por ello, como lo más excelente aquello que en el pensamiento no se dedica a otra cosa ni se ocupa de nada que no sea el pensamiento mismo —lo más noble de todo, según acabamos de ver—, en que sólo se busca y se encuentra a sí mismo. Por tanto a historia que tenemos ante nosotros [la historia de la filosofía] es la historia de la búsqueda del pensamiento por el pensamiento mismo, y lo característico del pensamiento es que sólo se encuentra al crearse; más aún, que sólo existe y tiene realidad en cuanto que se encuentra.»<sup>305</sup>

Este género de precisiones debe permitirnos comprender las razones que llevaron a Hegel a tomar la célebre sentencia de Aristóteles como epítome de su filosofía. La misma ambigüedad parece rodear a la controvertida traducción hegeliana (presente esta vez bajo la forma de la preposición “zu”: «Der *noûs* ist also dies, sich selbst zu denken»), y el mismo esquema de la autoiluminación para acechar en la caracterización hegeliana de la Idea como «sich selbst denkende Idee»<sup>306</sup>, que pretende ser una adaptación de la fórmula aristotélica. Lo decisivo en este punto reside, sin embargo, en el contenido del agregado que acompaña a este párrafo de la *Enz*, donde se aclara que la fórmula no tiene tanto el sentido de que el pensamiento (la Idea) se piense *a sí mismo*, cuanto el de que *no tiene otro objeto y otro contenido que él mismo* («die Idee [ist] sich selbst gegenständlich»)<sup>307</sup>, de que es, por tanto, “pensamiento de pensamiento” («Gedanke des Gedankens»). He aquí la traducción literal de la fórmula aristotélica tal y como se refleja en el texto de Hegel:

«Der *noûs* ist also dies, sich selbst zu denken, weil er das Vortrefflichste (*krátiston*, das Mächtigste) ist und er der Gedanke ist, *der Gedanke des Gedankens* (*kaì éstin he nóesis, nóseos nóesis*).»<sup>308</sup>

---

<sup>305</sup> HEGEL, G.W.F. *WW*, *VGPh* (I), s. 15 [Michelet] / p. 11: «Näher aber muss für das Vortrefflichste das zu achten sehen, wo der Gedanke nicht anderes betreibt und sich damit beschäftigt, sondern wo er nur mit sich selbst —eben dem Edelsten— beschäftigt, sich selber gesucht und erfunden hat. Die Geschichte, die wir vor uns haben, ist die Geschichte von dem Sich-selbst-Finden des Gedankens, und bei dem Gedanken ist es der Fall, dass es sich nur findet, indem er sich hervorbringt, —ja das er nur existiert und wirklich ist, indem er sich findet.»

<sup>306</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 8, *Enz* (I), § 236: «Die Idee als Einheit der subjektiven und der objektiven Idee ist der Begriff der Idee, dem die Idee als solche der Gegenstand, dem das Objekt sie ist; — ein Objekt, in welches alle Bestimmungen zusammengegangen sind. Diese Einheit ist hiermit die *absolute und alle Wahrheit*, die sich selbst denkende Idee, und zwar hier *als* denkende, als *logische* Idee.»

<sup>307</sup> *Id.* (Zus.): «Die absolute Idee ist zunächst die Einheit der theoretischen und der praktischen Idee und damit zugleich die Einheit der Idee des Lebens und der Idee des Erkennens. Im Erkennen hatten wir die Idee in der Gestalt der Differenz, und der Prozeß des Erkennens hat sich uns als die Überwindung dieser Differenz und als die Wiederherstellung jener Einheit ergeben, welche als solche und in ihrer Unmittelbarkeit zunächst die Idee des Lebens ist. Der Mangel des Lebens besteht darin, nur erst die *an sich* seiende Idee zu sein; dahingegen ist ebenso einseitigerweise das Erkennen die nur *für sich* seiende Idee. Die Einheit und Wahrheit dieser beiden ist die *an* und *für sich* seiende und hiermit *absolute* Idee. —Bisher haben wir die Idee in der Entwicklung durch ihre verschiedenen Stufen hindurch zu unserem Gegenstand gehabt; nunmehr aber ist die Idee sich selbst gegenständlich. Dies ist die *nóesis nóesis*, welche schon Aristoteles als die höchste Form der Idee bezeichnet hat.»

<sup>308</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 19, *VGPh* (II), s. 166 / p. [-]: «a) Wenn der *noûs* nicht Gedanke (*nóesis*), sondern nur Vermögen (*dýnamis*) ist, so würde das fortgesetzte Denken ihm mühevoll sein; Kraft nutzt sich ab. b) Alsdann, wenn der Gedanke nicht dieses Wahre wäre, so “wäre ein Anderes vortrefflicher als der *noûs*, — das Gedachte (*noúmenon*), und das Denken und der Gedanke befänden sich in dem, der das Schlechteste denkt,

Independientemente de lo ajustada que esta traducción pudiera resultar, lo cierto es que pone de manifiesto que Hegel no toma las palabras de Aristóteles en el sentido del autopensamiento o la autoiluminación que frecuentemente se le atribuye, sino únicamente con la intención de ilustrar la convicción fundamental (tan aristotélica como hegeliana) de que el pensamiento es lo más alto y lo más digno de ser pensado, el objeto predilecto del pensamiento, que se tiene de este modo a sí mismo por único contenido<sup>309</sup>. Esto es, en definitiva, lo que recalca el exergo final de la *Enz*, que reproducimos en nota en la traducción alemana de H. Bonitz, y cuyas primeras palabras resulta suficientemente ilustrativas a este respecto: «El pensamiento en sí se conduce hacia lo mejor en sí, el pensamiento más alto [se conduce] hacia lo más alto. La razón piensa ella misma

---

–daß dieses zu fliehen ist. Denn einiges nicht zu sehen, ist besser, als es zu sehen; die nóesis wäre also nicht das Beste. Der *noûs* ist also dies, sich selbst zu denken, weil er das Vortrefflichste (*krátiston*, das Mächtigste) ist und er der Gedanke ist, *der* Gedanke des Gedankens (*kaì éstin he nóesis, noéseos nóesis*). Denn Wissen und Empfindung und Meinung und Überlegung *scheinen* immer eines anderen zu sein” (einen anderen Gegenstand zu haben, oder sind ein *Scheinen*), “ihrer selbst nur im Vorbeigehen (*hos ên parérgoi*)”, zuweilen. g) Alsdann, wenn das Denken (*noeîn*) und das Gedachtwerden (*noeîsthai*) verschieden, welchem von beiden kommt das Gute (*eû*) zu? Denn es ist nicht dasselbe für das Denken (*noései*) und das Gedachte (*nouménoi*). Oder ist bei einigen Dingen (*êp' êniôn*) die Wissenschaft die Sache selbst (*prâgma*)? Im Praktischen (*tôn praktikôn*) ist es die Substanz und die Bestimmtheit des Zwecks (*tò ti ên êinai*), im Theoretischen der Grund (*lógos*) und der Gedanke (*nóēsis*). Da also das Gedachte und der *noûs* nicht verschieden sind, als welche keine *ûlē* haben, sind sie dasselbe; und es ist nur *ein Gedanke des Gedachten*.»

<sup>309</sup> En el bien entendido de que este “tenerse a sí mismo por contenido” no hace más que caracterizar la especificidad del cuestionamiento ontológico (propiamente filosófico) acerca de la luz con respecto al meramente óptico (para el que de lo que se trata no es tanto de la luz en sí misma, cuanto de lo iluminado por la luz), y ello precisamente sin verse abocado por ello al enfoque onto-teológico de la luz que se ilumina a sí misma. Que el cuestionamiento ontológico acerca de la luz interrogue por lo que la luz es *en sí misma* no significa que lo así interrogado se vea necesariamente obligado a aparecer *por sí mismo* y se vea interpelada en términos de autoiluminación: todavía puede ocurrir (y de hecho así lo espera el genuino cuestionamiento ontológico) que la luz comparezca en sí misma *precisamente como aquello que se sustrae en sí mismo a toda manifestación*. «Das Vernehmen steht zwar im Licht, aber es vernimmt nicht eigens das Licht, sondern bleibt allein den vernommenen Dingen umgekehrt. Die Aufgabe des Denkenden ist daher, da, was alles Aufscheinen und Vernehmen ermöglicht, selber zu denken» (HEIDEGGER, M; FINK, E. *GA 15, Heraklit*, ss. 231-232 / p. 184). Frente a aquella óptica “onto-teológica” de la intuición intelectual cartesiana, para la que la luz no es sólo aquello en lo que aparece todo lo demás, sino precisamente aquello que por antonomasia aparece, la óptica “ontológico-fundamental” cuya presencia creemos reconocer en la filosofía de Hegel trata de hacer visible, ciertamente, la pura luz, pero no como si esa pura luz resultase visible por sí misma y a partir de sí misma. La pura luz en lo que todo ente se hace visible, no se hace visible *a la luz*, como si de un ente más se tratase. Formulamos así nuestro desacuerdo de principio con la premisa cartesiana acerca del primado de la inmediatez y de la evidencia de la luz del intelecto. Pensamos que una premisa como ésta sólo puede justificarse en el seno del enfoque puramente óptico de la óptica, en el que lo que importa no es tanto la luz, cuanto lo iluminado por la luz, y en el que la propia luz se ve obligada a comparecer (onto-telógicamente) como lo iluminado por antonomasia, mas no en el seno de un enfoque filosófico (propiamente “ontológico-fundamental”) de la óptica, donde la luz es interpelada ciertamente como *lo temático que debe ser iluminado, pero que precisamente por ser aquello de lo que se trata en toda iluminación no puede ser nunca lo dado inmediatamente en ella*. La filosofía introduce así un vuelco con respecto al modo científico (ciertamente óptico) de concebir la luz, según el cual la luz dejaría de ser el interpretando, para convertirse en lo interpretado, el sujeto, pero en el bien entendido de que “el sujeto no es el sujeto” (*Cf. infr. nota 1447*). Precisamente por ser “aquello de lo que se trata”, el sujeto (lo temático) *no es nunca* “lo que se trata” y se hace de este modo evidente en la tematización. Por cuanto que se atiene a este límite ontológico (a esta “ontológica de la finitud”), el tratamiento filosófico de la luz inteligible se mantiene dentro del esquema que la geometría óptica aplica a la luz sensible, y no precisa del reconocimiento de ninguna diferencia especial.



aprehendiendo lo pensable; pues ella misma es [lo] pensable [...]»<sup>310</sup>. La Razón es, pues, en este preciso sentido, “pensamiento que se piensa a sí mismo”, pero no “por sí mismo” o “a través de sí mismo”, pues nada impide que lo pensable por antonomasia sea lo oscuro en sí mismo y que, como el foco de la luz, sólo se manifieste en la emanación y en la aureola de su irradiación. La luz del Espíritu se aproxima así menos a lo que Lebrun llama lo “invisible de derecho”, que a lo que llama (en relación con la sensibilidad, y no sin cierto carácter despectivo)

«lo invisible ambiguo, “*materia inmaterial*”, *medio* invisible que, en tanto que medio, hace visible el ente en el que, por ello mismo, se oculta el sentido.»<sup>311</sup>

La misma designación que Lebrun aplica a la luz de la sensibilidad resulta así aplicable a la luz del Espíritu, confirmándose así la unidad de la luz que tratamos de hacer valer frente a la homonimia de la luz imperante tanto en el ámbito de la óptica como en el de la filosofía. En las antípodas de esta diferencia, pensamos, que la luz del intelecto no precisa de un tratamiento especial e inconmensurable con el enfoque óptico generalmente restringido a la luz sensible. Más bien al contrario: pensamos *que el tratamiento de la luz intelectual permanece anclado a un modelo mistificador cuando procede al margen del enfoque óptico, y que dicho enfoque tampoco es capaz de desplegar todo su potencial crítico y desmistificador hasta que no se hace valer en el ámbito de esta luz intelectual*. La filosofía de Hegel debe permitirnos (tal es al menos nuestra hipótesis) evidenciar la aplicabilidad del enfoque óptico en un ámbito diferente del género de luz (sensible) al que lo restringe la ciencia óptica. Pretendemos derribar con ello el muro que entre ambos tipos de luz ha levantado la ciencia óptica, pero también aquellas corrientes filosóficas que han secundado y perpetrado esta diferencia.<sup>312</sup>

---

<sup>310</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 10, Enz (III), Erläuterungen zur Enzyklopädie* (8): «Das Denken an sich aber geht auf das an sich Beste, das höchste Denken auf das Höchste. Sich selbst denkt die Vernunft in Ergreifung des Denkbaren; denn denkbar wird sie selbst, den Gegenstand berührend und denkend, so daß Vernunft und Gedachtes dasselbe ist. Denn die Vernunft ist das aufnehmende Vermögen für das Denkbare und die Wesenheit. Sie ist in wirklicher Tätigkeit, indem sie das Gedachte hat. Also ist jenes, das Gedachte, in noch vollerm Sinne göttlich als das, was die Vernunft Göttliches zu enthalten scheint, und die Spekulation ist das Angenehmste und Beste. Wenn nun so wohl, wie uns zuweilen, der Gottheit immer ist, so ist sie bewundernswert, wenn aber noch wohler, dann noch bewundernswerter. So verhält es sich aber mit ihr. Und Leben wohnt in ihr; denn der Vernunft wirkliche Tätigkeit ist Leben, die Gottheit aber ist die Tätigkeit; ihre Tätigkeit an sich ist ihr bestes und ewiges Leben. Die Gottheit, sagen wir, ist das ewige, beste lebendige Wesen, also Leben und stetige, ewige Fortdauer wohnt in der Gottheit; denn sie ist Leben und Ewigkeit.»

<sup>311</sup> LEBRUN, G. *Op. cit.*, p. 55.

<sup>312</sup> Se trata, en cierto modo, de una operación contraria a la que Kant realiza en la “Anfibolía” de los conceptos de reflexión”, donde la operación de la reflexión interviene para discernir las fuentes a priori de la sensibilidad y el entendimiento de las que proceden los conceptos. Frente a este planteamiento, el enfoque óptico de la reflexión no interviene para separar ambos sentidos de la luz, sino para elucidar su conmensurabilidad y su copertenencia de principio en el seno de una misma estructura. Su cometido se asemeja, por tanto, más bien, al del “Esquematismo” kantiano, al que Hegel considera una de los más bellos aspectos de la filosofía kantiana: «Im Gemüte, Selbstbewußtsein sind also reine Verstandesbegriffe und reine Anschauungen; die Beziehung beider aufeinander ist der *Schematismus* des reinen Verstands, die transzendente *Einbildungskraft*, welche die reine Anschauung, der Kategorie, dem reinen Verstandesbegriffe gemäß, bestimmt, so den Übergang zur Erfahrung macht. Diese Verbindung ist wieder eine der schönsten Seiten der Kantischen Philosophie, wodurch reine Sinnlichkeit und der reine Verstand, die

Lo decisivo en este sentido reside en evidenciar cómo ambos sentidos de la luz comparten, a la postre, una misma estructura (*¿apophántica?*), y que esta estructura se ajusta muy bien lo que tanto Heidegger como Gadamer llaman “enfoque óptico”, contraponiéndose en cambio frontalmente a la óptica que (heurísticamente al menos) podemos denominar aristotélico-cartesiana. Me refiero, en efecto, a esa estructura según la cual [i] la luz (¡también la sensible!) es aquello en lo que todo accede a la manifestación, [ii] siendo incapaz ella misma (¡como también la luz del intelecto!) de acceder a la manifestación. Una restricción como ésta resulta especialmente clara en el ámbito de la luz sensible: como señalábamos en el apartado anterior, ella es el elemento en el que todo (todo lo demás) viene a la comparecencia, permaneciendo ella misma en el segundo plano del ocultamiento. De lo que ahora se trata es de evidenciar esta misma estructura en el ámbito de la luz intelectual, renunciando a la tesis aristotélico-cartesiana según la cual, esa peculiar naturaleza que la hace capaz de conocer todas las cosas según su naturaleza, la convertiría también en lo cognoscible por antonomasia. Prescindiendo de esta premisa, nada impide expresar el límite que buscamos mediante la terminología cartesiana: la luz de la intuición es, ciertamente, ese elemento de evidencia en el que todo aparece, pero no por ello la evidencia misma o lo evidente por antonomasia.

Trasladamos así al ámbito de la luz inteligible el mismo límite que la óptica presupone en el ámbito de la luz sensible, reproduciendo un gesto metódico que podemos perseguir en la *KrV* de Kant: ésta puede caracterizarse también como una extensión de los límites de la Sensibilidad a la luz del Entendimiento y de la Razón. Lo que con ello es transferido al ámbito de la luz inteligible es el horizonte (las condiciones de posibilidad) de todo fenómeno y toda posible manifestación, pero también el umbral del error y de la ilusión. Lo primero se produce ahí donde la luz inteligible es mantenida dentro de los límites de la Sensibilidad, como elemento de aparición de los objetos de la experiencia posible; lo segundo, en cambio, cuando dicha luz sobrepasa temerariamente esos límites para elevarse por la escalinata del silogismo hacia la autocontemplación de su propia luz. Contemplamos así la doble cara de un mismo límite, en el que la misma luz aparece como horizonte y frontera (*Grenze*) de lo iluminado y limitación (*Schrank*) de la autoiluminación; ésta última deja de ser (como en Descartes) el alumbrar de la luz y de la verdad misma, para convertirse en el titilar de un brillo falaz. Pareciera, en efecto, como si a la Razón le hubieran sido transferidas también las limitaciones de la Sensibilidad y como si éstas no le acechasen bajo la mera forma de la posibilidad, sino de la necesidad. Kant invierte así el punto de vista racionalista acerca de la falibilidad de los sentidos y del juicio: ahora es la validez del conocimiento sensible la que depende del recto uso de las categorías y del juicio (en definitiva: del método), mientras que la Razón es intrínsecamente dialéctica; ni siquiera el método puede erradicar esta condición engañosa: la disciplina de la Razón únicamente resulta útil para evitar el engaño, mas no la distorsión misma. El texto de Kant

---

als absolut entgegengesetzte Verschiedene vorhin ausgesagt wurden, vereinigt werden. Es ist ein anschauender, intuitiver Verstand, oder verständiges Anschauen.» (HEGEL, G.W.F. *WW* 20, *VGPh* (III), ss. 347-348 / p. 431)

que recogemos a continuación proporciona un interesante contrapunto del texto de Leibniz citado unas líneas más arriba:

«La ilusión lógica, consistente en la mera imitación de la forma de la razón (la ilusión de los sofismas) se debe exclusivamente a la falta de atención a la regla lógica. De ahí que desaparezca por completo esa ilusión tan pronto como como la atención se concentra sobre el caso de que se trate. La ilusión transcendental no cesa, en cambio, aunque haya sido ya descubierta y se haya comprendido claramente su nulidad a través de la crítica transcendental [...]. Se trata de una *ilusión* inevitable, tan inevitable como que el mar nos parezca más alto hacia el medio que en la orilla, puesto que allí lo vemos a través de rayos más altos que aquí. Mejor todavía: tan inevitable como que la luna e parezca al mismo astrónomo mayor a la salida, por más que él no se deje engañar por esta ilusión. / La dialéctica transcendental se conformará, pues, con detectar la ilusión de los juicios transcendentales y con evitar, a la vez, que nos engañe. Nunca podrá evitar que desaparezca incluso (como la ilusión lógica) y deje de ser ilusión. En efecto, nos las tenemos con una ilusión natural, e inevitable, que se apoya, a su vez, en principios subjetivos haciéndolos pasar por objetivos.»<sup>313</sup>

El pasaje de la cita ofrece un claro ejemplo de cómo Kant se sirve de los límites ópticos de la Sensibilidad para definir los límites de la Razón. El autor abre con ello una vía fructífera para extender el enfoque óptico de la luz sensible al ámbito de la filosofía y de la *WdL* en particular, invirtiendo la premisa de Lebrun, según la cual «la *Erscheinung* sensible es la que debe comprenderse en función de la *Offenbarung* divina, y no a la inversa (como ha ocurrido siempre)»<sup>314</sup>. El autor se refiere al modelo judeo-cristiano de la revelación, en el que la naturaleza divina se sustrae a la manifestación, pero pensamos que el mismo esquema rige también para la luz sensible, en la que si algo no resulta visión es precisamente la pura luz. *Tanto en el caso de la luz sensible como en el de la inteligible, la luz es ciega a su propia luz y no cabe mantener a este respecto la diferencia que (tanto desde el lado de la óptica como desde el de la filosofía) se viene manteniendo entre ambos tipos de luz.* Para ambos rige la metáfora platónica del sol<sup>315</sup>, que debe ser considerada

---

<sup>313</sup> KANT, I. *KrV*, B 353-A 298.

<sup>314</sup> LEBRUN, G. *Op. cit.*, p. 41: «Ce que Hegel appelle l'*Esprit* ne se manifeste pas à la manière dont se manifeste le sensible. Bien plus: c'est l'*Erscheinung* sensible qui doit être comprise et fonction de l'*Offenbarung* divine, et non l'inverse (comme il en a toujours été). Tel est la conviction qui renverse l'interprétation du christianisme. Il n'y a pas, à l'origine, de "sujet" proche ou distant de Dieu: ce que nous appelons "sujet" n'est que le témoin qui surgit lorsque le divin, se déployant en "être-pour l'autre", suscite un regard auquel, ensuite, il se dérobera. Ainsi, la "représentation", conçue comme simple épisode du divin, cesse d'être le référentiel par rapport auquel celui-ci était toujours interprété, et le "sujet" doit reconnaître que, dans le cours de cette histoire dont il se croyait naïvement spectateur, il n'est que le protagoniste nécessaire au divin quand celui-ci s'immédiatise et mérite d'être pose, éphémèrement, comme objet d'une représentation nommée "Dieu". C'est alors le moment du christianisme "esthétique", —du catholicisme, où Dieu ne s'annonce qu'à travers une imposante *sinnliche Erscheinung vor Augen*... En somme, la théologie n'eut que le tort d'éterniser ce moment et figer Dieu en un être (visible ou non). Or, je ne suis voyant, au contraire, que parce qu'il appartient à Dieu (entendu maintenant comme mouvement de la signification localisée qu'on nommait traditionnellement ainsi) d'"être pour un autre". Et le *phainesthai*, quitte à perdre son prestige, doit être réinscrit dans cet Apparaître, un Apparaître dont préjuge notre rhétorique de voyants, dès qu'elle le mesure à un "surgissement" ou à un "dévoilement".»

<sup>315</sup> BLUMENBERG, H. "Licht als Metapher der Wahrheit", p. 143: «Die griechische Religion hatte, bei aller Götterfülle der Natur, , doch keine Lichtgöttheit gekannt —eben weil das Licht für den griechischen Sinn zu umfassend war, um fassbar zu sein: das *Worin* der Natur, nicht ihr Bestandteil, das *Tageslicht als die Heiligkeit, in der man sich bewegt, in der sich die Welt artikuliert, in der sie übersehbar und verständlich wird,*

como la contrafigura del astro aristotélico del pensamiento que se piensa a sí mismo; al menos de aquella interpretación del mismo que lo presenta como autopenamiento y autoiluminación. Si algo caracteriza a la metáfora platónica es más bien una clara diferencia entre la fuente de la luz y lo iluminado por ella. El sol platónico es la fuente de la visión en la que todo viene la comparecencia, *pero que no accede ella misma en esa comparecencia*:

«—Ni la vista misma, ni aquello en lo cual se produce —lo que llamamos “ojo”— son el sol. / —Claro que no. —Pero es el más afín al sol, pienso, de los órganos que conciernen a los sentidos. / —Con mucho. / Y la facultad que posee, ¿no es algo así como un fluido que le es dispensado por el sol? / — Ciertamente. / En tal caso, el sol no es la vista pero, al ser su causa, es visto por ella misma.»<sup>316</sup>

A diferencia de aquel intelecto divino que Aristóteles describe como pensamiento que se piensa a sí mismo, y de aquella “reflexión absoluta” que Heidegger describe como la luz del rayo que se ilumina a sí mismo y que es visión directa de sí misma (vale decir, intuición), el sol platónico es la proyección de la pura luz que *permanece ciega a sí misma*.

---

*in der die Unterscheidung zwischen hier und dort, zwischen diesem und jenem möglich ist ... und die damit zugleich das Dasein sich selbst verständlich macht. In dieser Heiligkeit stehen Gesit und Dinge gleichermaßen; “Erleuchtung” ist kein innerer im Gegensatz zu einem äußeren Vorgang, sondern ontische und ontologische Erhellung sind identisch. Es gibt keine Lichtmystik bei Plato; Licht ist keine eigene, besondere Dimension der Erfahrung.»*

<sup>316</sup> PLATÓN. *República*, 508 a-b. Cf. también: BLUMENBERG, H. *Loc. cit.*, p. 142: «Von der Idee des Guten, die im platonischen Höhlengleichnis als die alles ins Seinslicht stellende Sonne figuriert, wird dort gesagt, sie sei als Ursprung von Erkennbarkeit, Sein und Wesen doch selbst nicht Seiendes, sondern rage an Würde und Kraft über das Seiende hinaus. Das ist eine zunächst metaphysisch gar nicht belastete Aussage: was allem andere seine Sichtbarkeit und Gegenständlichkeit verleiht, kann selbst nicht gleicherweise gegenständlich sein. Licht wir nur an dem gesehen, was es sichtbar werden lässt; gerade das macht die “Natürlichkeit” des Licht aus, dass es erst mit der Sichtbarkeit der Dinge seinem Sinn nach “aufgeht”, selbst als nicht von der Art dessen ist, was es hervorruft». Acerca del sol (y de la estrella) dice Hegel algo parecido. El sol brilla, pero no se ilumina con su propia luz, resplandece, pero no se hace visible para a sí mismo. «Nachdem wir den Begriff des Lichts entwickelt haben, fragt es sich jetzt *zweitens* nach seiner *Realität*. Sagen wir, wir haben die Existenz des Lichts zu betrachten, so sagen wir: das Sein-für-Anderes des Lichts. Das Licht ist aber selbst das Setzen des Seins-für-Anderes; bei der Existenz des Lichts haben wir also das Sein-für-Anderes dieses Seins-für-Anderes anzugeben. Wie ist die Sichtbarkeit sichtbar? Wie wird dieses Manifestieren selbst manifestiert? Zur Manifestation gehört ein Subjekt, und es fragt sich, wie dies Subjekt existiert. Das Licht kann nur Materie genannt werden, insofern es unter der Form eines Individuellen für sich selbständig existiert; diese Vereinzelung besteht darin, daß das Licht als Körper sei. Das Licht macht das Dasein oder die physikalische Bedeutung des Körpers der abstrakten Zentralität aus, welcher als *Lichtkörper* reell ist, – die Sonne, *der selbstleuchtende Körper*. Das ist nun empirisch aufgenommen, und es ist zunächst alles, was wir von der Sonne zu sagen haben. Dieser Körper ist das ursprüngliche, un erzeugte Licht, das nicht aus den Bedingungen der endlichen Existenz hervorgeht, sondern unmittelbar ist. Auch die Sterne sind selbstleuchtende Körper, die zu ihrer Existenz nur die physikalische Abstraktion des Lichts haben; die abstrakte Materie hat eben diese abstrakte Identität des Lichts zu ihrer Existenz. Das ist diese Pünktlichkeit der Sterne, bei dieser Abstraktion stehenzubleiben; es ist nicht Würde, sondern Dürftigkeit, nicht zum Konkreten überzugehen: daher es absurd ist, die Sterne höher zu achten als z.B. die Pflanzen. Die Sonne ist noch nicht Konkretes. Die Frömmigkeit will Menschen, Tiere, Pflanzen auf die Sonne und den Mond heraufbringen; dazu kann es aber nur der Planet bringen. Naturen, die in sich gegangen sind, solche konkrete Gestalten, die sich für sich gegen das Allgemeine erhalten, sind noch nicht auf der Sonne; in den Sternen, in der Sonne ist allein Lichtmaterie vorhanden. Die Verbindung der Sonne als Moment des Sonnensystems und der Sonne als selbstleuchtend ist, daß sie in beiden Fällen dieselbe Bestimmung hat. In der Mechanik ist die Sonne die nur sich auf sich selbst beziehende Körperlichkeit; diese Bestimmung ist auch die physikalische Bestimmung der Identität der abstrakten Manifestation; und darum leuchtet die Sonne.» (HEGEL, G.W.F. *WW 9, Enz (II), § 275, Zus.*)

Sobre él pesa la maldición del resplandeciente Apolo, incapaz de ver la luz irradiada por su propia corona. En tanto que divinidad de la profecía y de los oráculos, él es la pura emisión del mensaje, la irradiación de la pura luz<sup>317</sup>, pero como la pitia en el Oráculo consagrado a su nombre, el dios del sol se limita a trasladar mensajes *que él mismo no entiende*. La luz es el elemento de la visibilidad, es lo visible en sí mismo y por antonomasia, pero que a su vez *no es visible por sí mismo*. De manera que, por lo que a la efectiva aparición de la luz respecta, es preciso hablar de una suerte de oscuridad de la luz que la asemeja peligrosamente a su opuesto, pues la misma oscuridad se da tanto en el cegador resplandor de la luz como en las tinieblas. El mismo principio platónico de la ceguera solar emerge así en la consideración hegeliana del Ser como claridad absoluta en la que «se ve tanto y tan poco como en las tinieblas absolutas»:

«Es verdad que se representa *también* al ser, de algún modo, bajo la imagen de la luz pura, como la claridad de un ver no enturbiado, mientras que la nada se representa como la noche pura, remitiendo la diferencia entre ellos a esa diversidad sensible, bien notoria. Pero de hecho, si este ver es representado más exactamente, *se concibe* entonces fácilmente que en la claridad absoluta se ve tanto y tan poco como en las tinieblas absolutas, y que una forma de ver es tan buena como la otra: ver puro, ver nada. Luz pura y tinieblas puras son dos vacuidades, que son lo mismo. Sola y primeramente en la luz determinada —y la luz viene a ser determinada por las tinieblas—, o sea en la luz enturbiada, así como sola y primeramente en las tinieblas determinadas —y las tinieblas vienen a ser determinadas por la luz—, o sea en las tinieblas aclaradas, puede diferenciarse algo, porque sola y primeramente la luz enturbiada y las tinieblas aclaradas tienen la diferencia en ellas mismas y, con ello, son ser determinado, estar.»<sup>318</sup>

---

<sup>317</sup> Mas en modo alguno del alumbramiento o la manifestación de esa luz. Discrepamos por tanto con Hegel cuando interpreta la luminosidad del dios como un atributo de la sabiduría. El dios de los oráculos y de las profecías no es un dios sabido: él se limita a transmitir mensajes que él mismo no comprende; tampoco su papel como líder de las musas dista mucho de esta ceguera de la emisión: la inspiración está, en el fondo, tan dominada por fuerzas inconscientes como los oráculos. Apolo representa así la pura emisión del mensaje, al igual que el arco la pura proyección de la flecha o el sol la irradiación de la luz. En este preciso sentido, el dios sigue atado a la naturalidad de Helios; como los rayos del dios, las luminosas saetas de Apolo traen la muerte y la peste, no la claridad y la vida del Espíritu: «Helios ist die Sonne als Naturelement. Dieses Licht ist, in der Analogie des Geistigen, zum Selbstbewußtsein umgewandelt, und Apollo ist aus dem Helios hervorgegangen. Der Name *Dýkeios* deutet auf den Zusammenhang mit dem Licht; Apoll war Hirte bei Admet, die freien Rinder waren aber dem Helios heilig; seine Strahlen, als Pfeile vorgestellt, töten den Python. Die Idee des Lichts wird man als die zugrunde liegende Naturmacht aus dieser Gottheit nicht fortbringen können, zumal da sich die anderen Prädikate derselben leicht damit verbinden lassen und die Erklärungen Müllers und anderer, welche jene Grundlage leugnen, viel willkürlicher und entfernter sind. Denn Apoll ist der Weissagende und Wissende, das alles hellmachende Licht; ferner der Heilende und Bekräftigende, wie auch der Verderbende, denn er tötet die Männer; er ist der Sühnende und Reinigende, z.B. gegen die Eumeniden, die alten unterirdischen Gottheiten, welche das harte, strenge Recht verfolgen; er selber ist rein, er hat keine Gattin, sondern nur eine Schwester und ist nicht in viele häßliche Geschichten wie Zeus verwickelt; er ist ferner der Wissende und Aussprechende, der Sänger und Führer der Musen, wie die Sonne den harmonischen Reigen der Gestirne anführt. —Ebenso sind die Najaden zu den Musen geworden.» (HEGEL, G.W.F. *WW* 12, *VPhG*, ss. 300-301 / p. 441-442)

<sup>318</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 5, *WdL* (I), s. 96 / (I), p. 232: «Aber man stellt sich wohl das Sein vor —etwa unter dem Bilde des reinen Lichts, als die Klarheit ungetrübten Sehens, das Nichts aber als die reine Nacht— und knüpft ihren Unterschied an diese wohlbekannte sinnliche Verschiedenheit. In der Tat aber, wenn man auch dies Sehen sich genauer vorstellt, so kann man leicht gewahr werden, daß man in der absoluten Klarheit soviel und sowenig sieht als in der absoluten Finsternis, daß das eine Sehen so gut als das andere, reines Sehen, Sehen von Nichts ist. Reines Licht und reine Finsternis sind zwei Leeren, welche dasselbe sind. Erst in dem bestimmten Lichte —und das Licht wird durch die Finsternis bestimmt—, also im getrübten Lichte,

### 3. Luz y opacidad: La fractura de la luz

El pasaje de la cita pertenece a una observación a la categoría lógica del devenir y tiene la función de ilustrar la identidad de ser y nada que subyace al doble tránsito (del ser a la nada y de la nada al ser) que caracteriza esta categoría. Al igual que a luz del día, el ser lo abarca todo: todo es ser, nada escapa al radio de su luz. Pero lo es sólo de manera incomprendida, todavía no reflexionada e indeterminada: el ser es en este sentido la noche de la Sustancia que oculta con celo sus determinaciones, el oscuro abismo de las tinieblas y de la nada carente de determinación. El ser es así luz que permanece ciega a su propia luz, y que todavía debe abandonar la noche de su procedencia, brotar y florecer en el jardín de los fenómenos. De la noche del Ser no queda ahí ni una sombra fugitiva: en el jardín de los fenómenos no hay ninguna flor que sea negra. Pero tampoco ninguna blanca: lo que en ese jardín florece no es ni la pura sombra, ni la pura luz, sino la mezcla, el color. El color arranca a la luz del Ser de la intimidad de su noche, arrojándola a la diversidad el “ser-determinado” (*Da-sein*). Como bellamente escribe F. Duque:

«Los colores de las flores (ejemplo predilecto de Hegel) impiden la torsión incolora del espíritu sobre sí. Mas aquí surge de nuevo el *caveat*: “la existencia parecía haberse transformado”. Se trata sólo de una apariencia, sí, mas al pronto necesaria. Como el lector verá con claridad al acceder al comienzo del segundo libro de *la Lógica*. Esa apariencia *debe* necesariamente aparecer. Lo que a su través aparece, la esencia que aborrece la luz, es la noche de su procedencia, la negrura que sólo queda patente como la esencialidad de ellas, pero que no puede aparecer como una flor más, porque, “como es bien sabido, ninguna hay *negra*”.»<sup>319</sup>

La luz no aparece como tal en el jardín de los fenómenos. Ella se limita a ser, por lo pronto, lo que alumbra ese jardín, esto es: «el principio de la manifestación material»<sup>320</sup> de todo lo demás. Incapaz de iluminarse a sí misma, la luz es aquello en virtud de lo cual lo iluminado accede a la manifestación. Pero tampoco lo iluminado aparece propiamente en el elemento de la luz: lo iluminado sólo encuentra en la luz un elemento extranjero en el que aparecer; al ser alumbrado por la luz, lo iluminado no muestra a sí mismo y para sí mismo, sino *en otro y para otro*:

«Apareciendo así cada cosa a *otro* y, con ello, apareciendo únicamente otro en cada cosa, ese manifestar mediante su extraponerse es la reflexión-hacia-sí abstractamente infinita en virtud de la cual nada llega aún a ser fenómeno *en sí mismo para sí*. Para que algo en fin aparezca, para que

---

ebenso erst in der bestimmten Finsternis —und die Finsternis wird durch das Licht bestimmt—, in der erhellten Finsternis kann etwas unterschieden werden, weil erst das getrübte Licht und die erhellte Finsternis den Unterschied an ihnen selbst haben und damit bestimmtes Sein, *Dasein* sind»; HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, s. 118 / p. 247: «Das Resultat ist freilich dasselbe, wenn ein Blinder in den Reichtum der übersinnlichen Welt —wenn sie einen hat, er sei nun eigentümlicher Inhalt derselben, oder das Bewußtsein selbst sei dieser Inhalt— und wenn ein Sehender in die reine Finsternis oder, wenn man will, in das reine Licht, wenn sie nur dieses ist, gestellt wird; der Sehende sieht in seinem reinen Lichte sowenig als in seiner reinen Finsternis und gerade soviel als der Blinde in der Fülle des Reichtums, der vor ihm läge». Para un comentario de este pasaje cf. también: BLOCH, E. *Sujeto-Objeto*, p. 156; VITIELLO, V. *Op. cit.*, p. 93 y ss.

<sup>319</sup> DUQUE PAJUELO, F. “Estudio preliminar”, *Ciencia de la Lógica* (I), pp. 42-43.

<sup>320</sup> Cf. *infr.* nota 324.

pueda hacerse visible, debe darse, por tanto, de alguna manera física, una particularización más (p. e. que sea algo rugoso, coloreado, etc.).»<sup>321</sup>

Tampoco lo iluminado aparece, pues, como tal, a la luz: lo que en realidad aparece es la propia luz, aunque sólo indirectamente y como por obra de una afección. Se hace preciso distinguir un doble punto de vista acerca de la manifestación: desde el punto de vista de óptico de lo iluminado, la luz es ciertamente aquello en lo que lo iluminado accede a la manifestación, pero desde el punto de vista ontológico de la luz, *lo iluminado es también un modo de aparición de la luz*. La luz es, ciertamente, «el principio de la manifestación material», pero sólo «en el sentido de la abstracción»<sup>322</sup>: la luz necesita «un contenido concreto» para manifestarse (ella es «sólo visible en tanto que cuerpo de luz»<sup>323</sup>), y ese contenido «debe venir de algún lugar fuera de ella».

«La luz, en tanto que comienzo material de la manifestación es lo insigne [pero] sólo en el sentido de la abstracción. A causa de esa abstracción tiene la luz una frontera, una carencia; y sólo a través de esa frontera suya se manifiesta. El contenido concreto debe venir de algún lugar fuera de ella; que algo se manifieste comporta [la existencia de] algo diferente de la luz. La luz es como tal invisible; en la pura luz no se ve nada, —igual que en las puras *tinieblas*; [ahí] está oscuro y domina la noche. Si vemos en la pura luz, [no] somos [más que] puro ver; todavía no vemos *nada*. Sólo la frontera contiene el momento de la negación y, por tanto, en la determinación; y sólo a la frontera le concierne la realidad. A la existencia pertenece porque lo concreto es lo verdadero, no sólo lo uno abstracto, sino también lo otro. Sólo después que la luz, en tanto que luz, se diferencie de la oscuridad, se manifiesta como luz [trad. mía].»<sup>324</sup>

---

<sup>321</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 9, Enz (II)*, § 277: «Das Licht verhält sich als die allgemeine physikalische Identität zunächst als ein *Verschiedenes*, daher hier Äußeres und Anderes zu der in den anderen Begriffsmomenten qualifizierten Materie, die so als das Negative des Lichts, als ein *Dunkles* bestimmt ist. Insofern dasselbe ebenso verschieden vom Lichte für sich besteht, bezieht sich das Licht nur auf die Oberfläche dieses so zunächst Undurchsichtigen, welche hierdurch manifestiert wird, aber ebenso untrennbar (ohne weitere Partikularisation glatt) sich manifestierend, d.i. *an Anderem* scheinend wird. So jedes am *Anderen* erscheinend und damit nur Anderes an ihm erscheinend, ist dies Manifestieren durch sein Außersichsetzen die abstrakt-unendliche Reflexion-in-sich, durch welche noch nichts *an ihm selbst für sich* zur Erscheinung kommt. Damit etwas endlich erscheine, sichtbar werden könne, muß daher auf irgendeine physische Weise weitere Partikularisation (z.B. ein Rauhes, Farbiges usf.) vorhanden sein». Cf. también: *Ibid.*, § 278 (*Zus.*): «Indem das Licht an die Materie tritt und diese sichtbar wird, so tritt es überhaupt in die nähere Bestimmtheit von verschiedenen Richtungen und quantitativen Unterschieden des mehr oder weniger Hellen. Dies *Zurückwerfen* des Lichts ist eine schwerere Bestimmung, als man meint. Die Gegenstände sind sichtbar, heißt: das Licht wird nach allen Seiten zurückgeworfen. Denn als sichtbar sind die Gegenstände für Anderes, beziehen sich also auf Anderes, d.h. diese ihre sichtbare Seite ist ihnen im Anderen, das Licht ist nicht bei sich selbst, sondern an einem Anderen; so sind die Gegenstände hiermit im Anderen, und das ist eben die Zurückwerfung des Lichts. Indem die Sonne scheint, ist das Licht für Anderes; dieses Andere, z.B. eine Fläche, wird damit zu einer so großen Fläche von Sonne, als die Fläche ist. Die Fläche leuchtet jetzt, ist aber nicht ursprünglich selbstleuchtend, sondern ist nur gesetztes Leuchten; indem sie sich an jedem Punkte als Sonne verhält, ist sie Sein-für-Anderes, somit außer ihr und so im Anderen. Das ist die Hauptbestimmung der Zurückwerfung.»

<sup>322</sup> Cf. *infr.* nota 324.

<sup>323</sup> Cf. *supr.* nota 271.

<sup>324</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 9, Enz (II)*, § 275 (*Zus.*): «Das Licht, als der Anfang des materiellen Manifestierens, ist das Vortreffliche nur im Sinne der Abstraktion. Wegen dieser Abstraktion hat das Licht nun eine Grenze, einen Mangel; und erst durch diese seine Grenze manifestiert es sich. Der bestimmte Inhalt muß anderswoher kommen; daß etwas manifestiert wird, dazu gehört ein vom Licht Verschiedenes. Das Licht als solches ist unsichtbar; im reinen Lichte sieht man nichts, —ebensowenig als in der reinen *Finsternis*; es ist

Se confirma con ello la premisa óptica que tratábamos de evidenciar en el apartado anterior, según la cual aquello mediante lo cual la luz se eleva a la manifestación *no es la luz misma, sino algo diferente de la luz*. En un primer momento, Hegel caracteriza eso otro de la luz como lo oscuro (*das Dunkel*). Con ello parece referirse a lo que hasta el momento hemos caracterizado como tinieblas. Ahora bien: ¿son verdaderamente las tinieblas lo otro de la pura luz? ¿Detentan una positividad frente a la luz como para establecer un límite o frontera (*Grenze*)? A favor de ello parece hablar el hecho analizado en el primer apartado de este capítulo, según el cual la luz es atenuada y ensombrecida hasta la extinción cuando osa adentrarse en el dominio de las tinieblas. Por lo demás, la luz no se hunde en las sombras sin aparecer en las tonalidades del espectro cromático. El color es el bello declive de la luz, la agonía de la llama que se extingue y derrama su sangre multicolor sobre el reino de las sombras hasta alcanzar el ocaso de su infrarrojo fatal. En este preciso sentido, el color no es otra cosa que luz enturbia y, como quiera que la luz no se enturbia a sí misma, éste resulta necesariamente de la mezcla de luz y oscuridad:

«La luz no se enturbia a sí misma, [ella] es más bien lo no enturbado [como tal]. [...]. Pero los colores están en la frontera entre lo claro y lo oscuro, tal y como es el propio Newton admite. Que la luz se determine como color requiere de una determinación exterior o condición existente, como el contrachoque infinito del idealismo fichteano, y ciertamente uno específico.»<sup>325</sup>

Conviene notar, sin embargo, que las tinieblas son en realidad incapaces de producir esta mezcla. La oscuridad de su elemento se retira ante paso de la luz, de manera que no llega a haber el contacto necesario para la mezcla:

«La luz no brilla en la tiniebla, no la ilumina, no está refractada en ella, sino que es el concepto quebrado en sí mismo, el cual, como la unidad de ambos [de luz y tinieblas], explana en esta sustancia su ipseidad, las diferencias de sus momentos. / Esta unidad es inmediatamente *lo determinado*, en cuanto tal su simplicidad conlleva la negatividad y se presenta como realidad física.

---

dunkel und nächtig. Sehen wir im reinen Lichte, so sind wir reines Sehen; wir sehen noch nicht *etwas*. Erst die Grenze enthält das Moment der Negation und also der Bestimmung; und erst an der Grenze geht die Realität an. Zur Existenz gehört, weil das Konkrete erst das Wahre ist, nicht nur das *eine* Abstrakte, sondern auch das andere. Erst nachdem sich das Licht gegen das Dunkel als Licht unterscheidet, manifestiert es sich als Licht.»

<sup>325</sup> *Ibid.*, § 320 (Zus.): «Das Licht trübt sich nicht selbst, es ist vielmehr das Ungetrübte. [...]. Aber die Farben stehen nur auf der Grenze zwischen Hellem und Dunklem, was Newton selbst zugibt. Daß das Licht sich zur Farbe determiniert, dazu ist immer eine äußere Bestimmung oder Bedingung vorhanden, wie der unendliche Anstoß im Fichteschen Idealismus, und zwar eine spezifische. Trübte sich das Licht aus sich selbst, so wäre es die Idee, die in sich selbst different ist; es ist aber nur ein abstraktes Moment, die zur abstrakten Freiheit gelangte Selbstheit und Zentralität der Schwere. Dies ist das, was *philosophisch* auszumachen ist, – nämlich auf welchen Standpunkt das Licht gehöre. Das Licht hat also das Physikalische noch außer sich. Das helle Körperliche, fixiert, ist das *Weiß*, das noch keine Farbe ist; das Dunkle, materialisiert und spezifiziert, ist das *Schwarz*. Zwischen beiden Extremen ist die Farbe gelegen; die Verbindung von Licht und Finsterem, und zwar die Spezifikation dieser Verbindung ist es erst, was die Farbe hervorbringt. Außer diesem Verhältnis ist die Finsternis nichts, aber auch das Licht nicht etwas.»



Es el *color*, la *naturaleza real*, el *risueño* reino de los colores, y su vital movimiento un *juego de colores*. Su desarrollo ulterior es la [realización] de los colores.»<sup>326</sup>

Se colige de ahí que el atenuamiento de la luz (el color) no pudo ser producido por las acción de las tinieblas, y que si el fenómeno del cromatismo es de algún modo producido por la oscuridad, ésta debe ser *una oscuridad diferente de las tineblas*. El color precisa de un medio translucido capaz de enturbiar la luz<sup>327</sup>, pero las tinieblas no son un medio, dado que se retiran al paso de la luz. El medio del cromatismo no es la oscuridad, sino la *opacidad*. A diferencia de las tinieblas, la opacidad resiste a la luz y entabla con ella una relación de oposición:

«Las tinieblas desaparecen ante la luz, sólo el cuerpo oscuro [lo opaco] permanece en tanto que cuerpo frente a la luz.»<sup>328</sup>

Esta relación de oposición (e incluso de repulsión) es la que muchos autores atribuyen a la relación de luz y tinieblas. Este es también el caso de Hegel, para quien «luz y tinieblas entablan una relación de mutua exterioridad [ein äußerliches Verhältnis zueinander]»<sup>329</sup>. La misma forma de hablar lleva a Hegel a atribuir oscuridad a la materia<sup>330</sup>.

---

<sup>326</sup> HEGEL, G.W.F. *GW 8, Jenaer Systementwürfe 3. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, s. 83 / p. 71: «Das Licht [...] scheint nicht in sie, es erhellt sie nicht, es ist nicht in ihr gebrochen, sondern es ist der in sich selbst gebrochene Begriff, der als die Einheit beider in dieser Substanz, sein Selbst, die Unterschiede seiner Momente darstellt. / Diese Einheit ist unmittelbar das *Bestimmte*, so hat ihre Einfachheit die Negativität an ihr, so tritt sie als physische Realität auf. Sie ist die *Farbe*, die *wirkliche Natur als heitre* Reich der Farben, und ihre lebendige Bewegung ein *Farbenspiel*; ihre weitere Entwicklung die Realisierung der Farben.»

<sup>327</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 9, Enz (II), § 320 (Anm.)*: «Das Gesagte bezieht sich auf die *innere* Verdunkelung, insofern sie zur *Natur* des Körpers gehört; in Beziehung auf die Farbe hat es insofern Interesse, sie nachzuweisen, als die durch sie bewirkte Trübung nicht auf eine äußerlich für sich existierende Weise gesetzt und damit so nicht aufgezeigt werden kann. Ein —aber in *äußerlicher* Existenz— als trübend wirksames Medium ist ein weniger durchsichtiges, nur durchscheinendes Medium überhaupt; ein ganz durchsichtiges (die elementarische Luft ist ohne das Konkrete, wie ein solches schon in der Neutralität des unindividualisierten Wassers liegt), wie Wasser oder reines Glas, hat einen Anfang von Trübung, die durch Verdickung des Mediums besonders in Vermehrung der Lagen (d.i. unterbrechenden Begrenzungen) zum Dasein kommt. Das berühmteste äußerlich trübende Mittel ist das *Prisma*, dessen trübende Wirksamkeit in den zwei Umständen liegt: erstlich in seiner äußeren Begrenzung als solcher, an seinen Rändern; zweitens in seiner prismatischen Gestalt, der Ungleichheit der Durchmesser seines Profils von der ganzen Breite seiner Seite bis zur gegenüberstehenden Kant. Zu dem Unbegreiflichen an den Theorien über die Farbe gehört unter anderem, daß in ihnen die Eigenschaft des *Prisma*, trübend zu wirken und besonders ungleich trübend nach der ungleichen Dicke der Durchmesser der verschiedenen Teile, durch die das Licht fällt, übersehen wird. Die Verdunkelung aber überhaupt ist nur der *eine* Umstand, die Helligkeit der andere; zur Farbe gehört eine nähere Determination in der Beziehung derselben. Das Licht erhellt, der Tag *vertreibt* die Finsternis; die Verdüsterung als bloße Vermischung des Hellen mit vorhandenem Finsternis gibt im allgemeinen ein *Grau*. Aber die Farbe ist eine solche Verbindung beider Bestimmungen, daß sie, indem sie auseinandergehalten sind, ebenso sehr in eins gesetzt werden; sie sind getrennt, und ebenso scheint eines im anderen; eine Verbindung, die somit Individualisierung zu nennen ist; ein Verhältnis, wie bei der sogenannten Brechung aufgezeigt wurde, daß eine Bestimmung in der anderen wirksam ist und doch für sich ein Dasein hat. Es ist die Weise des Begriffs überhaupt, welcher als konkret die Momente zugleich unterschieden und in ihrer Idealität, ihrer Einheit enthält.»

<sup>328</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 9, Enz (II), § 275 (Zus.)*.

<sup>329</sup> *Id.*; cf. también: *Ibid.*, § 279: «Lo oscuro, que es primeramente lo negativo de la luz, es la oposición frente a la idealidad abstractamente idéntica de la misma luz.»

Pero la materia no es, en realidad, oscura, sino opaca, toda vez que es capaz de entablar una relación positiva (de oposición) con la luz. Esta relación oposición desempeña un papel crucial en la manifestación de la luz (oscura en sí misma): a diferencia de las tinieblas, la opacidad rechaza a luz incidente, reflejándola y haciéndola aparecer como color:

«[...] sucede que la luz nace de la oscuridad, de la misma manera se refleja la luz en la materia: la ilumina. Con la luz nacen los colores, las formas *distintas* de las cosas. La pura transparencia de la luz es retenida, en mayor o menor grado, por la densidad de la materia. La luz es principio de distinción, *pero no en sí y para sí* [subr. mío], sino en cuanto que “llueve” sobre un cuerpo extraño.»<sup>331</sup>

El modelo solar del foco y de la emisión de la luz muestra en este punto su limitación, y debe buscar asistencia en modelo lunar de la opacidad y el reflejo de la luz. Aparece así el emblema que las civilizaciones han consagrado a las doncellas vírgenes y a las diosas estériles: precisamente por ser estéril en luz, la opacidad de la superficie lunar puede limitarse a reflejar la luz del sol, atenuando su brillo cegador. La luna alumbra el mundo con una luz robada, en ella se presiente una cierta vocación prometeica: ella no despoja al sol de su fuego, sino que se limita a sustraerle una chispa de luz.

«Es entonces la tierra, *ingens sylva*, la que al ensombrece la luz permite ver. Prometeo, justamente por haber nacido de la Tierra, de la húmeda y neblinosa Tierra, es quien salva a los hombres. Lo que sustrae a los dioses no es el fuego, ni la luz, sino una chispa de fuego y de luz; y la sustrae *escondiéndola* en el hueco de una cañaleja, la planta que nace ahí donde al tierra está más próxima a su elemento originario. Prometeo salva al hombre de toda pretensión de perfección con la impureza; lava con el pecado la culpa de la voluntad de pureza. Salva de la luz que ciega, pero no menos de la oscuridad total, de la inocencia bruta de la bestia. Las artes, las *technai*, el saber en general, sin medios para construir la ciudad, ciñéndola de muros para defenderla de la naturaleza ingente y feroz. Prometeo roba el fuego *para ver* [subr. mío] [...].»<sup>332</sup>

La luna atenúa el exceso cegador de la luz con la opacidad de su superficie, lava la culpa de la pureza absoluta con la impureza. El resultado es una suerte de economía óptica de la mirada: la llama prometeica es el fuego que calienta sin quemar, la chispa que alumbra sin cegar. La tenue luz de la luna se presenta como aquello en lo que la luz del sol se hace visible por primera vez a la mirada. De ahí que Platón considerase la tenue luz de la luna como algo más accesible a la mirada del prisionero que el destello solar:

«Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada e empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno sólo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos? / —Por cierto, al menos inmediatamente. / —Necesitaría acostumbrarse, para poder

---

<sup>330</sup> *Ibid.*, § 277 (Zus.): «Die Materie, im Gegensatz gegen dieses reine Selbst, ist das ebenso rein Selbstlose, die Finsternis; ihr Verhältnis zum Licht ist das der reinen Entgegensetzung, daher das eine positiv, die andere negativ ist. Daß die Finsternis positiv sei, dazu gehört körperliche Individualisierung; der Körper ist ein Individualisiertes und als solches nur nach der Seite betrachtet, daß es Negatives der abstrakten Identität mit sich ist.»

<sup>331</sup> VITIELLO, V. *Op. cit.*, p. 86.

<sup>332</sup> VITIELLO, V. *Cristianismo sin redencion*, p. 147.

llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol.»<sup>333</sup>

Aunque el motivo de la luna represente únicamente un momento transitorio en el ascenso platónico hacia verdadera contemplación de la verdad solar, éste sirve sin embargo para ilustrar algo que prevalecerá en ese ascenso, a saber: que lo visible no es (por lo pronto) la luz, *sino sólo el reflejo de la luz*, vale decir: no la luz misma, *sino lo iluminado*. El modelo del reflejo lunar viene subsanar así las limitaciones del foco solar, de un modo parecido a como el modelo *óptico (reflexivo)* de la visión venía a subsanar en el apartado anterior las deficiencias del modelo *noético (intuitivo)* de la misma<sup>334</sup>: *optikós* procede, en efecto, del término griego *opsis*, que significa “vista”, pero no en el sentido de

---

<sup>333</sup> PLATÓN. *República*, 516 a.

<sup>334</sup> Dicha deficiencias han llegado a ocasionar el abandono del modelo de la visión a favor de lo que generalmente se conoce como “modelo acroamático” de la escucha. Este modelo conecta con la tradición del pensar dialógico desde Heráclito a hasta Heidegger, pasando por el *Teeteto* de Platón y la *Antropología* de Kant, y su adopción podría llegar a proporcionar claves valiosas para la comprensión de la filosofía de Hegel; a este respecto basta considerar la centralidad que el método dialéctico tiene en su filosofía. La razón es que dicho modelo permite superar el primado de la identidad y de la autorreferencia que domina el modelo de la visión basada en el primado de la intuición intelectual o, en nuestros términos, de la luz autotransparente que se ilumina a sí misma. Pensamos, sin embargo, que ésta no es la única manera de concebir la visión, y que las limitaciones que rodean al modelo de la visión no proceden tanto de ella, cuanto de una determinada interpretación (simplificadora) de la misma. La misma amenaza simplificadora acecha, por lo demás, al modelo de la escucha y del *lógos*, y ello precisamente (pensamos) desde el interior del propio pensamiento heideggeriano, precisamente ahí donde éste habla del *lógos* como hilo conductor (metafísico y presencialista) de la onto-teo-logia. Sobre esta amenaza simplificadora que acecha desde el pensamiento de Heidegger hablaremos en la conclusión de este estudio [D: III]. De lo que por el momento se trata es de constatar la amenaza simplificadora que bajo la forma monologismo, logocentrismo, falologocentrismo, etc. amenaza también al modelo acroamático y frente a las cuales el pensamiento postmetafísica ha emprendido la búsqueda de horizontes de sentido alternativos al *lógos*. En el caso de Heidegger, este horizonte es fundamentalmente el tiempo (Cf. HEIDEGGER, M. GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 144 / p. 144). Pensamos, sin embargo, que las dimensiones de sentido que el tiempo es capaz de desplegar no son nada que un modelo dialógico/acroamático convenientemente fundado en los principios de la hermenéutica no pudiera llegar a desplegar. De la misma manera, pensamos que el desplazamiento acroamático que con respecto al paradigma de la visión se ha tratado de operar tampoco desplegaría nada que no pudiera asumir el modelo de la visión convenientemente fundado en los principios del modelo óptico cuyos lineamientos tratamos de desarrollar. En cierto modo, de lo que con este modelo se trata es desarrollar una suerte de “hermenéutica de la mirada”, basada en el principio de la opacidad de la luz. Y es que, así como la palabra es muda sin un interlocutor, así también la luz es opaca sin una mirada que la traiga a la comparecencia; del mismo modo: así como no puede haber una palabra que se escuche a sí misma, así tampoco puede haber una luz que se ilumine a sí misma. La misma exigencia que hace que el *lógos* tenga que volverse *palabra* (palabra dicha, diálogo), hace que la luz tenga que volverse *reflexión*; en el bien entendido de que reflexión no designa aquí aquella curvatura extrema de la luz que se ilumina a sí misma, sino el reflejarse la luz en virtud del cual ésta ingresa en lo abierto de la mirada. De lo que con esta comparativa se trata no es, por tanto, de rechazar el modelo acroamático del *lógos* y de la escucha, sino tan sólo el desplazamiento que dicho modelo quiere ejercer sobre el de la visión. Lo que con ello pretendemos es interrumpir el resorte (prácticamente automatizado en el pensamiento postmetafísico) que lleva correlacionar visión e intuición, imposibilitando con ello el acceso a episodios fundamentales de la historia de la filosofía, como lo es por ejemplo la “Doctrina del Concepto” de Hegel, fuertemente vinculada a las metáforas diurnas de la visión (a diferencia del carácter nocturno y mefistofélico de la Esencia que tanto han reivindicado los intérpretes, precisamente contra este lado más luminoso del Concepto).

la visión directa de la luz misma (para cuya designación el griego dispone del término *nóein*), *sino de la luz tal y como se contempla en la distancia*, a partir del efecto que produce en lo iluminado. El enfoque óptico mantiene así la distancia, el corte entre la luz y lo iluminado, entre el foco y el reflejo de la luz, entre el sol y la luna. Ella no es la luz, sino el reflejo, la imagen, vale decir: el «cadáver de la luz»:

«Y de pronto se produce un corte. El sujeto se despega del objeto despojándolo de una parte de su color y de su peso. Algo ha estallado en el mundo y un pedazo de las cosas se derrumba transformándose en yo. Cada objeto es descalificado en provecho de un sujeto correspondiente. La luz se hace ojo, y ya no existe como tal: ya no es otra cosa que excitación en la retina. El olor se hace nariz, y el mismo mundo resulta inodoro. La música del viento en los manglares es negada: no es otra cosa que un trastorno del tímpano... El sujeto es un objeto descalificado. Mi ojo es el cadáver de la luz [...].»<sup>335</sup>

Conviene subrayar el saldo positivo que arroja esta última fórmula mortuoria en el contexto del “sacrificio órfico” de la luz aludido al final del apartado anterior: el cadáver es, al fin y al cabo, *lo que queda* de la luz, *lo que resta del* sacrificio. La luz accede a la manifestación en el cadáver del color. Conviene no eludir la connotación de negativa de estas palabras: lo que en el cromatismo accede a la manifestación no es la luz, sino su cadáver, el bello declive de la luz. Al motivo del sacrificio órfico de la luz [A: III.1c] es preciso añadir, por tanto, el del castigo prometeico: al igual que Prometeo encadenado a la roca, la luz incidente se desangra en la opaca piedra lunar. Pero a la luna no le es dado recoger las libaciones de su sustancia: la opacidad de su superficie le impide aceptar esa ofrenda de luz. La opacidad revela en este hecho su íntima relación con la oscuridad<sup>336</sup>: al igual que la oscuridad, la opacidad es esencialmente fotófoba, sólo que de manera diferente a las tinieblas; si éstas lo son porque huyen ante la llegada de luz, aquélla lo es más bien porque le planta cara y la repele. En el primer caso, la luz languidece hasta extinguirse en la oscuridad del abismo, mientras que en el segundo colisiona en la dura piedra de la opacidad, fracturando la continuidad de su trayectoria y dispersándose en las tonalidades del espectro cromático.

El castigo prometeico eleva la luz a la manifestación, pero sólo al precio de arrebatarse la continuidad de su trayectoria. Aparecen entonces los fenómenos ópticos de la “refracción” y de la “dispersión” de la luz, teorizada por Descartes y confirmada por

---

<sup>335</sup> TOURNIER, M. *Vendredi ou les limbes du Pacifique*, p. 161; cit. en: DELEUZE, G. *Lógica del sentido*, p. 358.

<sup>336</sup> Con la oscuridad de la luz, en relación con la cual hemos hablado hasta ahora de del ojo solar que todo lo ve, pero que permanece ciego a su propia luz [A: III.1]. Algo parecido cabe decir de la mirada lunar: aunque ella es capaz de elevar la luz a la manifestación, también ella permanece ciega a esa manifestación. De ella cabe decir lo mismo que en su momento dijimos de la pitia: que se limita a trasladar mensajes que no entiende, a reflejar una luz que no llega a ver: «En vano llega tu imagen a mi encuentro / Y no me entra donde estoy quien sólo la muestro / Tú volviéndote hacia mí sólo encuentras / En la pared de mi mirada tu sombra sonada / Soy ese desdichado comparable a los espejos / Que puede reflejar pero no puede ver / Como ellos mi ojo está vacío y como ellos habitado / Por esa ausencia tuya que lo deja cegado.» (ARAGON, L. *Le fou d’Elsa*, en: LACAN, J. *Op. cit.*, p. 25)

Newton mediante el célebre experimento del prisma<sup>337</sup>. Dotados de diferente longitud de onda, las diferentes tonalidades del espectro cromático adoptan un diferente ángulo de refracción al atravesar el medio del prisma. El experimento de Newton invita a pensar que se trata de un fenómeno exclusivo de los medios transparentes, pero lo cierto es que tiene lugar también en los medios opacos, si bien lo que en este caso resulta observable no es la totalidad del espectro cromático, sino únicamente aquellas longitudes de ondas que son repelidas por la opacidad. He aquí lo que ópticamente se conoce como “reflexión” de la luz, que debe ser entendido (tanto en óptica, como en filosofía) como el resultado de la relación de luz y opacidad. Sobre el sentido que esta opacidad podría tener para la luz inteligible de la filosofía hablaremos a continuación. Por el momento se trataba únicamente de precisar el significado del prefijo “re-” del que hablamos al comienzo de este capítulo [A: III.1], indicando cómo éste hace referencia al re-troceso de la luz repelida por la opacidad. La fractura de la luz ocasionada por la opacidad está tras el hecho de que este re-troceso (esta re-flexión) no pueda llegar a tener el sentido del re-torno a sí generalmente atribuido al concepto filosófico (y hegeliano) de reflexión. Como tuvimos ocasión de indicar al comienzo de este capítulo (aunque sin hacer referencia todavía al fenómeno de la opacidad), todo re-flejo es un re-troceso, un re-bote, un salir despedido a la llanura del espacio infinito, donde la luz no hallará nunca el cauce de aquella curvatura imposible que la conduciría al interior de sí misma. Incapaz de cerrar el círculo de la subjetividad, la reflexión óptica muestra una vez más su insuficiencia para hacer valer el significado que en un primer momento creímos encontrar en la morfología de la palabra “re-flexión”. Pareciera, en efecto, como si sólo una luz capaz de doblarse, de curvarse sobre sí misma pudiera colmar esta insuficiencia, como si sólo una luz más sutil, más flexible que aquella que persevera en su trayectoria rectilínea pudiera estar a la altura de esta exigencia semántica. La vigencia de una luz como ésta en el ámbito de la luz inteligible es, sin embargo, lo que hemos tratado de excluir en el apartado anterior [A: III.2]: tanto la luz sensible, como la luz inteligible acceden a la visibilidad a través de fenómeno del cromatismo, mediante la intervención de una opacidad extranjera; J. Lacan se ha referido a esta opacidad como “pantalla”<sup>338</sup>. La presencia de este cromatismo y de esta opacidad en

---

<sup>337</sup> A este respecto, no podemos dejar de llamar la atención sobre el parentesco existente entre el elemento latino “flex-” y la palabra griega “ptôsis”. El primero se refiere a la flexión de la luz en los diferentes elementos del espectro cromático y se relaciona con lo que en el fenómeno de la dispersión óptica, mientras que el segundo se refiere a la diferente flexión de los verbos y sustantivos en los diferentes modos de significar, y se relaciona con lo que Aristóteles llama la pluralidad categorial. Al igual que la flexión de la luz, la *ptôsis* del ser se refiere a las distintas flexiones del ser, que se dispersan en el cromatismo categorial. Así como la diferencia entre las tonalidades del espectro cromático nunca lo es hasta el punto de perder el primer analogado de color (los colores son todos ellos determinadas intensidades de brillo (también el negro), así tampoco la diferencia categorial lo es hasta el punto de dispersarse en la pura equivocidad, sino que todos los sentido del ser se dicen de un único sentido primero (la *ousía*). Cf. sobre este tema: AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*, p. 178, nota 301.

<sup>338</sup> LACAN, J. *Los cuatro conceptos fundamentales del psicoanálisis*, p. 104: «El correlato del cuadro, que de ser situado en el mismo lugar que él, o sea afuera, es el punto de mirada. Lo que media entre ambos, lo que está entre los dos, es por su parte de otra índole que el espacio geometral, es algo que desempeña un papel exactamente inverso, que opera no por ser atravesable, sino al contrario por ser opaco —la pantalla. / En lo que se presenta como espacio de la luz la mirada siempre es algún juego de luz y opacidad. Siempre esa

el ámbito de la luz inteligible es lo que trataremos de justificar a continuación al hilo del concepto lógico de “esencia”.

### a) Artemisa, o la flechadora de la mirada

Retomemos el punto de partida de este apartado: la luz aparece por primera vez a la mirada como color, pero lo que así aparece no es la luz misma, sino su pálido reflejo lunar. El ojo solar descubre en ese reflejo *por primera vez* el resplandor de su propia luz: él es, ciertamente, al el principio y la fuente de esa luz reflejada, pero por lo que al ver respecta, se hace preciso establecer la *anterioridad del reflejo sobre la luz, del mostrar sobre al ver*, o como escribe Lacan (siguiendo a M. Ponty), de «la preexistencia de un dado a ver respecto de lo visto»<sup>339</sup>. La tenue luz de la luna es lo que primeramente se da a ver y, de este modo, provoca e interpela directamente al ojo; es, en efecto, sólo en la medida en que la mancha se muestra y exhibe que el ojo puede verla. Pero si esto es así, antes de que el ojo vea la mancha, *éste ha sido ya en alguna medida mirado por ella*. Esta es la razón de que Lacan identifique la exhibición (el fenómeno) de la mancha con la mirada:

«Lo que es luz me mira y, gracias a esta luz, en el fondo de mi ojo algo se pinta —que no es simplemente la relación construida, el objeto sobre el cual el filósofo se demora— sino impresión, chorro que mana de una superficie que no está para mí, de antemano, situada en su distancia. Esto hace intervenir lo que está elidido en la relación geometral [en la consideración de la luz como recta] —la profundidad de campo [lo que venimos denominando el foco], con todo lo que presenta de ambiguo, de variable, de no dominado por mí en absoluto. Ella es más bien la que se apodera de mí, la que me solicita a cada instante, y hace del paisaje algo diferente de una perspectiva, algo diferente de lo que llamé el cuadro.»<sup>340</sup>

La mirada es aquello en virtud de lo cual el ojo (el foco) llega a ver, y ello incluso ahí donde para el ojo se trata de ver su propia luz. Se hace preciso establecer, por tanto, no sólo la distancia o la fractura (como decíamos en las primeras líneas de este apartado), sino también la *anterioridad de la mirada* respecto del ojo, que es primeramente y ante todo la *anterioridad del reflejo* respecto del foco original de la luz. El reflejo de la mirada ha mirado al ojo antes de que éste pueda llegar a enfocarse a sí mismo. Más aún: es precisamente porque el ojo ha sido previamente provocado por la mirada que éste puede llegar a ver. El ojo no quedaría fascinado por la belleza de la mariposa, si no hubiera sido mirado antes por los ocelos de sus alas. La mirada es en este sentido el “eterno femenino” que ejerce poder seductor sobre la pulsión escópica del ojo que dirige hacia ella su foco. Lo mismo puede decirse de la luna, cuyos cráteres han cautivado el ojo de la humanidad desde el origen de los tiempos. La imagen de la luna nos sitúa ante inversión de la pulsión escópica y del voyeurismo del ojo solar, cuyo poder reside en la capacidad de mirar sin ser visto, y

---

reverberación que hace un rato era el punto central de mi cuento, siempre es lo que, en cada punto, me cautiva porque es pantalla, porque hace aparecer la luz como iridiscencia que la rebosa.»

<sup>339</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>340</sup> *Ibid.*, p. 104.

que en el límite conduce finalmente a aquella pulsión narcisista que se contempla a sí misma en ese acto de ver. El modelo de la autoiluminación que Heidegger atribuye a la reflexión hegeliana responde así al modelo del voyeurismo del ojo (solar) que escamotea la función de la mirada (lunar):

«Aquello que permite a la conciencia volverse hacia sí misma —aprehenderse como *La joven Parca* de Valéry, como *viéndose ver*— representa un escamoteo. Allí se evita la función de la mirada.»<sup>341</sup>

Esta función de la mirada es, sin embargo, lo que el enfoque óptico de la reflexión que venimos desarrollando en este capítulo no puede escamotear. En el intento de darse a vuelta sobre sí misma para verse, la luz se descubre mirándose con una mirada *que ya no es la suya*: incapaz de verse a sí mismo, el ojo solar está abocado a ver su luz en el reflejo y la mirada lunar. Ello nos obliga a matizar la hegemonía solar del ver de la que hablamos al comienzo de este capítulo [A: III.1b]: el sol es el ojo que todo lo ve, pero no el primero en ver; el ojo solar no ve sin ser haber sido sorprendido antes por la mirada. El ojo cree haber iluminado a la mirada con la irradiación de su luz, pero lo cierto es que ello no hubiera sido posible si la mirada no hubiera seducido antes al ojo, atrayendo hacia ella su foco. En realidad, es la mirada cazadora la que acecha al ojo y lo cautiva; como el ocelo en las alas de la mariposa, ella es la trampa, el señuelo. Sólo vemos lo que esa mirada nos muestra, y esto significa que somos nosotros los que hemos sido sorprendidos, mirados previamente por ella, que

«somos seres mirados en el espectáculo del mundo. Lo que nos hace conciencia nos instituye al mismo tiempo como *speculum mundi*.»<sup>342</sup>

La mirada representa así la inversión del voyeurismo del ojo solar. Su pulsión no consiste ya en ver, sino el dejarse ver, en mostrar. Ella es, por tanto, puro fenómeno, y su erótica es esencialmente exhibicionista. Lo que por lo pronto nos interesa de la mirada exhibicionista es que constituye la contrafigura de toda autoiluminación: siendo lo que se muestra a sí mismo, la mirada es incapaz de verse a sí misma. Ella consiste en un dejarse ver *por otro*. En ello se asemeja al ojo, que permanece (pro lo pronto) ciego a su propia luz. Como decíamos al comienzo de este capítulo a propósito de Apolo, el avezado flechador no se dispara nunca a sí mismo, proyecta su dardo contra el objetivo. Pero lo que el flechador ignora es que su ojo ha sido alcanzado y herido ya por (la mirada de) su objetivo antes del disparo. En vano eludirá el verdugo los ojos de su víctima: la negra capucha puede detener el ojo del condenado, más no la mirada que provoca y atrae su dardo; el dardo de esa mirada le ha alcanzado ya antes del disparo. Nada más natural, pues, que se pretenda conjurar su venganza cerrando los ojos de la víctima abatida. Artemisa dispara siempre antes que Apolo, ella es la flechadora de la mirada, la que sorprende al ojo:

---

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>342</sup> *Ibid.*, pp. 82-83.

«La mirada, tal y como la concibe Sartre, es la mirada que me sorprende, y me sorprende porque cambia todas las perspectivas, las líneas de fuerza de mi mundo y lo ordena, desde el punto de nada donde estoy, en una especie de retícula radiada de los organismos. [...]. / La mirada se ve— precisamente la mirada de la que habla Sartre, la mirada que me sorprende y me aboca a la vergüenza, ya que éste es el sentimiento que él más recalca. La mirada que encuentro es algo que pueden hallar en el propio texto de Sartre— es, no una mirada vista, sino una mirada imaginada por mí en el campo del Otro. / Si leen su texto verán que no habla en absoluto de la entrada en escena de la mirada como algo que atañe al órgano de la vista, se remite al ruido de las hojas que oigo repentinamente cuando estoy de cacería, o a unos pasos en el corredor que sorprenden al sujeto, ¿cuándo? —en el momento preciso en que él mismo estaba mirando por el agujero de una cerradura. Una mirada lo sorprende haciendo de mirón, lo desconcierta, lo hace zozobrar, y lo reduce a un sentimiento de vergüenza. La mirada, en este caso, es efectivamente presencia del otro en tanto tal.»<sup>343</sup>

Ese Otro que me apunta con la mirada antes de que el ojo pueda llegar a enfocararlo no es el rayo solar, sino el reflejo lunar; no es el arco de Apolo, sino el de Artemisa: ellas es, ciertamente, la divinidad consagrada a la luna, pero también a la caza. Como muy pertinentemente intercala Lacan en un breve párrafo a propósito de la anterioridad de la mirada: «De allí emana un olor salvaje y se divisa en el horizonte la caza de Artemisa»<sup>344</sup>. La mirada de Artemisa es la mirada cazadora que acecha y sorprende al ojo desprevenido. Citando a Homero, P. Vernant escribe que, «puesto que su ataque es repentino, inesperado y mata de inmediato, se caracteriza al dardo de Artemisa de “flecha suave”, y a la muerte que ella provoca de “una muerte dulce”»<sup>345</sup>. Pero lo cierto es que la suavidad de esta flecha podría no tener sólo que ver con lo repentino del ataque, sino también con la naturaleza óptica del dardo. El repentino disparo de Artemisa atrae el foco de la mirada, que queda de este modo cautivada por ella; “cautivada” en el doble sentido de seducida y capturada. De ahí, en definitiva, que la muerte que ella provoca sea “dulce”. Cautivado por los encantos de la mirada, el ojo solar acude siempre a su llamada; su pulsión escópica la persigue entre la maleza hasta caer en su trampa. Pero la luna no corresponde nunca al deseo del ojo que la ve y la enfoca. Así es al menos en aquellos casos en los que el culto a la luna está presidido por el ministerio de la diosa Artemisa: ella es la diosa virgen de la castidad, que nunca corresponde al ojo que la enfoca. La mirada atrae y seduce, pero la seducción que ella ejerce sobre el ojo es puramente exhibicionista: la diosa no quiere ver, sino ser vista, para lo cual llega a fingir no haber visto al ojo que la enfoca. Interesa destacar de esta erótica exhibicionista su carácter marcadamente *femenino* (en el sentido arquetípico, psicoanalítico de la expresión). La mirada de Artemisa consiste en el puro dejarse ver que atrae deliberadamente el foco de ojo, pero permaneciendo indiferente en todo momento al hecho de que ese ojo la enfoca:

«Desde un principio, en la dialéctica del ojo y de la mirada, vemos que no hay coincidencia alguna, sino un verdadero efecto de señuelo. Cuando en el amor pido una mirada, es algo intrínsecamente

---

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>344</sup> LACAN, J. *Op. cit.*, p. 89.

<sup>345</sup> HOMERO. *Odisea*, 5, 123; 11, 172-173; 18, 202; 20, 60 y 80.



insatisfactorio y que siempre falla porque —*Nunca me miras desde donde yo te veo. / A la inversa, lo que miro nunca es lo que quiero ver.*»<sup>346</sup>

La mirada de Artemisa seduce al ojo, pero nunca lo hace de frente, sino siempre de soslayo, o de espaldas, por obra de aquella mirada coqueta que emerge fugazmente por encima del hombro, para ocultarse un instante después entre la maleza de sus cabellos:

«No observes a Artemis cara a cara: te desvanecerías ante su mirada. Pues, si todo su cuerpo es aparente, soy yo quien disimula su esencia; pero no puedo velar su mirada: para vosotros, la muerte. En cambio, contéplala de soslayo, si puedes; o de perfil; pero preferentemente de espaldas: no es que no pueda verte —lejos de mí semejante necedad—, sino que, aun cuando te mire por encima del hombro, de espaldas te tolerará: y quién sabe si, ahí mismo, se verá: y quién sabe si, ahí mismo, se verá obligada a soportarte, pues es a través de mí como consiente aparecer, a través de mí, el cuero prestado, al que se debe adaptar, y en esta unión asumir, a pesar de su impasibilidad presuntuosa, los movimientos que me agitan y que son, por tanto, su propios movimientos.»<sup>347</sup>

El castigo de Acteón constituye una clara advertencia a aquellos que osan sorprender a Artemisa con su mirada. Algunas versiones del mito cuentan que Acteón sorprendió a Artemisa desnuda, otros que desató la ira de la diosa al jactarse de ser mejor cazador que ella. La consigna es en ambos casos la misma: entre cazadores, adelantarse a la mirada del otro es siempre un desafío: al adelantarse, una mirada obliga a otra a «deponer su mirada, como se deponen las armas»<sup>348</sup>. Pero entre cazadores, deponer las armas de la mirada significa siempre el empuñar los dardos del ojo. La mirada de Artemisa se transforma en ojo al ser sorprendida por la mirada de Acteón; ella deja de ser la tenue y dulce mirada lunar, para transformarse en el fulminante rayo del ojo solar. El ojo de Apolo acude a proteger la castidad de su hermana cuando se ve amenazada por las miradas. Pero en el mito de Acteón es la propia mirada de la diosa la que se transforma; al fin y al cabo, ella es la flechadora melliza de Apolo. El castigo de Acteón representa la necesaria consecuencia óptica de la *hybris* del ojo solar que cree poder ver si ser visto, esto es: que cree poder ver por sí mismo, sin el reflejo y a mirada lunar. Ese ojo ignora su ceguera y su dependencia del reflejo lunar, ignora que sólo puede ver a condición de haber sido alcanzado por el dardo de la mirada. Especialmente ejemplarizante a este respecto resulta el castigo de Tiresias, que pierde la vista tras haber contemplado a Palas desnuda, y cuyo paralelismo con el mito de Acteón apenas resulta necesario explicitar. De lo que en ambos casos se trata es de enfatizar *la anterioridad de la mirada sobre el ojo*, en el caso de Tiresias mediante la pérdida de la vista, y en el caso de Acteón mediante la condena a no ser otra cosa más que un puro objeto de la mirada depredadora. Al transformarse en venado, Acteón deja de ser el cazador, para convertirse en la presa; deja de ser el ojo que acecha, para convertirse la mancha (el blanco) que atrae la mirada de sus perros. La

---

<sup>346</sup> LACAN, J. *Op. cit.*, p. 109.

<sup>347</sup> KLOSSOWSKI, P. *Op. cit.*, p. 35.

<sup>348</sup> LACAN, J. *Op. cit.*, p. 108.

soberbia del ojo es condenada a huir bajo la forma de venado, el eterno fugitivo de la mirada, en recuerdo de que el ojo nunca puede ser mejor cazador que la mirada:

«Consiente en ser vista [mirada], si es para sacrificar, para seguir matando; pero al matar se entrega [se deja mirar]. Si es mancillada con la mirada, matará; pero exaltará a quien, moribundo, la haya visto [mirado].»<sup>349</sup>

## **b) Selene, o el espejo de la esencia**

Sobre el sentido óptico de esta muerte y ensalzamiento hablaremos al final del presente apartado. Entretanto consideraremos si la dialéctica del ojo y la mirada que acabamos de exponer resulta aplicable también al tipo de luz que nos interesa en relación con la *WdL*. De entrada, pareciera como si la luz más sutil de intelecto no necesitase del reflejo de la mirada para contemplarse a sí misma. Como la Parca de Válery, la luz del intelecto

«Es un foco enfocado a sí mismo, iluminante a la vez que iluminado, el inteligible verdadero, pensante a la vez que pensado, que viendo por sí mismo y no necesitando de otro para ver, es suficiente para ver —y es que él mismo es lo que ve.»<sup>350</sup>

El pasaje de Plotino describe un intelecto que parece estar en condiciones de satisfacer las semánticas implícitas en la palabra “reflexión”. En ella coincide por primera vez lo visible y lo vidente, la potencia y la actividad de la luz, y ello hasta el punto de que el intelecto permanece exento del trato con toda mirada extranjera. No podría ser de otra manera, pues cualquier punto de vista externo resulta superfluo ahí donde lo vidente es lo visible y lo visible es visto con su propia luz:

«Aún en la visión de acá, porque la vista es luz, o mejor, porque está aunada con la luz, ve la luz: ve, efectivamente, colores. Pero la vista de allá no ve mediante otro, sino por sí misma, porque tampoco ve lo exterior. Ve pues, una luz con otra luz, sin intermediario. Por tanto, una luz ve otra luz. Luego se ve a sí misma.»<sup>351</sup>

A pesar de todo, ni siquiera la luz del intelecto puede doblarse sobre sí misma hasta iluminarse con su propia luz, cerrando así la aguda curvatura de la reflexión absoluta. Dotado de luz propia, el intelecto está ciertamente exento de la alteridad que la opacidad del objeto introduce en el acto de ver, pero en modo alguno de *la alteridad inherente al acto mismo de ver*. El intelecto es luz, pero la luz no es sin más lo visible, sino sólo en elemento en el que lo visible es llevado a la manifestación. Bien es cierto que, en el caso del intelecto, lo visible no es nada distinto de la visión, pero incluso el intelecto tiene que separarse de sí mismo y ponerse frente a sí (vale decir: objetivarse) para iluminarse. La visión es siempre visión de otro, incluso ahí donde ésta se mira a sí misma:

---

<sup>349</sup> KLOSSOWSKI, P. *Op. cit.*, p. 28.

<sup>350</sup> PLOTINO. *Enéada* V, 3, 8, 15-20.

<sup>351</sup> *Id.*

«Debe haber visión si existe algún otro; si no existe algún otro sería en balde. Por consiguiente, para que haya visión, debe existir más de uno, y la visión debe coincidir con el objeto visto, y el objeto de la visión del vidente debe ser múltiple en todos los casos. Porque el que es absolutamente uno no tiene en que ejercitar su actividad: estando solo y a solas, se estará absolutamente quieto. En cuanto actúa, comporta diversidad. Si no hubiera diversidad, ¿qué haría? ¿A dónde avanzaría? Y por eso quien actúa o debe actuar en toro o debe ser múltiple, caso de que haya de actuar en sí mismo. Mas si no avanza un paso hasta otro, se estará quieto, pero si se está quieto en absoluta quietud no pensará. Por tanto, el pensante, cuando piensa debe estar en dos, y o uno de los dos está fuera o ambos en el mismo. Asimismo, el pensamiento debe existir siempre y necesariamente en la alteridad y en la identidad. Finalmente, las cosas pensadas deben ser en relación con la inteligencia, a la vez idénticas y diversas. De nuevo, cada uno de los objetos pensados lleva consigo, a la vez, la referida identidad y alteridad. Si no, ¿en qué pensaría un pensante que no tiene diversidad? Además, si cada uno de los objetos pensados es una razón, es por lo mismo múltiple. La conclusión es que se aprehende a sí mismo por ser un ojo multiforme y multicolores sus objetos, porque si fija su mirada en algo uno e indiviso se vacía de razón. Porque la inteligencia aún para expresar lo que es absolutamente indiviso debe primero expresar lo que no es, de manera que, aun así, debe ser múltiple para ser una.»<sup>352</sup>

En principio cabría pensar que este tipo de mediación únicamente afecta a la luz reflejada por la opacidad (sensible). Lo que en ella viene a la comparecencia no es nunca la propia luz, sino el cromatismo adherido a esa opacidad. La mediación de la opacidad es, sin embargo, lo que debería estar ausente de la luz del intelecto que dirige su foco hacia sí mismo. Pero lo cierto es que ni siquiera el intelecto está exento del trato con esta mediación: puede que ésta no intervenga ya en el modo de la opacidad material que repele la luz, pero sí en el modo de la *objetividad*. Y es que el intelecto sólo puede contemplarse a sí mismo a través de su propia imagen objetivada. También la luz del intelecto encuentra en ella un cierto obstáculo, una cierta opacidad de naturaleza inteligible que se interpone en su intento de autoiluminación, de un modo parecido a como la opacidad material se interponía en la trayectoria de la luz sensible<sup>353</sup>. La diferencia con respecto a esa opacidad material reside en la *inocuidad* de la objetividad inteligible, capaz de *reflejar la luz tal y como la recibe*. La objetividad inteligible es celosa de sus formas, no destiñe su cromatismo en la luz, ni atenúa su brillo original. Como el más perfecto de los espejos, se limita a devolver la luz sin imprimir en ella su imagen. A diferencia de los cuerpos dotados de un cierto índice de opacidad y que absorben, por tanto, parte de la luz incidente, el espejo es capaz de repeler *toda* la luz. Precisamente por ello, el efecto que causa en ella es absolutamente inocuo: al reflejar la luz tal y como la recibe, el espejo proyecta una *réplica exacta* de la luz original; de una forma parecida, luna llena proporciona una réplica del sol al reproducir la forma del disco solar.

Carente de umbrales, el ojo solar busca en la mirada lunar un espejo en el que contemplar su propia luz. Pero la luna sólo le devuelve su luz atenuada, mermada. Lo que

---

<sup>352</sup> *Ibid.*, V, 3, 10, 10-30.

<sup>353</sup> *Ibid.*, VI, 7, 10: «Platón, acertadamente, supone alteridad donde hay Inteligencia y Esencia. Porque la inteligencia, para poder pensar, debe asumir siempre alteridad e identidad». Ello es así, incluso ahí donde la inteligencia se piensa a sí misma, pues «en general, pensándose a sí misma, deja de ser simple.»

de este modo se hace accesible al ojo solar no es su dorado resplandor, sino sólo el plateado reflejo de la luna. La opacidad de su superficie ha desteñado en ella la imagen de sus cráteres y sus mares. Estas cicatrices mellan el espejo lunar, que sólo es capaz de devolver un pálido reflejo del destello solar. La luz prosigue su camino en busca una superficie pulida<sup>354</sup>, silenciosa, capaz de ocultar su secreto a la luz. Una superficie como ésta es lo que la luz parece encontrar en las tranquilas aguas del lago en las que Acteón ve bañarse a Artemisa. Sumidas en la oscuridad de la noche, esas aguas reflejan la luz de la luna *tal y como la reciben*, dibujando sobre su superficie la imagen de la diosa. Pareciera como si la diosa misma hubiera descendido sobre ellas para tomar un baño. Pero a diferencia de lo que cree Acteón, Artemisa no desciende sobre las aguas para bañarse, *sino para mirarse*. No es la frescura de sus aguas lo que atrae a la diosa, sino la claridad de su espejo. La desnudez de la diosa parece vulnerable en el momento del baño y el cazador cree poder sorprenderla en ese momento. Pero lo que en esas aguas se presenta ante Acteón no es a la diosa, sino sólo su imagen reflejada. Artemisa finge haber sido sorprendida por el cazador, pero también ese gesto es un señuelo. Ella contempla desde lo alto la escena, apuntando al cazador con la flecha de su mirada.

Ahora bien: si el lago es un espejo, y si la diosa desciende a él para mirarse, ¿qué sentido tiene entonces la escena del baño? ¿Pertenece acaso sólo a la imaginación del mito? Klossowski propone una interesante interpretación óptica de este motivo: la escena del baño tiene lugar *en la imaginación de Acteón*. Ese agua imaginaria es tomada por la diosa como el más perfecto de los espejos, pues le permite contemplar su imagen sin las alteraciones producidas por la sinuosa superficie del agua. La imaginación de Acteón representa así lo más parecido al “espejo inteligible” que buscamos: exento de las imperfecciones de los espejos materiales, la imaginación de Acteón refleja fielmente lo que la mirada de la diosa quiere mostrarle. Las ondas del lago que hasta entonces deformaban ligeramente su semblante se detienen, «se convierten en la imaginación de Acteón y en el espejo de Diana»<sup>355</sup>:

«Ciertamente, cuando Diana invisible observa cómo Acteón se la imagina, piensa en su propio cuerpo; pero ese cuerpo en el que va a manifestarse a sí misma lo toma de la imaginación de Acteón: cierva, osa, o, en la medida en que le interesaba manifestar su propio principio, una forma que hubiera aterrado a Acteón y lo hubiera mantenido a distancia. Pero muy al contrario: adorable como la diosa, quiere serlo también como mujer, en un cuerpo que, en cuanto se ve, trastorna a cualquier mortal.»<sup>356</sup>

Klossowski interpreta que es el deseo de alteridad lo que lleva a la diosa a mirar en el espejo de la imaginación; lo que en el caso de su naturaleza impasible significa precisamente el deseo de entregar su virginidad a las pasiones de un mortal que la imagina con cuerpo de mujer. Sobre el momento de alteridad inherente a los espejos hablaremos

---

<sup>354</sup> El espejo se define como una superficie plana y lisa que refleja la luz de manera regular (Cf. NEWTON, I. *Óptica...*, p. 253; cf. también: HEGEL, G.W.F. *WW 9, Enz (II)*, §§ 277-278).

<sup>355</sup> KLOSSOWSKI, P. *Op. cit.*, p. 31.

<sup>356</sup> *Ibid.*, p. 28.

en el apartado siguiente. Lo que por el momento interesa destacar es el momento de identidad y de reconocimiento que preside al acto de mirarse en el espejo; aunque sea el espejo deformante del Otro y de la imaginación<sup>357</sup>.

«Quien mira en el espejo del agua, es evidente que ve primero su propia imagen. Quien va a uno mismo, corre el riesgo de encontrarse consigo mismo. El espejo no halaga, sino que muestra con toda fidelidad lo que se está mirando en él, a saber, ese rostro que nunca mostramos al mundo por esconderlo con la “persona”, tras la máscara del actor. Pero el espejo está detrás de la máscara y muestra el rostro verdadero.»<sup>358</sup>

Este momento de identidad es lo que el castigo de Acteón parece confirmar: al ser asperjado con el agua del espejo, Acteón no es transformado en bestia, sino en imagen, en reflejo; no es un simple venado lo que resulta de la transmutación de sus miembros, sino la cierva de Artemisa, fiel reflejo (simbólico) de la diosa. Ante la diosa aparece entonces desafiante el dardo de su propia mirada y el espejo se convierte por un instante en el escenario de un fuego cruzado. El desenlace parece predecible: la mirada original debería imponerse a la copia, y la mirada imaginaria (espectral) debería desvanecerse ante la real. Pero las reglas cambian en el duelo de las miradas, en el que el primado solar de la sustancia cede al primado lunar de la esencia. Desde este punto de vista de la mirada, la esencia no se limita a ser la pálida copia (la sombra) del original sustancial, *sino la verdad del ser (todavía inconsciente), el concepto del sujeto (meramente subyacente)*. Artemisa juega siempre con ventaja en el duelo de las miradas: *ella muestra el ser del sujeto, su esencia*. Al mirarse en el espejo imaginario de Acteón, la diosa cae en su propia trampa: ella es provocada por su propio reflejo, sucumbe a los encantos de su propia mirada, se transforma en ojo. Acteón huye cual mirada fugitiva: él es ahora la cierva, ella cazador. Pero ya es demasiado tarde: la diosa de la mirada ha abierto su ojo solar y el cuarto creciente de su mirada se ha transformado en el plenilunio de su fascinación. La sombra de Artemisa desaparece como la cierva entre la maleza, mientras el disco de Selene se alza para entregarse a su Endimión.

Conviene señalar la diferencia entre estas dos fases de la diosa lunar. A diferencia de Artemisa, Selene no es sólo la mirada que seduce, sino la mirada que corresponde al ojo enamorado. Como el más perfecto de los espejos, Selene devuelve el rayo de su Endimión, tal y como éste lo proyecta, sin alterarlo ni ensombrecerlo. El amor de Endimión encuentra en Selene la más perfecta correspondencia, de manera parecida a como la luz de Helios

---

<sup>357</sup> *Ibid.*, pp. 28-29: «La divinidad de las doce personas [olímpicas] se exhibe siempre ante sí misma: su “vida” consiste en entretenerse con sus diversas teofanías en su libertad sin límite y su inagotable riqueza. No es sorprendente que los dioses hayan instituido ellos mismos las artes escénicas entre los hombres. Las distintas modificaciones del pensamiento divino, que no son más que mero juego en sí, sin utilidad alguna, salvo el gasto de las energías en formas continuamente renovadas, sin otro fin que mantenerse más allá de toda sumisión de la divinidad a la divinidad, transportan al mortal fuera de su esfera de servidumbre; pues al encontrarse con el hombre esas modificaciones, esas artes, suponen para él un acontecimiento a partir del cual su vida, hasta entonces sometida a una necesidad sin rostro, se eleva hasta la leyenda de semejantes artes: así, los dioses han enseñado a los hombres a contemplarse a sí mismos en el espectáculo, del mismo modo que los dioses se contemplan en la imaginación de los hombres.»

<sup>358</sup> JUNG, C.G. *Los arquetipos y el inconsciente colectivo*, p. 20.

encuentra en ella el más inocuo de los espejos. Pero ni siquiera este espejo puede devolverle la pura luz sin fracturar la continuidad de su trayectoria. La opacidad de su superficie se interpone en la trayectoria de la luz, impidiendo la curvatura de la autoiluminación. Se trata, con todo, de una opacidad diferente de aquella que produce la perturbación cromática de la luz: si aquélla era una “opacidad relativa”, que se limitaba a reflejar sólo parte de la luz incidente, ésta es más bien una “opacidad absoluta”, que refleja la luz tal y como la recibe. Una opacidad como ésta es la que tiene lugar en el espejo, y que en el ámbito de la luz inteligible venimos caracterizando como “esencia”. La imagería del espejo (de “espejo de la esencia”) debe permitirnos interpretar el predicado de la esencia como una suerte de “opacidad inteligible” capaz de devolver la luz del sujeto tal y como la recibe, pero no sin convertirla en algo diferente de la emisión original. Se trata, en realidad, de lo que ya habíamos anunciado en el capítulo anterior al hilo de la doctrina del juicio: así como el reflejo de la luna llena devuelve la luz del sol, pero sin ser el sol mismo, así también la esencia expresa *el ser del sujeto*), pero *sin ser el sujeto mismo*<sup>359</sup>, vale decir:

«El enunciado de la esencia de cada cosa es aquel enunciado que expresa la cosa misma *sin que la cosa misma esté incluida en él* [subr. mío].»<sup>360</sup>

Reproducimos aquí la cita de Aristóteles que ha guiado el desarrollo del capítulo anterior y con la que pretendíamos evidenciar desde un primer momento el desajuste vigente entre el sujeto y el predicado de la predicación esencial. Se trataba entonces de rebatir la acusación de esencialismo que pesaba sobre Hegel, mostrando como dicho desajuste imposibilita por principio cualquier tipo de reducción univocista. Pero el mismo desajuste imposibilita también la curvatura de la autoiluminación y de la reflexión absoluta. El predicado de la esencia se interpone como un obstáculo en esa autorreferencia, lo cual parece contradecir la naturaleza inocua que en principio le habíamos asignado, y que nos había llevado a compararla con el espejo: el espejo de la esencia refleja la luz del intelecto tal y como éste la proyecta, siendo en este sentido ciertamente inocua. Pero *inocua* no significa *superflua*: al reflejar la luz recibida, el espejo de la esencia fractura la naturaleza rectilínea de la luz, introduciendo así una diferencia entre la proyección y el reflejo, el sujeto y el predicado, el ser y la esencia. De manera que, por muy inocua que sea la acción de espejo, y por muy perfecta que sea la imagen reflejada en él, ésta no deja de ser un *doble*, una *copia*, un *otro*. El original reconoce en esta copia su imagen, pero sólo al precio de renunciar a lo que en relación con el carácter de autorreferencia resultaba más indisponible, a saber: su *identidad*.

«Entre Diana y Acteón se desliza el demonino [...], y Acteón, que sorprende de este modo a Diana reflejada en la reflexión, vulnera ya la más íntima simplicidad de la diosa; o, más bien, esta simplicidad se le escapa y es sustituida por la complejidad del demonio.»<sup>361</sup>

---

<sup>359</sup> Cf. *infr.* nota 1447.

<sup>360</sup> Cf. *supr.* nota 242.

<sup>361</sup> KLOSSOWSKI, P. *Op. cit.*, p. 28.

### c) Hécate, o el monstruo del espejo

A diferencia de la aguas (daemónicas) de Artemisa, el espejo de Selene actúa como una mediación inocua que no altera la forma del original. Pero que la forma *particular* no se vea alterada por la acción del espejo, no significa que no lo sea su *singularidad*: precisamente porque la inocuidad de la esencia produce una réplica exacta del original, la alteración es tanto más desgarradora. La imagen de la esencia introduce una «brecha infame»<sup>362</sup>, un *desdoblamiento* o *repetición* con respecto al original. A lo sumo, esta repetición puede garantizar la *igualdad*<sup>363</sup> entre el original y la copia, mas nunca la *identidad*. Ésta ha quedado fracturada para siempre en el doble de la esencia. La necesidad de eludir el filo mortal de su espejo es lo que llevó a Platón a situar el Bien más allá del ser y de la esencia, y lo que llevó a Plotino a calificarlo como:

«Algo maravilloso más allá de la Esencia y de la intelección, que no lleva en sí mismo ni esencia ni intelección.»<sup>364</sup>

He aquí el recurso platónico que permite preservar la simplicidad de la Idea y resguardar al Uno de la monstruosa escisión de la inteligencia, que Plotino concebía como segunda hipóstasis, como diáda. Por cuanto que genera la apariencia (ciertamente imaginaria y espectral) de reconocimiento e identificación, el lago de Artemisa se identifica con el espejo de Selene. Pero espejo se acaba revelando, a la postre, como espejismo: tarde o temprano, la plenitud de su disco mengua hasta desaparecer, y en lugar del reflejo del Astro rey (del sujeto) aparece un segundo astro: un astro opaco (la esencia) que, enmascarado con la pátina de una luz robada, se eleva desafiante en la oscuridad de la noche y conjura contra su imperio. En la conjura de este doble oscuro y demoníaco (del doble de la esencia que aspira a suplantar el lugar del sujeto) se presienten la ambición y las malas artes de la diosa Hécate, de la noche sin luna en la que Medea pronuncia sus encantamientos<sup>365</sup>. Ella representa la faceta más destructora de la diosa lunar<sup>366</sup>, que

---

<sup>362</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>363</sup> Hegel se refiere al espejo como «determinaciones espaciales particularizadas» en las que la luz reflejada «sólo puede tener a la *igualdad* como ley, a saber, la igualdad del ángulo de incidencia con el ángulo de reflexión, así como la *unidad* del plano de esos ángulos; no hay nada absolutamente por lo que pudiera alterarse de alguna manera la identidad de la relación [Die Manifestation kann in diesen partikularisierten räumlichen Bestimmungen nur die *Gleichheit* zum Gesetz haben, – die Gleichheit des Einfallswinkels mit dem Winkel der *Reflexion*, wie die *Einheit* der Ebene dieser Winkel; es ist durchaus nichts vorhanden, wodurch die Identität der Beziehung auf irgendeine Weise verändert würde]» (HEGEL, G.W.F. *WW* 9, *Enz* (II), § 278); cf. también: *Ibid.* (*Zus.*): «Das Licht ist die wirksame Identität, alles identisch zu setzen. Da diese Identität aber noch ganz abstrakt ist, so sind die Dinge noch nicht real identisch; sondern sie sind für Anderes, setzen sich identisch mit Anderem am Anderen. Dieses Identischsetzen ist so den Dingen ein Äußerliches, –beleuchtet zu sein [ist], ihnen gleichgültig.»

<sup>364</sup> PLOTINO. *Enéada* VI, 7, 25.

<sup>365</sup> APOLONIO DE RODAS. *Argonáuticas*, IV, 58-62: «No soy yo la única en vagar hacia la gruta Latmia, ni yo sola me abrasso por el bello Endimión. ¿En verdad cuántas veces, perra, por tus pérfidos encantamientos me acordé de mi amor, para que en la tenebrosa noche practicara tranquila los hechizos que te resultan gratos.»

<sup>366</sup> Considerada hija del titán Perses, Hécate es calificada en ocasiones como *Perseis* (“destructora”) (Cf. APOLONIO DE RODAS. *Op. cit.*, III, 467, 478, 1035; IV, 1020). También el el epíteto *Brimo*, habitualmente aplicado

desenmascara y rompe la falsa identidad de la esencia, descubriendo tras ella el filo mortal del espejo y la terrible fractura de la luz.

La presencia de esta fractura obliga a reconsiderar la semántica de la reflexión analizada al comienzo de este capítulo, rehabilitando aquella interpretación de la misma (afín al modelo de la geometría óptica) que juzgábamos extraña a toda idea de curvatura de la luz. Por lo que al lexema “flex-” se refiere, éste no se refiere tanto a la curvatura de la luz, cuanto a la perturbación o desviación de su trayectoria rectilínea. Por su parte, el prefijo “re-” tampoco se refiere al hecho de que esta desviación o flexión pudiera llegar a serlo hasta el punto de retornar a sí misma, sino a la *duplicación* del rayo original producida al impactar con la superficie del espejo; en otras palabras: no se referiría tanto al “re-” del *re*-torno de la luz sobre sí misma, cuanto al “re-” de la *re*-petición característica de la imagen espejada. La lengua alemana permite designar esta diferencia mediante los prefijos “zurück-” y “wider-”. En la diferencia entre ambos prefijos reside la clave de interpretaciones muy diferentes de la reflexión y a este respecto llama poderosamente la atención que Heidegger los utilice en ocasiones indiferentemente para verter el “re-” de la palabra “reflexión”<sup>367</sup>: si el primero se refiere a la autorreferencia y la retrorreferencia propia de la curvatura de la luz, el segundo se refiere más bien a la repetición y la reproducción propia de la fractura de su trayectoria rectilínea. La primera acepción es la que predomina en el tratamiento heideggeriano de la reflexión, pero llama la atención que sea más bien la segunda la que aflora en el concepto hegeliano de lo “especulativo”:

«Especulativo significa aquí lo mismo que ocurre con el reflejo del espejo. Reflejarse a sí mismo es una especie de suplantación continua. Algo se refleja en otra cosa, el castillo en el estanque, por ejemplo, y esto quiere decir que el estanque devuelve la imagen del castillo. La imagen reflejada está unida esencialmente al aspecto del original a través del centro que es el observador. No tiene un ser para sí, es como una “aparición” que no es ella misma y que sin embargo permite que aparezca espejada la imagen original misma. Es como una duplicación que sin embargo no es más que la existencia de uno solo. El verdadero misterio del reflejo es justamente el carácter inasible de la imagen, el carácter etéreo de la pura reproducción.»<sup>368</sup>

La “reproducción especulativa” es el modo como la luz se mira a sí misma, se alcanza a sí misma sin necesidad de curvar su naturaleza rectilínea. Ella es, por tanto, el sustitutivo de aquella autorreferencia imposible que ni siquiera la más sutil luz del intelecto puede lograr. Tampoco ella puede alcanzar la visión de su propia luz sin la asistencia de esa peculiar opacidad que es la repetición fantasmática de la esencia. Es, en efecto, sólo a través de esta repetición espectral que es dado a la inteligencia contemplar el brillo de su propia luz. Lo imaginario se presenta así como la puerta de acceso a lo real (al ser, al sujeto de la proposición), pero no sin introducir al mismo tiempo *un desplazamiento* de todo punto incompatible con la autorreferencia y la autoiluminación. Al reproducir fielmente su imagen, el espejo conduce al sujeto ante su sí mismo, pero *lo aleja*

---

a las Furias (y que significa “furiosa”, “terrible”), es aplicado a Hécate, venerada en Tesalia como Brimo-Hécate (*Ibid.*, III, 1122).

<sup>367</sup> Cf. *supr.* notas 149, 150, 151, 258 y 261.

<sup>368</sup> GADAMER, H.-G. *Verdad y método*, p. 558.



también el mismo gesto, por cuanto que la imagen reproducida es necesariamente *otra* que el sujeto.

Atisbamos aquí la razón que llevó a Lacan a considerar la imagen del espejo como un Otro, sólo que de lo que para él se trataba no era tanto de la diferencia que este Otro introducía frente al sujeto (como si constituyera propiamente otro fuera del sujeto), cuanto de su inestimable función en la constitución de la mismidad. El resultado es una concepción de la subjetividad que se aleja del modelo (solar) de la autorreferencia, para aproximarse a una concepción (lunar) basada en la alteridad del reflejo como momento constituyente de una subjetividad. Ésta sienta las bases de una interpretación alternativa de la reflexión, que prescinde definitivamente de aquel modelo (solar) basado en el primado de la identidad y de la autorreferencia de todo punto extraña a la naturaleza rectilínea de la luz, *pero también de aquella concepción (igualmente solar) puramente continua de esta trayectoria rectilínea, incapaz de acceder por sí misma a la visibilidad*. De un lado quedan entonces, tanto aquella concepción puramente autorreferencial de la luz, como aquella concepción puramente rectilínea de la trayectoria lumínica, que sólo tiene en cuenta la irradiación y la emisión de la pura luz, pues ninguna de ellas tiene en cuenta el papel óptico de la opacidad. En contrapartida, ambas quedan de algún modo conservadas en la opacidad del espejo: la imagen espejada es *igual* al original, pero precisamente por ello *diferente* (no idéntica) a ella.

Pues bien: en ese carácter bicéfalo y paradójico reside el carácter monstruoso del espejo, que es también el de la esencia. También en este caso, la imaginería lunar nos sirve de hilo conductor; en particular, el lado más siniestro y demoníaco de esta imaginería, representado por la diosa Hécate. Considerada como un ser espectral, que enseñaba brujería y hechicería<sup>369</sup>, Hécate es la deidad de las sombras y los fantasmas del inframundo; el epíteto de *Prytania* la ensalza como “Reina de los Muertos”. Pero ella no es sólo la señora de las sombras y los espectros, sino también la madre de monstruos terribles; en ocasiones ha sido identificada con Krataeis, la madre de Escila<sup>370</sup>, y su rostro ha llegado a ser comparado con el de la Gorgona<sup>371</sup>. Ello parece retrotraernos una vez más a la imaginería del espejo, cuya mirada convierte el rostro del sujeto en la imagen petrificada de la esencia. Conviene señalar aquí, sin embargo, la diferencia entre un fantasma (una sombra o espectro) y un monstruo. Esta apenas difiere de la que existe entre la mera apariencia imaginaria y la esencia. Sobre ella se articula, por lo demás, el juego entre el espejo humano (imaginario) de Acteón y el espejo divino (intelectivo) de la diosa lunar. El primero se limita a producir fantasmas y sombras para las que todavía rige el modelo del *chorismós* platónico que separa las imágenes aparentes y las esencias verdaderas:

---

<sup>369</sup> OVIDIO, P. *Op. cit.*, VI, 139; VII, 194-196; APOLONIO DE RODAS. *Op. cit.*, III, 530.

<sup>370</sup> APOLONIO DE RODAS. *Op. cit.*, IV, 829.

<sup>371</sup> *Ibid.*, III, 1122.

«Llamo imágenes en primer lugar a las sombras, luego a los reflejos en el agua y en todas las cosas que por su constitución son densas, lisas y brillantes y a todo lo de esa índole.»<sup>372</sup>

Como el *chorismós* platónico, el espejo de Acteón funciona como un amuleto: su acción nos protege de las imágenes y los fantasmas, pues los mantiene atrapados al otro lado de la superficie cristalina. Pero esta acción benéfica va a desaparecer en el terrible espejo de la diosa, que es el espejo de la esencia. En ella aparece la función que el ocultismo atribuye frecuentemente a los espejos: la de portal, más que de la de amuleto. Y es que la imagen que se dibuja en el terrible espejo de la esencia no se limita a ser una pálida sombra del sujeto, *sino que es más bien el sujeto el que palidece ante ella; palidece y adelgaza hasta convertirse él mismo en una sombra*:

«En todas las superficies he estado ya sentado, en espejos y cristales de ventanas me he dormido, semejante a polvo cansado: todas las cosas toman algo de mí, ninguna me da nada, yo adelgazo, - casi me parezco a una sombra.»<sup>373</sup>

En las palabras de Nietzsche resuena toda la fuerza de aquella tradición escolástica que otorga a la esencias el nombre de *realitas*. En ella se refleja de alguna manera la inversión de papeles que se opera en el espejo: sobre su superficie se dibuja la imagen, la copia del sujeto, pero se trata de una copia monstruosa, que ejerce un efecto vampírico sobre el original. Éste palidece ante la viveza de esa imagen que se alza ante ella con toda la fuerza e intensidad de su imagen robada: el sujeto palidece, ciertamente, hasta parecerse a una sombra<sup>374</sup>. La misma inversión vampírica aparece en el mito de Acteón: la marmórea piel de la diosa cobra un aspecto rosado, se ruboriza, al mirarse en la imaginación de Acteón, mientras que la figura de Acteón se transforma y descompone hasta desvanecerse; de él no queda más que la sombra fugitiva que se escabulle entre la maleza. El desenlace fatal de Acteón es el testimonio palpable de que los monstruos existen, de que su realidad desborda el ámbito de la imagen y de la imaginación: ellos no habitan en la profundidad de las cavernas, sino en la superficie de los espejos<sup>375</sup>. Tampoco son sombras deformes y oscuras, ni espectros sinuosos, como en las leyendas, sino de contornos definidos y claros, vale decir: bellos. La belleza del monstruo aparece

---

<sup>372</sup> PLATÓN. *República*, 509e-510a.

<sup>373</sup> NIETZSCHE, F. *Así habló Zaratustra*, p. 371.

<sup>374</sup> También en este caso, la terminología escolástica proporciona pistas de esta inversión, en la que no sólo el predicado gana consistencia hasta suplantar el lugar del sujeto, sino que también el sujeto la pierde hasta ocupar un lugar semejante a del accidente. Particularmente ilustrativa a este respecto resulta la traducción latina del término griego *“hyle”* como *“materia”*. Aunque en el término latino resuenan todavía los significados de *“madre”*, *“matriz”*, *“origen”*, etc., lo cierto es que el uso filosófico del término reduce su significado al de mero *“principio de indeterminación”*. El término pierde así la connotación originaria de *“sustrato”* a partir de lo cual algo procede, de *“potencia”* (*dýnamis*) a partir del cual algo llega a ser, e incluso de principio de permanencia frente al devenir que le otorgaba el carácter de lo verdaderamente ente frente al no ser; significados todos ellos que la aproximaban en su origen al significado de la palabra *“sujeto”* (*hypokeímenon*), en el sentido de lo que subyace y está por debajo del devenir y las apariencias.

<sup>375</sup> La proliferación de leyendas durante el Medievo sobre demonios atrapados en los espejos (así como la función atribuida al espejo como medio para atrapar demonios) resulta especialmente ilustrativa a este respecto.

perfectamente reflejada en las leyendas sobre vampiros en las que la seducción juega un papel fundamental. Todas ellas señalan la amenaza de la mirada depredadora, del monstruo del espejo y de la esencia. En su capacidad de “depredar” reside su superioridad frente al fantasma: éste no es más que una apariencia imaginaria, una pálida sombra que acompaña al sujeto a cada paso y que, a lo sumo, puede llegar a inquietarle. Pero el “doble monstruoso” de la esencia es más que una sombra: es más bien el sujeto el que parece quedar relegado ante él al estatuto de sombra. Consideramos por este motivo imprecisa la designación jungniana de “sombra” para referirse a la imagen especular. Ésta cumple, ciertamente, la función de expresar el carácter oscuro y oculto del inconsciente, pero sólo al precio de encubrir su superioridad frente al lado diurno y consciente del psiquismo. Merece la pena completar en este punto el pasaje de Jung citado en el apartado anterior:

«Quien mira en el espejo del agua, es evidente que ve primero su propia imagen. Quien va a uno mismo, corre el riesgo de encontrarse consigo mismo. El espejo no halaga, sino que muestra con toda fidelidad lo que se está mirando en él, a saber, ese rostro que nunca mostramos al mundo por esconderlo con la “persona”, tras la máscara del actor. Pero el espejo está detrás de la máscara y muestra el rostro verdadero. / Es ésta la primera prueba de fuego en el camino interior, y tal prueba basta para que casi todos se desanimen, porque el encuentro con uno mismo constituye una de esas cosas desagradables que se evitan mientras sea posible proyectar sobre el entorno todo lo negativo. Si se es capaz de ver la propia sombra y soportar el conocimiento de ella, está resuelta una pequeña parte de la tarea: al menos se ha eliminado el inconsciente personal. Pero la sombra es una parte viva de la personalidad y por eso también quiere vivir, de un modo u otro. No es posible eliminarla demostrando su inexistencia, ni con sutiles argumentos transformarla en algo inocuo. [...]. El encuentro con uno mismo significa en un principio el encontrarse con la propia sombra.»<sup>376</sup>

Pensamos que la imagen del monstruo resulta más apropiada que la de la sombra para simbolizar el dominio de la instancia inconsciente sobre la consciente. La imagen del vampiro permite ilustrar, por lo demás, la inversión de papeles que el punto de vista de la esencia introduce en el modelo tradicional de sujeto, dominado por el primado diurno de la consciencia. Al igual que la esencia, el inconsciente no se limita a ser una sombra del sujeto, sino la verdad oculta del mismo: aquella verdad en relación con la cual el sujeto consciente no desempeña otro papel que el de máscara o sombra. El inconsciente *es el verdadero sujeto, el sujeto esencial en relación con el cual el primer sujeto queda reducido a un mero constructo imaginario*; una mera imagen o sombra, cuya verdad no reside en sí misma, sino en su doble monstruoso. También en el ámbito lógico, la mordedura vampírica de la esencia convierte al sujeto en una entidad dependiente y sumisa, dispuesta a adoptar la imagen que ella le otorgue: carente él mismo de imagen, la sombra huidiza del sujeto se pliega sin ofrecer resistencia a la imagen de su esencia. Por su parte, el vampiro es la imagen que ha traspasado la superficie del espejo, convirtiéndose así en algo más que mera copia o imagen; no debe extrañar que su imagen no se refleje en el espejo, pues *él mismo es esa imagen*: la “viva imagen” de ese reflejo, que ha abandonado el carácter espectral e imaginario que le otorgaba la superficie cristalina, para ocupar el lugar del

---

<sup>376</sup> JUNG, C.G. *Op. cit.*, pp. 20-21.

sujeto. Y es que el rostro del sujeto no es más que una oscura sombra en comparación con la claridad de la imagen que se dibuja en la superficie cristalina<sup>377</sup>. Lo que en ella parece no es el simple reflejo del sujeto, sino *su verdadero rostro*; así debe ser, al menos, si la imagen del espejo ha de ser una metáfora adecuada a la esencia, y si la determinación de la esencia ha de expresar *el ser del sujeto* y no una determinación cualquiera.

Lo que entonces aparece ante el sujeto que se mira al espejo de la esencia es un rostro extraño que le desafía desde el otro lado, que le amenaza con arrebatarse su identidad, pero que le brinda también la oportunidad de *acceder a su verdadera mismidad*, siempre y cuando esté dispuesto *a efectuar la proeza de reconocerse en aquello que le resulta tan extraño y amenazador, de dejarse devorar por el monstruo del espejo, para identificarse con él*. Es entonces cuando el monstruo se ve despojado de su carácter amenazante y depredador, cumpliendo así con lo que no deja de ser también una exigencia lógica de la esencia: por cuanto que expresa el ser del sujeto, la esencia debe presentarse como algo en lo que el sujeto pueda ganar su identidad, y no simplemente perderla al ser devorado. La imagen del vampiro (y del monstruo en general) encuentra en este requisito su límite. Sobre ella se alza nuevamente la imagen de la diosa Hécate, que no deja de ser (como la mayoría de las deidades lunares) una diosa del conocimiento oculto; su atributo es la antorcha que se abre camino en las profundidades del abismo, en la oscura noche de la sustancia<sup>378</sup>. La antorcha de Hécate aparece aquí como una reminiscencia del tenue reflejo lunar, pero también es preciso salvar las distancias en este punto: las cosas no se ven igual a la luz de la trémula llama, que en el claro espejo de Selene. En tanto que espejo, la diosa lunar muestra la identidad de la esencia, pero en tanto que fuego ella muestra más bien su lado oculto: Hécate es la que desenmascara el reflejo del espejo, la que rompe el hechizo pacificador de Selene. Ello explica el atributo protector que también se atribuye a la diosa, y que entabla una cierta ambivalencia con su faceta más demoníaca: ella muestra el agudo filo del espejo, la fractura de la luz, el monstruoso desdoblamiento de la esencia. No hay, en realidad, tal ambigüedad: la diosa Hécate no protege de los demonios (no es un talismán), sino que *se limita a mostrarlos ahí donde están*. Ella protege únicamente del engaño (del espejismo) lunar, de la ilusión de

---

<sup>377</sup> Alcanzamos en este punto una formulación que podría ser suscrita por la fenomenología y la hermenéutica contemporáneas. Ambas inician su reflexión a partir de esta extraña circunstancia en la que la esencia ha pasado a ser lo que aparece, relegando al sujeto a no ser más que la sombra de lo que aparece. En este sentido, cabría decir que tanto la fenomenología como la hermenéutica parten del punto de vista hegeliano de la Esencia. Pero lo característico de estas corrientes contemporáneas consiste justamente en no haber visto en el mencionado ensombrecimiento de sujeto una deficiencia del discurso (como es el caso de Hegel), sino un límite irrebasable del mismo: el límite *de la finitud* en el que consisten el conocimiento y la verdad filosófica y que es, necesariamente, el conocimiento y la verdad *de un lado de lo que hay* (y nunca de la totalidad): lo que hay es, pues, *el fenómeno*, y a todo fenómeno (precisamente por serlo) acompaña siempre una parte de sombra. Ante esta situación, el gesto genuinamente hegeliano consiste precisamente en no dejarse engatusar por la nitidez de la esencia, en no ignorar el carácter de copia e imagen que tiene frente al sujeto que palidece y se retrae en la sombra, en seguir el rastro ese sujeto fugitivo que, aterrado ante el monstruo de la esencia, se escabulle entre las sombras. Conviene advertir la crítica implícita a la fenomenología contemporánea que se deduce de este gesto: también ella permanecería parece quedar anclada (junto con la mayoría de los hegelianos), a lo que desde el punto de vista de la Lógica no sería más que el punto de vista limitado de la Esencia (Cf. *infr.* nota 778).

<sup>378</sup> APOLONIO DE RODAS. *Op. cit.*, III, 1122.

identidad, invitándonos a afrontar la verdad de nuestra herida, de nuestro monstruo interior. La esencia no soy yo, sino ese otro que soy yo, o mejor aún: ese otro que es yo:

«Cuando nos miramos en un espejo éste no sólo nos devuelve nuestro aspecto exterior, visible (nuestro eídos), sino que en esa devolución también nos saca afuera, nos hace exteriores a nosotros mismos. Nuestro eídos es también nuestro afuera. El espejo nos descubre y nos enfrenta a ese extraño que somos (de ahí, quizás, lo inquietante de los espejos). La imagen especular es ambivalente: funda la identidad del yo y, a la vez, la pone en cuestión. Por un lado lo que veo en ella soy yo. “Eres el otro yo de que habla el griego” dice Borges al espejo en un soneto de El oro de los tigres (el griego al que alude es tal vez Aristóteles, quien define así al “phílos”). Pero, por otro, yo soy ese otro al que me opone el espejo. Por lo tanto la relación con mi reflejo es tanto escotofílica (de reconocimiento) como escotofóbica (de extrañamiento, de horror). Mirarse a un espejo no sólo implica descubrirse (reconocerse) en el otro sino descubrirse como otro (la inversión enantiomórfica del reflejo acentúa la extrañeza del doble al que nos enfrentamos). Yo soy otro (o, como diría Arthur Rimbaud: “Je est un autre”). He de enajenarme para encontrarme, para constituir mi mismidad. Pero, correlativamente, el encuentro conmigo me enajena. En la relación especular yo soy (es) ese y ese es (soy) yo. Cada uno de los lados (yo y ese) pone y presupone a su opuesto: no hay ese sin yo y no hay yo sin ese. Yo soy yo porque soy (es) ese. Soy (es), por lo tanto, el reflejo de mi reflejo. Como escribe Octavio Paz: “el espejo que soy me deshacita”.»<sup>379</sup>

#### **4. Nota final sobre el concepto hegeliano de lo “especulativo”: Conclusiones acerca de la inserción de la categoría óptica de la reflexión en el marco lógico la Esencia**

Hasta aquí hemos tratado de probar cómo el enfoque óptico de la reflexión proporciona una clave valiosa para elucidar la categoría homónima de la *WdL*. La dificultad que rodea a este análisis tiene que ver con la naturaleza *óptica* de la reflexión, con su inserción en el marco específicamente *lógico* de la Esencia. Se comprende que uno de los objetivos de este capítulo haya consistido en justificar la aplicabilidad de este modelo óptico (el modelo de la geometría óptica propio de la luz sensibles) al ámbito de la luz inteligible propiamente lógica [A: III.2]. La condición de esta aplicabilidad era el rechazo del modelo de la autoiluminación propia de la intuición intelectual que habitualmente rige la comprensión filosófica de la reflexión. Optábamos en su lugar por el modelo del reflejo (de la reflexión) propio del juicio, en el que incluso el predicado de la esencia se mostraba como una suerte de “opacidad inteligible” que se interponía en la curvatura de la luz, provocando la fractura de su trayectoria. Manteníamos intacta con ello la premisa de la geometría óptica que establecía el carácter rectilíneo de la luz, esta vez en el ámbito de la luz inteligible, aunque sólo al precio de renunciar a la continuidad de su trayectoria.

He aquí lo que a lo largo del apartado anterior hemos tratado de ilustrar mediante la imaginación del espejo y de la luna (el espejo del sol), en la idea de que esta imaginación permite evidenciar aspectos del concepto lógico de esencia que generalmente pasan desapercibidos en el tratamiento lógico tradicional. En particular, se trataba de ilustrar

---

<sup>379</sup> EZQUERRA GÓMEZ, J. “El espejo de Dionisio...”, p. 3.

aquel aspecto de la esencia capaz de reflejar la (cegadora) luz solar y elevarla a la manifestación, sacando así a la (oscura) luz del ser de su oscuridad originaria. La “opacidad inteligible” de la esencia desempeña así una función (*¿apophántica?*) semejante a la que el espejo desempeña en la luz sensible, introduciendo una mediación óptica que permite salvar la homonimia (perpetrada tanto por ópticos como por filósofos) en la que aparentemente nos movemos al comparar la luz (física) del sol con la luz (espiritual) del intelecto.

El uso de esta metáfora nos sitúa, sin embargo, ante el problema de que la óptica del espejo no parece haber sido objeto de consideración especial en el tratamiento hegeliano de la luz. La óptica que Hegel desarrolla en los primeros párrafos de la “Física” de la *Enz* está concebida fundamentalmente desde el punto de vista (solar) de la emisión de la pura luz. El concepto de opacidad interviene ahí únicamente como lo otro de la luz (la materia que permanece anclada al punto de vista inferior de la “gravedad” y de la “mecánica”). En este contexto, la luna es considerada como el cuerpo opaco por antonomasia, pero el enfoque solar de su óptica (concebido desde el primado de la emisión solar) impide a Hegel tratarla desde el punto de vista de la esencia. Como tuvimos ocasión de desarrollar en el apartado anterior, el punto de vista de la esencia (del espejo de la esencia) comporta la inversión de papeles en virtud de la cual el predicado llegaría a tener más entidad que el sujeto, pues contendría precisamente el ser del sujeto. Pero concebido desde el primado de la emisión solar, la luna no aparece en la óptica hegeliana como causa de aquel reflejo en el que el ser reconocería su esencia (abandonando la ceguera de la proyección inicial), sino como un cuerpo carente de luz propia, y cuya luz reflejada permanece subordinada a la luz de la primera emisión. De esta manera, la luz se limita a ser el satélite del sol, lo que en el contexto de la “Física” hegeliana significa: un cuerpo material que, a diferencia de la luz, vuelve a tener su centro (de gravedad) fuera de sí<sup>380</sup>. Esta es la razón de que las menciones a la “óptica hegeliana” desaparezcan en el apartado anterior, y que en su lugar aparezcan textos de Klossowski, Lacan y Plotino.

A partir de ahí hemos tratado de extraer los lineamientos de una “óptica especular” cuya justificación en la obra de Hegel no debe buscarse en la Filosofía de la naturaleza, sino en la Lógica y, más concretamente, en la “Doctrina de la Esencia”. El examen del concepto hegeliano de reflexión en el marco específico de la Esencia será objeto de consideración especial en la parte siguiente de este estudio [B]. Ésta debe proporcionar los lineamientos de una óptica diferente de la desarrollada por Hegel en la Filosofía de la naturaleza bajo el primado de la emisión solar, y que en el marco de la Lógica aparecería como lo que venimos llamando “la oscura luz del Ser”. Pero no queremos iniciar este examen sin antes reparar en la valiosa indicación que, acerca de la relación entre lo óptico y lo lógico, da a pensar el concepto hegeliano de “lo especulativo”. La resonancia óptica de este concepto ofrece una clara pista acerca de la imbricación que el enfoque óptico podría tener en la *Lógica* de Hegel. El concepto de lo especulativo desempeña, por tanto, una función metódica parecida a la del concepto de reflexión que articula este estudio, con la

---

<sup>380</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. *WW* 9, *Enz* (II), § 279.

diferencia de que permite justificar también (todavía mejor que aquel concepto) la aplicabilidad de la metáfora del espejo en el ámbito de la Esencia.

Al igual que el espejo, la esencia funciona en el seno del juicio como una determinación opaca que devuelve la imagen reflejada del sujeto, ocultando su propia naturaleza en ese reflejo; el juicio “Sócrates es hombre” se desvela parte de la naturaleza de Sócrates, no la del hombre. Esta peculiaridad del predicado de la esencia (que permanece en la sombra al reflejar de ser del sujeto) ha propiciado en su momento el uso la metáfora del “espejo de la esencia”. Pero el uso de esta metáfora implicaba introducir una imagen extraña a la *Lógica* de Hegel, sin apenas reparar en que la misma peculiaridad asoma también en el concepto hegeliano prácticamente homónimo de “lo especulativo”. Así como la palabra “espejo” se refiere a un cuerpo paco capaz de generar una réplica exacta de la luz original, así también la palabra “especulativo” se aplica al punto de vista del Concepto, esto es: del Ser elevado a la manifestación plena de lo que verdaderamente es, de su esencia. Pero el mismo concepto no deja de estar lastrado también por una connotación negativa, relacionada con el hecho de que la réplica exacta de la esencia no deja de ser una determinación enfrentada al ser de sujeto original, un sujeto que no es el sujeto, de todo punto semejante doble monstruoso del espejo.

Esta connotación negativa impregna el uso medieval de la palabra, utilizada para designar el modo como las esencias creadas reflejan el ser del Creador, proyectando una imagen de la divinidad que no llegaba identificarse con su naturaleza trascendente: «Las esencias de las cosas, por ser vestigios o reflejos del Creador, podían servir de espejo para conocerlo como fundamento del ser»<sup>381</sup>, si bien sólo como «fundamento trascendente, pues pone el fundamento más allá de las esencias de las cosas y, también, del pensamiento»<sup>382</sup>. Pero también (a diferencia de lo que piensan especialistas como I. Falgueras<sup>383</sup>) el uso de la palabra en el ámbito de la filosofía moderna e idealista, donde persiste la misma acepción negativa de la palabra. Ésta resulta especialmente evidente en la dialéctica trascendental kantiana, donde lo especulativo se refiere a la razón que se aventura más allá de las condiciones trascendentales de su validez, incurriendo en fantasmagorías; este uso de la palabra no era desconocido para Hegel, que se refiere a él como un proceder puramente subjetivo de una Razón ensimismada que se enreda en «telarañas cerebrales»<sup>384</sup> y se abisma en «la incolora ocupación del espíritu retraído en sí mismo»<sup>385</sup>.

Las palabras de Hegel pretenden desacreditar el carácter puramente subjetivo de la Razón teórica kantiana, incapaz de alcanzar un fundamento que se le hurta como algo

---

<sup>381</sup> FALGUERAS SALINAS, I. “Prólogo”, en: PADIAL BENTICUAGA, J.J. *La Idea en...*, p. 18.

<sup>382</sup> *Id.*

<sup>383</sup> *Id.*: «En cambio, los especulativos modernos entienden que las ideas u objetos son *espejos* del pensar, única actividad por cuyo medio podemos alcanzar el fundamento o comienzo del saber y a la vez, del ser. Mientras que la especulación medieval es *trascendente*, pues pone el fundamento más allá de las esencias de las cosas y, también, del pensamiento, la moderna es *reflexiva*, pues pone el fundamento en el mismo saber o pensamiento.»

<sup>384</sup> *Cf. infr.* nota 447.

<sup>385</sup> *Cf. infr.* nota 391.

trascendente (la cosa en sí incognoscible), y en relación con el cual actúa como con todo el poder separador y distorsionador del espejo. La misma valoración negativa encontramos en el primer Schelling, para quien lo especulativo tampoco alcanza a cumplir las expectativas de la verdadera filosofía, sólo que ya no debido al carácter de mera identidad propio de la «incolora ocupación» de la Razón kantiana, sino al carácter de escisión propio de un juicio y una reflexión que separan irremediabilmente lo que tratan de unir<sup>386</sup>. Si, de un lado, el concepto kantiano de lo especulativo se corresponde con el aspecto de (abstracta) identidad que la réplica exacta del espejo da a pensar, el schellinguiano se corresponde más bien con el aspecto alteridad que, a pesar de todo, conlleva esa réplica. Se trata, en realidad, de la cara y la cruz de una misma moneda, toda vez que la abstracta identidad de algo consigo mismo conlleva necesariamente la irreductible diferencia de ese algo con todo lo demás.

Una contraposición del Entendimiento como ésta es, es sin embargo, lo que el punto de vista especulativo de la Razón consiste en superar en la unidad de la identidad y de la diferencia, de lo objetivo y de lo subjetivo<sup>387</sup>. La unidad especulativa reúne así la doble operación (de alienación y reconocimiento) ilustrada hasta el momento mediante la metáfora del espejo, proporcionando con ello una clara muestra de su operatividad en la filosofía de Hegel. Por lo que al momento de la identidad y del reconocimiento respecta, éste aparece en su significado especulativo exento del carácter abstracto<sup>388</sup> y subjetivo<sup>389</sup>

---

<sup>386</sup> DÜSING, K. *Spekulation und Reflexion*, p. 102: «Aus dem Vergleich dieser Stellen der Ernstausgabe und der Überarbeitung der Ideen geht hervor, dass Schelling in den meisten Fällen den früheren Begriff der Spekulation durch den der Reflexion ersetzt hat. Spekulation bedeutete für ihn in den ersten Auflage: Trennung dessen, was in der Natur und in der Wirklichkeit ursprünglich eins ist». Dieser Begriff der Spekulation ist folgenreich sowohl für den wissenschaftlichen Charakter der Naturphilosophie wie auch für das Leben des seiner selbstbewussten Ich in der Welt.»

<sup>387</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 8, Enz (I), § 82 (Zus.)*: Dagegen ist dann zu sagen, daß das Spekulative seiner wahren Bedeutung nach weder vorläufig noch auch definitiv ein bloß Subjektives ist, sondern vielmehr ausdrücklich dasjenige, welches jene Gegensätze, bei denen der Verstand stehenbleibt (somit auch den des Subjektiven und Objektiven), als aufgehoben in sich enthält und eben damit sich als konkret und als Totalität erweist.»

<sup>388</sup> *Ibid.*, § 82 (*Amn.*): «1. Die Dialektik hat ein *positives* Resultat, weil sie einen *bestimmten Inhalt* hat oder weil ihr Resultat wahrhaft nicht das *leere, abstrakte Nichts*, sondern die Negation von *gewissen Bestimmungen* ist, welche im Resultate eben deswegen enthalten sind, weil dies nicht ein *unmittelbares Nichts*, sondern ein Resultat ist. 2. Dies Vernünftige ist daher, obwohl ein Gedachtes, auch Abstraktes, zugleich ein *Konkretes*, weil es nicht *einfache, formelle* Einheit, sondern *Einheit unterschiedener Bestimmungen* ist. Mit bloßen Abstraktionen oder formellen Gedanken hat es darum überhaupt die Philosophie ganz und gar nicht zu tun, sondern allein mit konkreten Gedanken. 3. In der spekulativen Logik ist die bloße *Verstandes-Logik* enthalten und kann aus jener sogleich gemacht werden; es bedarf dazu nichts, als daraus das Dialektische und Vernünftige wegzulassen; so wird sie zu dem, was die *gewöhnliche Logik* ist, eine *Historie* von mancherlei zusammengestellten Gedankenbestimmungen, die in ihrer Endlichkeit als etwas Unendliches gelten.»

<sup>389</sup> *Id.* (*Zus.*): «Im gemeinen Leben pflegt der Ausdruck *Spekulation* in einem sehr vagen und zugleich untergeordneten Sinn gebraucht zu werden, so z.B., wenn von Heirats- oder Handelsspekulationen die Rede ist, worunter dann nur so viel verstanden wird, einerseits daß über das unmittelbar Vorhandene hinausgegangen werden soll und andererseits daß dasjenige, was den Inhalt solcher Spekulationen bildet, zunächst nur ein Subjektives ist, jedoch nicht ein solches bleiben, sondern realisiert oder in Objektivität übersetzt werden soll. Es gilt von diesem gemeinen Sprachgebrauch hinsichtlich der Spekulationen dasselbe, was früher von der Idee bemerkt wurde, woran sich dann noch die weitere Bemerkung schließt, daß vielfältig von solchen, die sich schon zu den Gebildeteren rechnen, von der Spekulation auch ausdrücklich in der



que tenía en Kant; se refiere así a la vida que resuelve las contradicciones y transforma lo exterior y la alteridad en la unidad del sí mismo.<sup>390</sup>

Importa destacar en este punto la rehabilitación que respecto de la acepción kantiana supone la acepción hegeliana de lo especulativo. No pretendemos hacer con ello una observación puramente doxográfica, sino llamar la atención sobre *el alcance metódico inherente a esta rehabilitación, en la que encontramos una cierta confirmación del giro metódico que hasta el momento habíamos ilustrado mediante la óptica del espejo*. En el apartado anterior hemos caracterizado este giro como una inversión de los papeles del sujeto y el predicado (del ser y del pensamiento, de la sustancia y de la reflexión) característicos de la predicación esencial: el predicado de la esencia expresa, ciertamente, el ser del sujeto, y en este preciso sentido tiene mayor entidad que el sujeto tomado inmediatamente (que el puro ser, que la oscura noche de la sustancia). Considerada desde el punto de vista (ciertamente especulativo) de la predicación esencial, no es la esencia la que se presenta como una sombra, como pálida copia del ser, sino el ser el que presenta como una luz oscura, como la ceguera de la proyección inicial.

Pues bien, pensamos que una inversión como ésta es lo que tiene lugar en la rehabilitación hegeliana de lo especulativo, que consiste precisamente en señalar la falsedad del punto de vista (según Hegel) kantiano que no ve en el lado del pensamiento (de la reflexión, de la esencia) mas que «la oscura e incolora ocupación del espíritu consigo mismo»<sup>391</sup>, cuando no algo “místico”<sup>392</sup>. En las antípodas de este punto de vista, el vuelco

---

Bedeutung eines *bloß* Subjektiven gesprochen wird, in der Art nämlich, daß es heißt, eine gewisse Auffassung natürlicher oder geistiger Zustände und Verhältnisse möge zwar, bloß spekulativ genommen, sehr schön und richtig sein, allein die Erfahrung stimme damit nicht überein, und in der Wirklichkeit könne dergleichen nicht zugelassen werden.»

<sup>390</sup> *Ibid.* § 337 (Zus.): «Das Leben ist aber zugleich das Auflösen dieses Widerspruchs, und darin besteht das Spekulative, während nur für den Verstand der Widerspruch unaufgelöst ist. Das Leben kann also nur spekulativ gefaßt werden, denn im Leben existiert eben das Spekulative. Das fortdauernde Tun des Lebens ist somit der absolute Idealismus; es wird zu einem Anderen, das aber immer aufgehoben wird. Wäre das Leben Realist, so hätte es Respekt vorm Äußeren; aber es hemmt immer die Realität des Anderen und verwandelt sie in sich selbst.»

<sup>391</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 5, WdL (I)*, ss. 13-14 / (I), pp. 183-184: «Die exoterische Lehre der Kantischen Philosophie —daß der *Verstand die Erfahrung nicht überfliegen dürfe*, sonst werde das Erkenntnisvermögen *theoretische Vernunft*, welche für sich nichts als *Hirngespinnste* gebäre— hat es von der wissenschaftlichen Seite gerechtfertigt, dem spekulativen Denken zu entsagen. Dieser populären Lehre kam das Geschrei der modernen Pädagogik, die Not der Zeiten, die den Blick auf das unmittelbare Bedürfnis richtet, entgegen, daß, wie für die Erkenntnis die Erfahrung das Erste, so für die Geschicklichkeit im öffentlichen und Privatleben theoretische Einsicht sogar schädlich und Übung und praktische Bildung überhaupt das Wesentliche, allein Förderliche sei. Indem so die Wissenschaft und der gemeine Menschenverstand sich in die Hände arbeiteten, den Untergang der Metaphysik zu bewirken, so schien das sonderbare Schauspiel herbeigeführt zu werden, *ein gebildetes Volk ohne Metaphysik* zu sehen, —wie einen sonst mannigfaltig ausgeschmückten Tempel ohne Allerheiligstes. Die Theologie, welche in früheren Zeiten die Bewahrerin der spekulativen Mysterien und der obzwar abhängigen Metaphysik war, hatte diese Wissenschaft gegen Gefühle, gegen das Praktisch-Populäre und gelehrte Historische aufgegeben. Welcher Veränderung entsprechend ist, daß anderwärts jene *Einsamen*, die von ihrem Volke aufgeopfert und aus der Welt ausgeschieden wurden, zu dem Zwecke, daß die Kontemplation des Ewigen und ein ihr allein dienendes Leben vorhanden sei —nicht um eines Nutzens, sondern um des Segens willen—, verschwanden; ein Verschwinden, das in einem anderen Zusammenhange dem Wesen nach als dieselbe Erscheinung wie das vorhin erwähnte betrachtet werden kann. So daß, nach Vertreibung dieser Finsternisse, der farblosen Beschäftigung des in sich gekehrten Geistes mit sich selbst, das

especulativo responde al intento de ser consecuente con la idea de que la esencia (el pensamiento) es *la verdad del ser*. La rehabilitación hegeliana de lo especulativo secunda así la metáfora del “monstruo de espejo” con la que pretendíamos ilustrar el primado de la copia de la esencia frente al original, y que desbordaba el marco de la óptica hegeliana desarrollada en los primeros párrafos de la “Física”, todavía demasiado apegada al modelo de la irradiación solar (de la oscura luz del Ser). El valor del punto de vista especulativo reside en justificar la aplicabilidad a la filosofía de Hegel de la óptica del espejo desarrollada en el apartado anterior desde coordenadas todavía extrahegelianas, anticipando así la confirmación propiamente dicha que tendrá lugar a lo largo de la segunda parte de este estudio, al hilo del análisis detallado de la “Doctrina de la Esencia”.

De lo que entretanto se trataba era de evidenciar la plausibilidad de este enfoque a la luz del concepto hegeliano de lo especulativo, consistente en aceptar que la esencia (la reflexión, el pensamiento) no nos aboca (como para Kant) a la identidad puramente formal y abstracta lo mismo consigo mismo, ni tampoco (como para el primer Schelling) a la irreducible alteridad del sujeto y el objeto propia la reflexión externa. El rechazo schellinguiano de lo especulativo se presenta para Hegel como una expresión del horror característico del Entendimiento hacia todo lo que tiene que ver con la reflexión<sup>393</sup> y la contradicción<sup>394</sup>, que no ve en ellos nada distinto de la «locura»<sup>395</sup>. Frente a este punto de

---

Dasein in die heitere Welt der Blumen verwandelt zu sein schien, unter denen es bekanntlich keine *schwarze* gibt.»

<sup>392</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 9, *Enz* (II), § 82 (Zus.): «Hinsichtlich der Bedeutung des Spekultativen ist hier noch zu erwähnen, daß man darunter dasselbe zu verstehen hat, was früher, zumal in Beziehung auf das religiöse Bewußtsein und dessen Inhalt, als das *Mystische* bezeichnet zu werden pflegte. Wenn heutzutage vom Mystischen die Rede ist, so gilt dies in der Regel als gleichbedeutend mit dem Geheimnisvollen und Unbegreiflichen, und dies Geheimnisvolle und Unbegreifliche wird dann, je nach Verschiedenheit der sonstigen Bildung und Sinnesweise, von den einen als das Eigentliche und Wahrhafte, von den anderen aber als das dem Aberglauben und der Täuschung Angehörige betrachtet. Hierüber ist zunächst zu bemerken, daß das Mystische allerdings ein Geheimnisvolles ist, jedoch nur für den Verstand, und zwar einfach um deswillen, weil die abstrakte Identität das Prinzip des Verstandes, das Mystische aber (als gleichbedeutend mit dem Spekultativen) die konkrete Einheit derjenigen Bestimmungen ist, welche dem Verstand nur in ihrer Trennung und Entgegensetzung für wahr gelten. Wenn dann diejenigen, welche das Mystische als das Wahrhafte anerkennen, es gleichfalls dabei bewenden lassen, daß dasselbe ein schlechthin Geheimnisvolles sei, so wird damit ihrerseits nur ausgesprochen, daß das Denken für sie gleichfalls nur die Bedeutung des abstrakten Identischsetzens hat [...].»

<sup>393</sup> Cf. *supr.* nota 183.

<sup>394</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 78 / (I), p. 494: «Der gewöhnliche *horror*, den das vorstellende, nicht spekulative Denken —wie die Natur vor dem *vacuum*— vor dem Widerspruche hat, verwirft diese Konsequenz; denn es bleibt bei der einseitigen Betrachtung der *Auflösung* des Widerspruchs in *nichts* stehen und erkennt die positive Seite desselben nicht, nach welcher er *absolute Tätigkeit* und absoluter Grund wird.»

<sup>395</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 5, *WdL* (I), s. 247 / (I), pp. 316-317: «Wenn nun aber die Denkbestimmungen durch Eins, Zwei, Drei, Vier für die Bewegung des Begriffs, als durch welche er allein Begriff ist, bezeichnet werden, so ist dies das Härteste, was dem Denken zugemutet wird. Es bewegt sich im Elemente seines Gegenteils, der Beziehungslosigkeit; sein Geschäft ist die Arbeit der Verrücktheit. Daß z. B. Eins Drei und Drei Eins ist, zu begreifen, ist darum diese harte Zumutung, weil das Eins das Beziehungslose ist, also nicht an ihm selbst die Bestimmung zeigt, wodurch es in sein Entgegengesetztes übergeht, sondern vielmehr dies ist, eine solche Beziehung schlechthin auszuschließen und zu verweigern. Umgekehrt benutzt dies der Verstand gegen die spekulative Wahrheit (wie z. B. gegen die in der Lehre, welche die Dreieinigkeit genannt wird, niedergelegte) und *zählt* die Bestimmungen derselben, welche *eine* Einheit ausmachen, um sie als klaren

vista, la contradicción es para Hegel la fuerza de lo negativo capaz de romper la compacta simplicidad de la sustancia, la luz que penetra en la noche del mundo para alumbrar las diferencias sumergidas en ella. Convenientemente comprendida, pues, desde el punto de vista especulativo, el momento reflexivo de la diferencia emerge en lo universal y fructifica con toda la riqueza de la determinación y del contenido.

El punto de vista especulativo no rechaza ni la diferencia ni la contradicción como tales, sino el punto de vista del Entendimiento que la mantiene fija en su contraposición. Lo rechazado con ello es, en definitiva, la forma de la proposición, que fractura la unidad especulativa al mantener separadas las determinaciones del sujeto y del predicado; incluso ahí donde el predicado refleja inocuamente el ser del sujeto (esto es: en el caso de la predicación esencial). La unidad especulativa sólo se hace visible en el movimiento dialéctico que conduce de una proposición con otra, disolviendo las determinaciones fijas de la proposición anterior, y reconciliando las diferencias en el seno de un mismo movimiento; se trata de lo que Hegel llama “proposición especulativa”<sup>396</sup>, precisamente en virtud de la unidad que las diferentes determinaciones adquieren en este movimiento. Al reconciliar las diferencias, la proposición especulativa cumple la unidad puesta por la cópula de juicio, incluso ahí donde ésta se vuelve más extrema, como en el caso de la predicación esencial. La diferencia aparece ahí como contradicción (que, no en vano, es una categoría de la Esencia), pero sólo el punto de vista abstracto del Entendimiento cree ver en ella una radicalización de la diferencia. Si algo permite ver el punto de vista especulativo de la Razón es que tampoco la contradicción consiste en la mera diferencia, sino en *la unidad* de identidad y diferencia<sup>397</sup>. La reconciliación de los opuestos aparece así como el emblema de lo especulativo mismo, que es definido por Hegel como unidad de lo objetivo y lo subjetivo<sup>398</sup>, como «la unidad de las determinaciones en su

---

Widersinn aufzuzeigen, —d. h. er selbst begeht den Widersinn, das, was schlechthin Beziehung ist, zum Beziehungslosen zu machen.»

<sup>396</sup> *Ibid.*, (I), s. 93 / pp. 218-219 [Mondolfo]: «Es muß hierüber sogleich im Anfange diese allgemeine Bemerkung gemacht werden, daß der Satz, in *Form eines Urteils*, nicht geschickt ist, spekulative Wahrheiten auszudrücken; die Bekanntschaft mit diesem Umstände wäre geeignet, viele Mißverständnisse spekulativer Wahrheiten zu beseitigen. Das Urteil ist eine *identische* Beziehung zwischen Subjekt und Prädikat; es wird dabei davon abstrahiert, daß das Subjekt noch mehrere Bestimmtheiten hat als die des Prädikats, sowie davon, daß das Prädikat weiter ist als das Subjekt. Ist nun aber der Inhalt spekulativ, so ist auch das *Nichtidentische* des Subjekts und Prädikats wesentliches Moment, aber dies ist im Urteile nicht ausgedrückt. Das paradoxe und bizarre Licht, in dem vieles der neueren Philosophie den mit dem spekulativen Denken nicht Vertrauten erscheint, fällt vielfältig in die Form des einfachen Urteils, wenn sie für den Ausdruck spekulativer Resultate gebraucht wird»; *ibid.*, (II), ss. 561-562 / (II), p. 395: «Bei dem *Urteile* ist gezeigt worden, daß seine Form überhaupt und am meisten die unmittelbare des *positiven* Urteils unfähig ist, das Spekulative und die Wahrheit in sich zu fassen. Die nächste Ergänzung desselben, das *negative* Urteil, müßte wenigstens ebensosehr beigelegt werden. Im Urteile hat das Erste als Subjekt den Schein eines selbständigen Bestehens, da es vielmehr in seinem Prädikate als seinem Anderen aufgehoben ist; diese Negation ist in dem Inhalte jener Sätze wohl enthalten, aber ihre positive Form widerspricht demselben; es wird somit das nicht gesetzt, was darin enthalten ist, —was gerade die Absicht, einen Satz zu gebrauchen, wäre.»

<sup>397</sup> *Cf. infr.* nota 650.

<sup>398</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 8, *Enz* (I), § 82 (*Zus.*): «Ein spekulativer Inhalt kann deshalb auch nicht in einem einseitigen Satz ausgesprochen werden. Sagen wir z.B., das Absolute sei die Einheit des Subjektiven und des Objektiven, so ist dies zwar richtig, jedoch insofern einseitig, als hier nur die *Einheit* ausgesprochen und auf

contraposición»<sup>399</sup>. Ambos conceptos aparecen fuertemente ligados en la filosofía de Hegel, pues en la contradicción ocurre, en realidad, como en el espejo: éste produce una escisión, un extrañamiento en el sujeto, pero de manera que ese extrañamiento propicia al sujeto la ocasión de un reconocimiento; la imagen que observa al sujeto desde otro lado del espejo (desde el predicado de la esencia) no es otra que *la del sujeto mismo*. De manera análoga, la diferencia sólo se torna contradicción cuando existe la referencia común del sujeto, esto es: cuando los extremos de la diferencia se dicen en relación a lo mismo. Esta referencia a lo mismo es lo que convierte la contradicción en algo más que mera diferencia<sup>400</sup>, y lo que introduce en ella la necesidad de una resolución.

---

diese der Akzent gelegt wird, während doch in der Tat das Subjektive und das Objektive nicht nur identisch, sondern auch unterschieden sind.»

<sup>399</sup> *Ibid.*, § 82: «Das *Spekulative* oder *Positiv-Vernünftige* faßt die Einheit der Bestimmungen in ihrer Entgegensetzung auf, das *Affirmative*, das in ihrer Auflösung und ihrem Übergehen enthalten ist»; *WW* 5, *WdL* (I), s. 52 / (I), p. 205: «In diesem Dialektischen, wie es hier genommen wird, und damit in dem Fassen des Entgegengesetzten in seiner Einheit oder des Positiven im Negativen besteht *das Spekulative*. Es ist die wichtigste, aber für die noch ungeübte, unfreie Denkkraft schwerste Seite»; *ibid.* (I), s. 168 / p. 195 [Mondolfo]: «Die Natur des spekulativen Denkens zeigt sich hieran als einem ausgeführten Beispiele in ihrer bestimmten Weise; sie besteht allein in dem Auffassen der entgegengesetzten Momente in ihrer Einheit. Indem jedes, und zwar faktisch, sich an ihm zeigt, sein Gegenteil an ihm selbst zu haben und in diesem mit sich zusammenzugehen, so ist die affirmative Wahrheit diese sich in sich bewogende Einheit, das Zusammenfassen beider Gedanken, ihre Unendlichkeit, —die Beziehung auf sich selbst, nicht die unmittelbare, sondern die unendliche.»

<sup>400</sup> Cf. *infr.* notas 648-652.



## SEGUNDA PARTE

### La “Doctrina de la Esencia” como escenario de la controversia postmetafísica con Hegel en torno a la reflexión

#### (El opaco espejo de la Esencia)

«Esta esencia es aquello *que aborrece la luz*, porque en estas realidades efectivas no hay ningún parecer [o resplandor], ningún reflejo, por estar puramente fundadas dentro de sí, configuradas de por sí, por manifestarse sólo a sí mismas: por ser solamente *ser*.»

HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 216 / (I), p. 617

En la primera parte de este estudio [A] hemos tratado de retrotraer la controversia postmetafísica con Hegel a propósito de la reflexión al marco teórico específicamente hegeliano de la *WdL*. Un primer paso en esta dirección había sido dado ya en la Introducción de este estudio, donde señalábamos el modo como la controversia en cuestión quedaba anticipada ya en la doble designación programática de la *WdL* (como “exposición” y como “crítica” de la metafísica). En la primera parte se trataba entonces de trasladar el alcance de esta doble designación al marco lógico de la Esencia, al tratamiento hegeliano de la reflexión que ahí tiene lugar, en la idea de que es precisamente ahí donde la controversia en torno a Hegel alcanza las condiciones de su inteligibilidad. En conformidad con esta premisa, la primera parte de este análisis ha consistido en elucidar la inserción de la categoría hegeliana de reflexión en el marco lógico de la Esencia, en un primer momento a partir del hilo conductor del juicio [A: II], y en un segundo a partir de lo que venimos denominado “enfoque óptico” de la flexión [A: III].

Se trataba en ambos casos de mostrar cómo la Esencia introduce en la reflexión un desajuste o escisión de todo punto incompatible con cualquier concepto autorreferencial de reflexión. La interpretación heideggeriana de la reflexión absoluta como luz que se ilumina a sí misma aparecía así como algo extraño al marco hegeliano de la Esencia, donde es preciso hablar más bien de la trayectoria rectilínea de la luz, de la fractura de dicha

trayectoria y del desdoblamiento especular que ella genera. Este “desdoblamiento” (*Verdopplung*) es lo que nos proponemos analizar en esta segunda parte [B], donde trataremos de justificar la aplicabilidad de este modelo al marco hegeliano de la Esencia. Mostraremos ahí que el desdoblamiento no es sólo la estructura de la reflexión óptica, sino *la estructura misma de la Esencia y de la reflexión tal y como aparece en este marco específicamente lógico*. Trataremos para ello de contrarrestar aquellas lecturas de la Esencia que han considerado esta estructura como un momento desapareciente del camino lógico conducente a un concepto autorreferencial de reflexión. Frente a ellas trataremos de valer la tesis de que el mencionado desdoblamiento es *la forma cumplida y definitiva de la Esencia* y, por lo tanto, *la forma que la Esencia imprime necesariamente a la reflexión que emerge y se extiende en sus dominios*.

El resultado será un concepto de reflexión capaz de integrar la controversia postmetafísica en torno a ella y a cuyo través la controversia en cuestión se evidenciará como resultado de interpretaciones unilaterales. Ello convierte la Esencia en el escenario de la controversia postmetafísica con Hegel en torno a la reflexión: un escenario en el que las posiciones contrapuestas, lejos de aparecer como meros caprichos doxológicos, encuentran su necesidad estructural. Las interpretaciones contrapuestas de la reflexión estudiadas en el apartado anterior bajo los epítomes de “identidad” y “diferencia” nos proporcionan una idea preliminar acerca de cómo la controversia en cuestión se articula en el ámbito del hegelianismo, pero refleja todavía de forma demasiado esquemática el modo como ésta tiene lugar en la propia filosofía de Hegel. El objetivo de esta parte es estudiar la manera como esta contraposición estructural modula en el interior de la Esencia. La dividiremos para ello en tres capítulos que exponen una sucesión de alternativas y cuyo cometido es conducir a una suerte de la irresolubilidad de la controversia postmetafísica con Hegel en el marco de la Esencia.

La primera alternativa aparece al nivel de la exposición hegeliana de la “apariencia” (*Schein*) y será estudiada a partir de los epítomes de “positividad” y “negatividad”, en la idea de que lo que ahí se confronta no son los momentos de la identidad y de la diferencia tomados como momentos inmediatos de la reflexión, sino como *momentos mediados y asumidos*. La confrontación se traslada con ello a la alternativa entre dos formas de *Aufhebung* que se conjugan en el texto de Hegel (de manera parecida a como se conjugaban en el comentario heideggeriano [A: I.2]), y en la que se hace preciso dirimir cuál de las dos prevalece. Reproducimos con ello el gesto heideggeriano que hace recaer la controversia con Hegel en torno a la finitud, no tanto en el concepciones diferentes de la finitud, cuanto en un desacuerdo fundamental *acerca del modo como ésta ha sido superada*<sup>401</sup>; con la diferencia, sin embargo, de que para nosotros esa confrontación no es algo que tenga lugar y deba dirimirse entre las filosofías de Hegel y Heidegger, sino primeramente y ante todo en la propia filosofía de Hegel. En conformidad con esta idea, empezaremos mostrando cómo la “Doctrina de la Esencia” se articula como una controversia en torno al sentido (*negativo y positivo*) de la *Aufhebung* de la reflexión, o

---

<sup>401</sup> Cf. *supr.* nota 117.

bien como “superación”, o bien como “conservación” de la misma. Los lineamientos de esta controversia serán expuestos a lo largo de los dos primeros apartados de esta sección [B: I.1-2] a través lo que ahí denominaremos la “doble exposición de la apariencia”. De un lado, la apariencia es la asunción del Ser en la Esencia: «*Das Sein ist Schein*»<sup>402</sup>, bien entendido que el *Schein* tiene ahí el sentido del Ser *negado y superado*. Pero de otro lado, la apariencia es el resto (*Rest*) del Ser que permanece y es, por así decirlo, *conservado* en la Esencia: «*Der Schein ist der ganze Rest, der noch von der Sphäre des Seins übriggeblieben ist*»<sup>403</sup>.

La aparición de este “resto” permite confirmar en el ámbito de la letra de Hegel la vigencia del desajuste mencionado en la parte anterior tanto al nivel de juicio (de la predicación esencial) como al nivel del enfoque óptico de la reflexión (en la imaginería del espejo que ahí tenía lugar, precisamente como metáfora de la esencia). La pregunta que guiará el decurso ulterior de esta segunda parte [B: II-III] será, por tanto, la de si la emergencia de este resto constituye tan sólo una traba más en el proceso de interiorización de la Esencia, o si se trata más bien de un primer paso hacia su configuración definitiva como “desdoblamiento”. La primera es la postura de autores como D. Henrich, para quienes el concepto definitivo de Esencia no haría aparición en la *WdL* hasta la categoría de reflexión. La segunda, en cambio, representa la postura que a lo largo del segundo apartado [B: II] trataremos de confirmar: en un primer momento [B: II.1] a partir del análisis de la categoría de reflexión propiamente dicha, y en un segundo momento [B: II.2] a partir del análisis de las determinaciones de reflexión; la reflexión es, de un lado, la referencia negativa a sí (de la Esencia) («*sich auf sich beziehende Negativität*»<sup>404</sup>), pero sólo por cuanto que esta referencia negativa a sí es, de otro lado, la diferencia respecto de sí y contrachoque («*Abstoßen seiner von sich*»<sup>405</sup>, «*Gleichgültigkeit gegen sich*»<sup>406</sup>), vale decir: la negación de la referencia a sí («*das Negieren ihrer selbst*»<sup>407</sup>, «*das Aufheben seiner Gleichheit mit sich*»<sup>408</sup>).

Así es, pues, como la reflexión acaba consolidándose al nivel de la Esencia como la unidad de sus momentos contrapuestos, incluso ahí donde lo que pasa a primer plano es la operación (la *Aufhebung*) que Hegel realiza con cada uno de ellos. En principio, la controversia entre los momentos contrapuestos de la reflexión es lo que la operación hegeliana de la *Aufhebung* debería permitir superar. Pero si algo debe quedar patente a la luz del análisis desarrollado en esta parte es que la *Aufhebung* de la Esencia nunca es perfecta, deja siempre un resto. La controversia en torno a los momentos contrapuestos de la reflexión se traslada así al nivel de la *Aufhebung* de esos momentos, donde resulta todavía más inexpugnable. El resultado es un concepto de reflexión de todo punto incompatible el punto de vista heideggeriano de la *Aufhebung* (basado en la conservación

---

<sup>402</sup> Cf. *infr.* nota 527.

<sup>403</sup> *Id.*

<sup>404</sup> Cf. *infr.* nota 578.

<sup>405</sup> Cf. *infr.* nota 473.

<sup>406</sup> *Id.*

<sup>407</sup> Cf. *infr.* nota 578.

<sup>408</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 27 / (I), p. 450.



de la identidad y la cancelación de la diferencia), tanto si la *Aufhebung* es interpretada en el sentido positivo de conservar-elevar, como si es interpretada en el sentido puramente negativo de suprimir-cancelar, pues lo que en cada caso se suprime y se conserva al nivel de la Esencia son los momentos contrapuestos de la identidad y de la diferencia inmediatos.

Los aspectos positivo y negativo de la *Aufhebung* aparecen así en el quicio de este desajuste estructural sobre el que se desliza y desplaza alternativamente el primado de la identidad reflexionada y de la diferencia asumida de la Esencia. Se trata, en efecto, de lo que en al final de este primer apartado [B: I.3] denominaremos el “desgarramiento de la reflexión”, y que a lo largo del apartado siguiente [B: II.1] evidenciaremos como la indiferencia (*Gleichgültigkeit*) de la reflexión determinante. La idea que subyace a este planteamiento es que tanto la identidad negativa de la reflexión ponente como la diferencia de sí de la reflexión presuponente expresan *una y la misma autorreferencia negativa de la reflexión determinante*, con la única salvedad de que lo que en un caso se enfatiza es el carácter de identidad de esta autorreferencia, mientras que en otro se enfatiza más bien el carácter de negativo de la misma. Al margen de esta diferencia, lo decisivo para nosotros reside en el hecho de que ambos momentos son reducibles a *una misma estructura*: la estructura de la “doble negación”, de la “negatividad absoluta” que Hegel identifica con la “reflexión absoluta” de la Esencia, y en las que parece disolverse la diferencia entre los diferentes sentidos de la *Aufhebung*.

Ello bastaría para confirmar la lectura heideggeriana de la reflexión (basada en el primado de la identidad y de la autorreferencia) que queremos rechazar, de no ser porque la mencionada estructura de indiferencia arrastra todavía un resto de diferencia: la indiferencia inherente a los momentos contrapuestos de la reflexión determinante es, a lo sumo, *igualdad*, mas no *identidad*. Esto es lo que trataremos de exponer a lo largo del siguiente capítulo [B: II.2-3], en un primer momento a partir del análisis de las determinaciones de reflexión [B: II.2a] y de la categoría de la contradicción [B: II.2b], tratando de afrontar, en un segundo momento, la dificultad que supone la caracterización hegeliana del fundamento como «disolución de la contradicción» [B: II.2c]. Pensamos (y trataremos de mostrar en este segundo capítulo) que lo que a través de estas categorías se consolida al nivel de la Esencia es el desdoblamiento característico de las determinaciones de reflexión, y que *este desdoblamiento proporciona el concepto definitivo de Esencia*. En consonancia con esta premisa, hablaremos en el último apartado de esta sección [B: II.3] del “desdoblamiento de la Esencia”.

Ello conduce a replantear la idoneidad de la Esencia como escenario de la controversia con Hegel en torno a la reflexión: el desdoblamiento característico de esta esfera cancela toda posibilidad de dirimir la controversia en cuestión al nivel de la Esencia; de dirimirla al menos en el sentido de una toma de partido por uno de sus extremos contrapuestos. Las determinaciones de reflexión no representan una alternativa ante la que simplemente cupiera elegir. Por el mismo motivo, la controversia postmetafísica en torno a Hegel tampoco debe plantearse como una alternativa ante la que simplemente cupiera posicionarse; posicionarse al menos como lo hacen hegelianos y antihegelianos

como contendientes a ambos lados del campo de batalla postmetafísico. Si algo ha quedado claro al hilo del análisis de las determinaciones de reflexión es que, al igual que los momentos de la reflexión, éstos son momentos de un único movimiento reflexivo, y que cualquier toma de partido por uno de ellos no puede por menos que resultar parcial y unilateral. Es mismo razonamiento vale para las dos primeras secciones de la Esencia que no hacen sino reproducir (de manera fractal) el mismo desdoblamiento estructural propio de las determinaciones de reflexión. Esto es lo que trataremos de desarrollar en el apartado siguiente de este estudio [B: III], a partir del análisis de la división general de la Esencia en “Esencia que es en sí” («einfaches ansichseiendes Wesen»<sup>409</sup>) y “Esencia que es fuera de sí” (la Esencia «als heraustretend in das Dasein»<sup>410</sup>), vale decir: como “esencia” y “existencia”.

Al aparecer al nivel de esa división general, el “desdoblamiento de la Esencia” se consolida ahí donde ya no cabe resolución ulterior; al menos en el marco específico de la Esencia. De donde se colige que en su nivel más elaborado, la estructura de la Esencia sería exactamente la misma que la de las “determinaciones de reflexión”. En ambos casos se trata de exposiciones completas de la Esencia, cada una de las cuales se presenta como el todo de la Esencia y que, en este preciso sentido, resultan de todo punto equivalentes, o lo que es lo mismo: indiferentes. La indiferencia de la reflexión se reproduciría así al nivel del concepto definitivo de Esencia, de no ser porque ambas esencialidades todavía se diferenciarían en la forma de exposición: si en el primer caso se expone el aparecer de la Esencia en sí misma, lo que puede ser descrito como un movimiento de interiorización del Ser en la Esencia; en el segundo se expone el aparecer de la esencia fuera de sí misma, el movimiento de exteriorización de la Esencia en el Ser. La simetría de este reparto con el realizado por Hegel al nivel de la primera sección de la Esencia resulta fácil de reconocer: si en el primer caso se trataba de la de la *Aufhebung* de la identidad/diferencia de la reflexión (de la reflexión de la Esencia *en sí misma*); en el segundo se trata más bien de la *Aufhebung* de la interioridad/exterioridad de la Esencia *misma*. En la línea de los dos capítulos anteriores, el primer objetivo de este tercer capítulo [B: III.1] consistirá en señalar la inversión del punto de vista heideggeriano que subyace a esta nueva configuración.

La clave de esta inversión reside en el nuevo orden de la exposición que la división general de la Esencia plantea con respecto a de la primera sección: si éste consistía en un decurso que iba de la diferencia a la identidad (de la apariencia a la Esencia, de la reflexión externa a la reflexión determinante), en aquél se trata más bien de un proceso que va de la interioridad a la exterioridad. Ello obliga a los críticos heideggerianos a cambiar la estrategia lectora basada en el modelo de la *Aufhebung* (de la diferencia en aras de la identidad) por el modelo de la génesis (de la diferencia a partir de la identidad, que sería de este modo lo verdaderamente autosubsistente y sustancial). La razón es que el mismo criterio de la *Aufhebung* que en el marco de primera sección de la Esencia obligaba a otorgar el primado a la identidad frente a la diferencia de la reflexión, obliga en la segunda

---

<sup>409</sup> Cf. *infr.* nota 684.

<sup>410</sup> *Id.*

a asignar el primado a la exterioridad frente a la interioridad de la Esencia. El punto de vista heideggeriano quedaría así arrastrado y engullido por la corriente dialéctica, de no ser por la adopción de un modelo interpretativo diferente: el modelo de la génesis, que permite a su lectura mantener el primado del momento reflexivo de la identidad, incluso ahí donde la corriente dialéctica le obliga a desembocar en la diferencia. En conformidad con este modelo, el tránsito a la Existencia sería interpretado como el aparecer de la Esencia, en el sentido la manifestación y el advenimiento (*parousía*) de su interioridad originaria.

El modelo de la génesis permitiría mantener así el primado de la interioridad de la Esencia sobre su exteriorización, que no sería más que la expresión del contenido interior. Y así sería, en efecto, de no ser porque (al igual que el de la *Aufhebung*) dicho modelo contendría el principio de su propia inversión. Esto es lo que trataremos de desarrollar en el apartado siguiente [B: III.2] a partir del modelo nietzscheano del “pliegue”. La idea que subyace a este apartado es que el mismo modelo que permite interpretar el tránsito a la Existencia como una génesis (o *des*-pliegue) de la interioridad de la Esencia (y de resultados de la cual la Existencia acabaría dependiendo de la interioridad más originaria de la Esencia), obligaría también (considerando ahora el conjunto de la “Lógica objetiva”) a interpretar el tránsito a la Esencia como un pliegue (o *re*-pliegue) de la exterioridad más originaria del Ser.

De resultados de estas pesquisas, el tránsito a la Existencia acabará presentándose como el escenario en el que se enfrentan, no sólo dos interpretaciones contrapuestas de la Existencia, sino también dos modelos interpretativos de la *WdL* en general con implicaciones muy diversas. De un lado, los partidarios de la lectura metafísica de Hegel han interpretado el tránsito a la Existencia como una expresión, manifestación de la Esencia, en el sentido de un despliegue de la interioridad de la Esencia en la Existencia. De otro, en cambio, los partidarios de la lectura antimetafísica han interpretado dicho tránsito como una exteriorización de la Esencia, en el sentido de un devenir la Esencia exterior. Al primero subyace la interpretación positiva de la *Aufhebung* como despliegue de un contenido original (la interpretación genética de la dialéctica); al otro, en cambio, la interpretación negativa de la *Aufhebung* como asunción de todo momento preliminar en favor del resultado especulativo ulterior.

La indiferencia entre estas dos exposiciones contrapuestas de la Esencia es lo que nuevamente trataremos de confirmar al nivel de la realidad efectiva, en el último apartado de esta parte [B: III.3]. Al igual que las determinaciones de reflexión, la realidad efectiva se presenta como la contraposición de los momentos de la Esencia, cada uno de los cuales contiene el todo íntegro de la Esencia. El resultado es, pues, la misma indiferencia propia de las determinaciones de reflexión, pero trasladada ahora al conjunto de la Esencia; pensamos que es, en efecto, bajo el signo de esta indiferencia que es preciso leer la formulación hegeliana según la cual «la realidad efectiva es la unidad de la Esencia y de la Existencia»<sup>411</sup>, con la única diferencia, sin embargo, que de lo que en ella se hace visible

---

<sup>411</sup> Cf. *infr.* nota 765.

por primera vez no es sólo la *igualdad* de las exposiciones contrapuestas de la reflexión y de la Esencia, sino también la *unidad* que reúne ambas exposiciones en torno *a lo mismo*, vale decir: la *identidad* en virtud de la cual ambas exposiciones lo son *de lo mismo*. Una identidad como ésta es, sin embargo, lo que la Esencia no está en condiciones de elucidar propiamente, y hacia la que sólo puede apuntar como algo opaco en sí mismo, como la esencia incomprendida y oscura de la propia Esencia, que se revela sí como una «Esencia que aborrece la luz»<sup>412</sup>.

---

<sup>412</sup> Cf. *infr.* nota 692.

## I. ¿POSITIVIDAD O NEGATIVIDAD?

---

### La controversia postmetafísica en torno al concepto hegeliano de negatividad y la dialéctica de la apariencia en la *WdL*

---

En el apartado anterior hemos tratado de mostrar la naturaleza intrahegeliana de la controversia postmetafísica en torno a la reflexión. Ésta no se reduce a un simple malentendido generado por las diversas acepciones de la palabra, sino que se plantea como una controversia en torno a interpretaciones muy diferentes de la misma, cuyos lineamientos están presentes en la propia filosofía de Hegel y, más concretamente, en la “Doctrina de la Esencia”. El resultado es una caracterización de la controversia en cuestión más *estructural* que hermenéutica; esto es: no remisible a significados diversos de la palabra “reflexión”, ni tampoco a puntos de vista diferentes o interpretaciones contrapuestas de dicha palabra, sino a *la estructura de la reflexión misma*. Pues bien, esta estructura de la reflexión y de la controversia con Hegel en torno a ella es lo que trataremos de clarificar a lo que a lo largo de esta segunda parte en el marco propiamente intrahegeliano de la Esencia, evitando en todo momento aquella interpretación de la misma que la concibe como una alternativa ante la que simplemente cupiera elegir. Pretendemos escapar con ello a lo que G. Jarczyk y P.-J. Labarrière llaman “simplifications disjunctives” en torno a Hegel, entre las cuales cabría contar la interpretación heideggeriana de Hegel, basada en el primado del momento reflexivo de la identidad sobre el de la diferencia. Así sería, al menos, si este la fundamentación de este primado estuviera basado en una omisión de la diferencia, tal y como sugerimos en un primer momento a la luz de los límites textuales que rodean al estudio heideggeriano de la filosofía de Hegel [A: I.3a]. Las consideraciones subsiguientes pretender matizar en alguna medida la crudeza de esta afirmación preliminar. Heidegger escamotea, ciertamente, el análisis de la reflexión en el marco lógico al que pertenece, pero es plenamente consciente del importante papel que la reflexión, la diferencia y lo negativo desempeñan en la filosofía de Hegel:

«Esta filosofía también osa pensar que lo negativo pertenece al ser. Baste para ello con señalar una expresión de Hegel en el prefacio a la *Fenomenología del espíritu*, refiriéndose al “inmenso poder de lo negativo”.»<sup>413</sup>

Y es que, aunque sea como objeto de crítica, lo cierto es que la diferencia constituye un tema recurrente de la lectura heideggeriana de la *PhG*. No en vano, la diferencia es precisamente el obstáculo que dicha lectura tiene como objetivo salvar; bien entendido que salvar dicho obstáculo no comportaría tanto omitirlo, cuanto afrontarlo. La presencia de la diferencia resulta de entrada evidente tanto en el comentario

---

<sup>413</sup> HEIDEGGER, M. GA 6/1, *Nietzsche* (I), s. 58 / p. 67.

heideggeriano de la Conciencia<sup>414</sup> como en el de la Autoconciencia fenomenológica<sup>415</sup>, pero también en el comentario de la reflexión lógica:

«La “oposición absoluta”, la infinitud es esta reflexión absoluta de lo determinado en el interior de sí misma, que es un otro que él mismo; esto es: no un otro sin más, frente al que sería para sí indiferente, sino lo contrario inmediato y que en tanto es esto, es él mismo.»<sup>416</sup>

El fragmento de la cita muestra de forma clara la conciencia que Heidegger tiene de aquello a lo que venimos refiriéndonos bajo el epítome de “diferencia”, y lo que a este respecto es preciso aclarar no son tanto las razones que estarían tras la supuesta omisión heideggeriana de la diferencia, cuanto de su *negación* en aras de la identidad. Una operación como ésta resulta difícil de justificar desde las coordenadas de la unidad estructural de la reflexión, en la que toda toma de partido por uno de los sus momentos contrapuestos resulta unilateral. Por alguna razón, los momentos de la reflexión no son contemplados por Heidegger en condiciones de igualdad y la pregunta a este respecto sigue siendo la misma que guiaba el análisis de la lectura heideggeriana con el que comenzaba esta tesis [A: I]: ¿cómo justificar la imparcialidad heideggeriana ante lo que parece presentarse como una unidad estructural e indivisible?

---

<sup>414</sup> HEIDEGGER, M. GA 5, *Hegels Begriff der Erfahrung*, ss. 160-161 / pp. 122-123: «Der sich vollbringende Skeptizismus hat durch eine Skepsis das so geartet Ziel schon in die Sicht und damit in die Mitte der Unruhe des Bewusstseins selbst hereingenommen. Weil diese Mitte ständig die Bewegung anfängt, deshalb hat im Wesen des Wissens waltende Skepsis schon alle möglichen Gestalten des Bewusstseins umfassen. Gemäß diesem Umfassen ist der Umfang der Formen des nicht realen Wissens vollständig. Die Weise nach der die Darstellung alle erscheinende Wissen in seinem Erscheinen vorstellt, ist nichts anderes als der Mitvollzug der im Wesen des Bewusstseins waltenden Skepsis. Sie hält im Vorhinein das Unaufhaltsame aus, wodurch das Bewusstsein über sich, d. h. das natürliche in das reale Wissen, hinausgegangen wird. Durch den Hinausriss verliert das natürliche Bewusstsein das, was es für sein Wahres und sein Leben hält. Der Hinausriss ist darum der Tod des natürlichen Bewusstseins. In diesem ständigen Tod opfert das Bewusstsein seinen Tod auf, um aus der Aufopferung seine Auferstehung zu sich selbst zu gewinnen. Das natürliche Bewusstsein erleidet in diesem Hinausriss eine Gewalt. Sie kommt jedoch aus dem Bewusstsein selbst. Die Gewalt ist das Walten der Unruhe im Bewusstsein selbst. Dieses Walten ist der Wille des Absoluten, das in seiner Absolutheit an und für sich bei uns sei will, bei uns, die wir ständig in der Weise des natürlichen Bewusstseins inmitten des Seienden uns aufhalten.»

<sup>415</sup> HEIDEGGER, M. GA 5, *Hegels Begriff der Erfahrung*, s. 138 / p. 107: «Die Absolutheit des Absoluten, die absolvierend sich absolvierende Absolution, ist die Arbeit des Sichbegreifens der unbedingten Selbstgewissheit. Sie ist die Mühsal des Schmerzes, die Zerrissenheit auszuhalten, als welche die unendliche Relation *ist*, in der sich das Wesen des Absoluten erfüllt. Frühzeitig notiert Hegel einmal: “Ein geflickter Strumpf besser als ein Zerrissener, nicht so das Selbstbewusstsein”, Wenn Hegel von der Arbeit des Begriffes spricht, dann meint er nicht den Schweiß der Gehirnanstrengung bei Gelehrten, sondern das Sich-heraus-ringen des Absoluten selbst in die Absolutheit seines Sich-begreifendes aus der unbedingten Selbstgewissheit.»

<sup>416</sup> HEIDEGGER, M. GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 110 / p. 113; cf. también: GA 28, *Der deutsche Idealismus...*, pp. 203 y ss, donde el autor desarrolla la crítica de Hegel al principio de identidad de Fichte; GA 86, *Zu Hegel Logik des Wesens*, pp. 442 y ss, donde el autor recoge algunas anotaciones extraídas de la *WdL* en las que queda patente el papel que ahí juega la diferencia y la contradicción.

## 1. El carácter *negativo* de la negatividad

La respuesta a este interrogante pasa por comprender la precisión introducida en el párrafo anterior, según la cual la posición heideggeriana no estaría basada tanto en una omisión de la diferencia, cuanto en una *negación* de la misma. La aplicabilidad de esta negación en la filosofía de Hegel es lo que Heidegger pretende justificar a partir del dispositivo hegeliano de la *Aufhebung*, que es entendido por él como un dispositivo dirigido a *la negación de la finitud*. De ahí su interés en llevar a primer plano, no tanto la presencia de la diferencia y de la finitud en la filosofía de Hegel, cuanto *la operación que dicha filosofía trata de realizar con ella*:

«Él [Hegel] ha expulsado [ausgetrieben] la finitud en el sentido de que la *asumió* [aufhob]; es decir, la superó [überwand] en tanto *le hizo justicia* [ins Recht setzte].»<sup>417</sup>

La misma operación de superación habría aplicado Hegel —según Heidegger— a la diferencia, permitiéndole así superar el escollo de la Conciencia en la *PhG*. Así es como Heidegger asume la presencia de la diferencia en la filosofía de Hegel, *pero sólo a condición de relegar dicha presencia a la de algo nulo e inesencial, a la de algo cuyo ser consiste precisamente en no ser, y cuya relación con la esencia de la presentación no sería otra que la de ser una «manera insuficiente», un «todavía no»*:

«[...] Hegel no allana ni aparta con argumentos lógicos lo que se contradice en la esencia de la presentación. Eso que aparentemente es inconciliable no reside en la esencia de la presentación. Reside en *la manera insuficiente* en la que, dominados *todavía* por el modo de representar de la conciencia natural, vemos la presentación [subr. mío].»<sup>418</sup>

Así concebida, la presencia de la diferencia no es verdadera presencia, pues no pasa de ser algo susceptible de ser superado (*überwunden*), expulsado (*ausgetrieben*), aniquilado (*vernichtet*)<sup>419</sup> en el camino hacia la verdadera presencia o esencia de la presentación. Con todo, interesa destacar cómo todas estas expresiones negativas se refieren únicamente a un determinado aspecto de la *Aufhebung*: el aspecto puramente *negativo* de la misma, que no es más que el aspecto *negativo* de la negatividad.

### a) El recurso heideggeriano a la negatividad (I): La reconciliación *del* sufrimiento

El funcionamiento del aspecto negativo de la *Aufhebung* resulta especialmente visible en la *PhG*, donde aparece como un dispositivo dirigido a superar los niveles de la “Conciencia” y de la “Conciencia desdichada; en relación con ésta última, Hegel dirá que:

---

<sup>417</sup> Cf. *supr.* nota 117.

<sup>418</sup> HEIDEGGER, M. *GA 5, Hegels Begriff der Erfahrung*, s. 165 / p. 126.

<sup>419</sup> Cf. *infr.* nota 440.

«La conciencia desdichada no es ni simplemente carente de dicha, ni es posteriormente víctima de una desdicha, sino que *todavía no* es dichosa.»<sup>420</sup>

En las antípodas, pues, de todo desgarramiento y toda desdicha de la Conciencia, la de Hegel sería más bien una filosofía de la reconciliación y de la dicha del Espíritu. De ahí que Heidegger interprete el tránsito a la Autoconciencia como un «camino de purificación del alma en dirección al espíritu»:

«El representar sigue paso a paso al saber que se manifiesta a través de la multiplicidad de sus manifestaciones y con ello persigue cómo el saber que sólo se manifiesta va despojándose de estación en estación de la apariencia y al final se presenta como el saber verdadero. La presentación del saber que sólo se manifiesta reconduce al modo de representar natural a través del vestíbulo del saber y lo lleva hasta la puerta del saber absoluto. La presentación del saber que sólo se manifiesta es el camino de la conciencia natural hacia la ciencia. Como por ese camino la apariencia de lo no verdadero va desmoronándose más y más, se trata de un camino de purificación del alma en dirección al espíritu. La presentación del saber que sólo se manifiesta es un *itinerarium mentis in Deum*.»<sup>421</sup>

Este “camino de purificación del alma al Espíritu” tiene el carácter de un “camino de la Conciencia a la Ciencia”, lo que fundamentalmente significa: un camino a la *WdL*, en el que si algo resulta evidente es que el concepto verdaderamente fundamental de la filosofía hegeliana no es el de la “negatividad”, ni el de la “muerte”, sino el de “vida”. Las reservas heideggerianas hacia el concepto hegeliano de negatividad tienen que ver, en definitiva, con *su inserción en lo que para Heidegger no sería más que un modelo genético y orgánico de la vida, dentro del cual la muerte desempeña el papel de un tránsito hacia una vida ulterior*. Esto es lo que Heidegger sostiene en el seminario de los años 30/31, donde interpreta el concepto de “vida” como «la explicitación del nuevo o propio concepto absoluto del ser»<sup>422</sup>, «el despliegue del concepto propiamente dicho de ser»<sup>423</sup>. El mismo planteamiento será retomado décadas más tarde por J. Derrida (1967), precisamente en respuesta a todas aquellas lecturas de Hegel que, frente a la interpretación heideggeriana, habían incidido en este mismo concepto de vida para poner de manifiesto el primado de la negatividad. Este es el caso de la lectura de G. Bataille, que es referida por Derrida como

---

<sup>420</sup> HEIDEGGER, M. GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 203 / p. 201. En la misma línea, Derrida habla del carácter liminar del viernes santo especulativo: «La necesidad de filosofía (*Bedürfnis der Philosophie*) [...] surge en el *entre*, el estrecho espaciamento de una escisión, de un hendidura, de una separación, de una división en dos: “Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie”. Entonces la razón procede, poniendo todo su afán, a p(r)ensar la herida, a reducir la división, a volver más acá del manantial, junto a la unidad infinita. “El interés de la razón”, el único interés de la filosofía, estaría en revelar los términos de la oposición, los efectos de la división [...]. La necesidad de filosofía no es la filosofía. Hay un *paso (no) todavía* de la filosofía. [...]. La necesidad de la filosofía adopta la figura de un limen, de un atrio, de un vestíbulo, de un escalón, de una escalera, de un umbral (*Vor-hof*), de un golpe previo. “La necesidad de filosofía puede ser expresada como su pro-posición (*Voraussetzung*), si es que hay que hacerle (*gemacht werden soll*) a la filosofía, que comienza consigo misma, una suerte de ante-patio (*Vorhof*)” [...]. Limen del viernes santo especulativo.» (DERRIDA, J. *Glas*, pp. 109-111)

<sup>421</sup> HEIDEGGER, M. GA 5, *Hegels Begriff der Erfahrung*, s. 142 / p. 110.

<sup>422</sup> HEIDEGGER, M. GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 205 / p. 204.

<sup>423</sup> *Ibid.*, s. 206 / p. 204.



ejemplo del desplazamiento o reinscripción que la filosofía de Hegel sufre en este tipo de interpretaciones dirigidas a traer a primer plano la negatividad hegeliana. El resultado es una interpretación ciertamente afín al planteamiento heideggeriano, en la que la negatividad es interpretada como algo destinado a producir un efecto tranquilizador, un beneficio dirigido a la conservación (sin reserva) de la vida, del espíritu y del sentido:

«Hegel había enunciado con claridad la necesidad que tiene el señor de conservar la vida que expone. Sin esta economía de la vida, “la suprema prueba por medio de la muerte suprime al mismo tiempo la certeza de sí mismo en general”. Ir ante la muerte pura y simple es, pues, arriesgar la pérdida absoluta del sentido, en la medida en que esta pasa, necesariamente por la verdad del señor y la consciencia de sí. Se corre el riesgo de perder el efecto, el beneficio del sentido que se quería así ganar en el juego. A esta muerte pura y simple, a esta muerte muda y sin rendimiento Hegel la llama negatividad abstracta, en oposición a la negación de la consciencia que suprime de tal forma que conserva y retiene lo que ha sido suprimido [...] y que “por eso mismo sobrevive al hecho de llegar a ser suprimida. En esta experiencia, la consciencia de sí se da cuenta de que la vida le es tan esencial como la pura consciencia de sí”. / Risa a carcajadas de Bataille. Por una astucia de la vida, es decir, de la razón, la vida, pues, se mantiene en vida. Un concepto diferente de vida se había introducido subrepticamente en el lugar, para permanecer ahí, para no ser excedido ahí en ningún momento, como tampoco lo es la razón (pues, dirá *El erotismo*, “por definición el exceso está fuera de la razón”). Esta vida no es la vida natural, la existencia biológica puesta en juego en la que sería, sino una vida esencial que se sucede a la primera, la retiene, la hace actuar en la constitución de la conciencia de sí, de la verdad y del sentido. Tal es la verdad de la vida. Mediante este recurso a la *Aufhebung* que la puesta en juego conserva, esta se mantiene como dominadora de juego, lo limita, lo trabaja dándole forma y sentido, esta economía de la vida se restringe a la conservación, a la circulación, y a la reproducción tanto de sí como del sentido, desde ese momento todo aquello a lo que se refiere el nombre del señorío se hunde en la comedia, la independencia de la consciencia de sí se convierte en risible en el momento en que se libera al ser avasallada, en el momento en que entra el trabajo, es decir, en dialéctica. Únicamente excede la dialéctica y al dialéctico: sólo estalla a partir de la renuncia absoluta al sentido, a partir del riesgo absoluto de la muerte, a partir de lo que Hegel llama negatividad abstracta, negatividad que jamás ha tenido lugar, que jamás se presenta, porque si lo hiciera reanudaría el trabajo. Risa que literalmente no aparece jamás puesto que excede la fenomenalidad en general, la posibilidad absoluta del sentido. Y la misa palabra “risa” debe leerse en le estallar a carcajada, también en el estallido de su núcleo de sentido hacia el sistema de la operación soberana.»<sup>424</sup>

¿Gasto a fondo perdido y sin reserva o rendimiento especulativo en el marco de una economía de la vida? He ahí los términos de la controversia hegeliana en torno a la negatividad, tal y como ésta se define en torno al concepto hegeliano de “vida”. ¿Qué designa verdaderamente este concepto? ¿Se refiere a la vida que desafía a la muerte y que lo arriesga todo, o se refiere más bien a la vida que pasa por encima de su propia muerte y permanece libre de toda negatividad? He aquí la pregunta que persiguió a Heidegger durante toda su vida, tal y como lo atestiguan las preguntas planteadas en el seminario de 1962<sup>425</sup>. Su respuesta es lo que trataremos de ensayar a continuación, a partir del estudio

---

<sup>424</sup> DERRIDA, J. *La escritura y la diferencia*, pp. 350-351.

<sup>425</sup> HEIDEGGER, M. GA 14, *Protokoll zu einem Seminar über den Vortrag “Zeit und Sein”*, s. 58 / pp. 82-83: «Diese letzte Frage gab den Anlass zu einem Exkurs über das ungeklärte Problem der Herkunft der Hegelschen Negativität. Gründet die “Negativität” der Hegelschen Logik und der Struktur des absoluten

de aquellas líneas de lectura contrapuestas a la interpretación heideggeriana de la negatividad, pero también en el marco de la propia filosofía de Hegel y, más concretamente, de la *WdL*. También ahí, en el ámbito del pensamiento puro, aparece el escollo de la diferencia, precisamente bajo la forma de la reflexión. La eclosión de esta categoría en la “Doctrina de la Esencia” traslada al corazón de la *WdL* el mismo escollo que la “Conciencia desdichada” representaba en el marco de la *PhG*. Ello obliga a movilizar contra ella el mismo recurso de la negatividad, en la idea de que el mismo recurso que habría permitido relegar el desgarramiento fenomenológico al nivel de un mero momento desapareciente en el camino hacia la relación simple (*einfache Beziehung*) del comienzo lógico, debería permitir también relegar el desgarramiento lógico a un mero punto tránsito en el camino hacia la inmediatez recuperada (*wiederhergestellte Unmittelbarkeit*) de la Idea; de manera que, si en el primer caso la operación de la *Aufhebung* (de la Conciencia) permitía la exposición de la *PhG* como un “camino de la Conciencia a la Ciencia”; en el segundo, la *Aufhebung* (de la reflexión) debería permitir también la presentación de la *WdL* como un proceso de autosupresión de la reflexión y, de esta manera, como un “camino de nada a nada”<sup>426</sup>. Basta asignar para ello el carácter de lo *negativo y superado* (*überwunden*) al momento reflexivo de la diferencia, imitando el procedimiento que Heidegger había utilizado para la finitud, haciendo valer así *la ecuación diferencia-finitud*. El resultado es una concepción de la finitud como diferencia de sí, como aquello que no consiste más que en ser lo otro de sí mismo, y cuya contrapartida sería justamente la *correlación de identidad e infinitud* entendida como absoluta referencia a sí, en la que incluso lo diferente llega a aparecer como no-diferente:

«A la esencia de la infinitud pertenece esta reflexión de lo determinado sobre sí mismo y no justamente la retirada o la huida a otro fuera de él. Pero esta reflexión de lo otro a lo uno por la que lo diferente llega a ser no-diferente y en la que lo diferente sigue siendo mantenido y asumido, esta reflexión que caracteriza a la esencia de la infinitud, es realmente efectiva en el yo. Pues en tanto el yo se pone *como* yo, se diferencia así de sí mismo, y ello de tal manera que justamente lo diferente no cae fuera de dicho yo, sino que llega a ser visible como lo propiamente no-diferente, como lo que es de sí mismo.»<sup>427</sup>

---

Bewusstseins oder umgekehrt? Ist die spekulative Reflexion der Grund für die bei Hegel zum Sein gehörige Negativität, oder ist diese mir der Grund die Absolutheit des Bewusstseins? Wenn beachtet wird, dass Hegel in der “Phänomenologie” mit ursprünglichen Dualismen arbeitet, die erst später (von der “Logik” an) harmonisiert werden, und wenn der Begriff des Lebens, wie er in den Jugendschriften Hegel ausgearbeitet ist, herangezogen wird, scheint die Negativität des Negativen nicht auf die Reflexionsstruktur des Bewusstseins zurückführbar zu sein, obwohl andererseits nicht von der Hand zu weisen ist, dass der neuzeitliche Ansatz beim Bewusstsein ganz erheblich zur Entfaltung der Negativität beigetragen hat. Die Negation könnte vielmehr mit dem Gedanken der Zerrissenheit zusammenhängen, also (sachlich gesehen) auf Heraklit (*diaphéron*) zurückgehen.»

<sup>426</sup> Cf. *infr.* nota 462.

<sup>427</sup> HEIDEGGER, M. GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, s. 111 / p. 114. La misma interpretación ha sido mantenida por autores como G. Vattimo: «La filosofía de la reflexión recoge por cierto el carácter escindido del yo, pero lo exorciza, al menos en el filón dominante del idealismo del siglo XIX a través de la dialéctica de la autoidentificación.» (VATTIMO, G. *Más allá del sujeto*, p. 43)

Un concepto de infinitud como éste es lo que los estudios recientes elaborados a partir de las coordenadas heideggerianas de la filosofía de Hegel permiten confirmar en ese lugar. Me refiero, en particular, a los trabajos de F. M. Marzoa, que permitirían salvar en alguna medida los límites textuales del estudio heideggeriano de la *WdL* y de la Esencia en particular, haciendo valer en ese lugar el proceso de superación de la diferencia que Heidegger analiza en el ámbito de la *PhG*, y que tendría lugar —según Marzoa— en la *WdL* como un proceso de autosupresión de la reflexión<sup>428</sup>. Sólo desde el punto de vista de una autosupresión como ésta resulta defendible la correlación heideggeriana de reflexión e identidad; defendible al menos en el sentido de una superación de la diferencia, y no en el de una simple omisión de la diferencia o una toma de partido unilateral por la identidad frente a ella:

«Reflexividad significa diferencia que se suprime.»<sup>429</sup>

Ello parece entrar en contradicción con aquellos pasajes en los que Heidegger repara en el aspecto positivo de la *Aufhebung* como conservar («poner a salvo» o «conducir a su lugar»)<sup>430</sup>. Pero esta apariencia de contradicción se desvanece cuando reparamos en el hecho (señalado en la primera parte de este estudio) de que Heidegger reserva el aspecto positivo de la *Aufhebung* para el momento reflexivo de la identidad [A: 2b-c]. Concebidas desde el punto de vista heideggeriano, los aspectos negativo y positivo de la *Aufhebung* (*tollere y conservare, Überwindung y Aufbewahrung*) se dirigen hacia una misma supresión de la diferencia a favor de la identidad. Por aclarar quedaría, sin embargo, la necesidad de este reparto en virtud del cual el aspecto negativo de la *Aufhebung* recaería invariablemente sobre el momento reflexivo de la diferencia, mientras que el positivo sería invariablemente reservado para el de la identidad.

#### **b) La reflexión como *Aufhebung* de la diferencia: La reflexión que se niega a sí misma**

Por lo pronto, un reparto como éste es algo que parece dejarse verificar con facilidad en la letra de Hegel. Esto es al menos lo que señalan algunos intérpretes, para quienes Hegel no sólo atribuye a la reflexión los significados contrapuestos de identidad y diferencia, sino también una determinada valoración ligada al aspecto positivo de la identidad y al aspecto peyorativo de la diferencia. Estudios recientes como el de Ch.-H. Cho hablan así en términos de una dualidad entre

---

<sup>428</sup> Cf. *infr.* nota 745.

<sup>429</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *De Kant a Hölderlin*, p. 74.

<sup>430</sup> Cf. HEIDEGGER, M. GA 15, *Seminar in Le Thor*, ss. 317-318 / p. [-].

«una reflexión que debe ser criticada y otra [reflexión que debe ser] reconstruida [...]; una dualidad de la mala y de la absoluta reflexión, de la especulativa y de la del entendimiento, de la externa y de la immanente.»<sup>431</sup>

El mismo aspecto peyorativo de la diferencia habría sido por detectado por intérpretes como Adorno, para quien «las expresiones reflexión y filosofía de la reflexión, así como sus sinónimas, tienen frecuentemente en Hegel un tono desdeñoso»<sup>432</sup>. De entre las expresiones sinónimas a las que alude Adorno es preciso señalar las de: «*äusserliche Reflexion*»<sup>433</sup>, «*subjektive Reflexio*»<sup>434</sup>, «*philosophische Reflexion*»<sup>435</sup>, etc., que Hegel utiliza en el sentido de: «*unespekulative Reflexion*»<sup>436</sup>, «*geistlose Reflexion*»<sup>437</sup>, etc. Particularmente ilustrativo a este respecto resulta el término hegeliano «*schlechte Reflexion*»<sup>438</sup>, que el autor utiliza como sinónimo de las expresiones mencionadas, y en el que resuena de alguna manera la carga peyorativa de términos como «*schlechte Unendlichkeit*». Independientemente de la relación existente entre ambos conceptos, lo que sí parece quedar claro a la luz del adjetivo “schlecht” es que «Hegel no utiliza la palabra reflexión como su carta de presentación»<sup>439</sup>. Ello parece confirmar la interpretación heideggeriana del momento reflexivo de la diferencia como algo destinado desaparecer en el camino hacia la identidad del Absoluto y de la Razón. Pero la confirmación definitiva viene proporcionada por un pasaje del *DS*, en el que se habla de la “aniquilación” y la “autodestrucción de la reflexión” como una exigencia (o “ley suprema”) de la Razón:

«En la medida en que la reflexión se toma a sí misma por objeto, su aniquilación es su ley suprema, que le es dada por la razón y mediante la cual deviene razón. Ella subsiste, como todo, solamente en lo absoluto, pero en cuanto reflexión es opuesta a él; por tanto, para subsistir tiene que darse la ley

---

<sup>431</sup> CHO, CH.-H. *Op. cit.*, p. 20: «In den philosophischen Systemen Hegels fungiert der Reflexionsbegriff allgemein gesehen auf die zwei Weisen, einerseits als die Reflexion, die kritisiert bzw. rekonstruiert werden muss, andererseits als die Reflexion, die einen methodisch konstitutiven Sinn für jedes System in sich enthält. Diese beiden Funktionsweisen der Reflexion sind jedoch in jeder Darstellung jeweiligen Systems Hegels immer *zusammen* zu berücksichtigen; dieses Zusammen macht Hegels spekulativen Reflexionsbegriff aus. Aber hiermit könnte auch “eine Dualität innerhalb des Reflexionsbegriffs” gegeben werden, nämlich eine Dualität von schlechter und absoluter, von verständiger und spekulativer oder von äußerlicher und immanenter Reflexion.»

<sup>432</sup> ADORNO, Th.W. *Op. cit.*, p. 283.

<sup>433</sup> *Cf. supr.* nota 170.

<sup>434</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 94 / (I), p. 233; *WW 2, DS*, s. 60 / p. 67.

<sup>435</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 2, DS*, s. 115 / p. 138: «Die philosophische Reflexion ist bedingt, oder die transzendente Anschauung kommt ins Bewußtsein durch freie Abstraktion von aller Mannigfaltigkeit des empirischen Bewußtseins, und insofern ist sie ein Subjektives. Macht die philosophische Reflexion sich insofern selbst zum Gegenstand, so macht sie ein Bedingtes zum Prinzip ihrer Philosophie.»

<sup>436</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 2, Aphorismen aus Hegels Wastebook*, s. 359 / p. [-].

<sup>437</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 2, Einleitung Über das Wesen der philosophischen Kritik...*, s. 179 / p. [-].

<sup>438</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 2, Aphorismen aus Hegels Wastebook*, s. 554 / p. [-]: «Die *schlechte Reflexion* ist die Furcht, sich in die *Sache* zu vertiefen, [sie will] immer über sie hinaus und in sich zurückkehren». El uso de la expresión “schlechte reflexión” es ciertamente raro en la obra de Hegel. No así, en cambio, el término (en principio) sinónimo de “*gemeine Reflexion*” (HEGEL, G.W.F. *WW 2, DS*, s. 53 / p. 58; s. 115 / p. 139; *ibid.*, *GuW*, s. 351 / p. 103; s. 366 / p. 114). que el autor utiliza también para referirse de forma peyorativa a la reflexión. Las traducciones españolas vierten este término como “reflexión común” o “vulgar”, pero lo cierto es que no hay ninguna razón gramatical que impida traducirlo también como “mala reflexión”.

<sup>439</sup> SEREY AGUILERA, J. O. *Loc. cit.*, p. 126.

de su autodestrucción. La ley inmanente en virtud de la cual se constituiría como absoluto a partir de una fuerza propia, sería la ley de su contradicción, es decir, que se ser-puesto sea y permanezca con ello. Con ello fijaría sus productos como absolutamente opuestos al absoluto, se podría por ley eterna permanecer en el entendimiento y no llegar a ser razón y atenerse a su obra, la cual en oposición a lo absoluto no es nada —y en cuanto limitada es opuesta a lo absoluto.»<sup>440</sup>

Por precisar queda, en efecto, el sentido de esta autosupresión, o bien como una supresión *negativa* de la reflexión, en la que el momento reflexivo de la diferencia quedaría ciertamente aniquilado al elevarse a la Razón, o bien como una superación en cierto modo *positiva*, en la éste quedaría también conservada como un momento verdadero. Sobre ello hablaremos más adelante [B: II.1-2 y C: II]. Nos limitaremos por el momento a evidenciar la confirmación que la *Überwindung* heideggeriana podría encontrar en términos como *Vernichtung* o *Selbstzerstörung*; así parece haberlo entendido el propio Heidegger, quien toma el pasaje del *DS* como base de su argumentación<sup>441</sup>. Lo cierto es que el significado eminentemente negativo de estos términos parece sintonizar a la percepción con la elección de la palabra *Überwindung* empleada por Heidegger para referirse al aspecto negativo de la *Aufhebung*. Sin embargo (y, para nuestro asombro) Heidegger no retoma el término *Überwindung* para referirse a la aniquilación de la diferencia, sino que se desmarca de esta connotación negativa mediante la elección del término *Aufnehmen*:

«El saber especulativo no permanece en pie frente a la reflexión, ni tampoco la deja tras de sí, sino que la integra [nimmt sie auf] en la intuición de la más alta identidad.»<sup>442</sup>

Traducible por “absorción”, “asimilación”, “integración”, etc., el término *Aufnehmen* parece acercarse al significado *positivo* del término *Aufhebung* como “conservación” y “asunción”. Encontramos una situación parecida en un pasaje del seminario de los años 30/31, donde después de haber hablado en términos de *Überwindung* para referirse a la superación de la diferencia, el autor hace uso de la

---

<sup>440</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 2, DS*, s. 28 / p. 28: «Insofern die Reflexion sich selbst zu ihrem Gegenstand macht, ist ihr höchstes Gesetz, das ihr von der Vernunft gegeben und wodurch sie zur Vernunft wird, ihre Vernichtung; sie besteht, wie alles, nur im Absoluten, aber als Reflexion ist sie ihm entgegengesetzt; um also zu bestehen, muß sie sich das Gesetz der Selbstzerstörung geben. Das immanente Gesetz, wodurch sie sich aus eigener Kraft als absolut konstituierte, wäre das Gesetz des Widerspruchs, nämlich daß ihr Gesetzsein sei und bleibe; sie fixierte hierdurch ihre Produkte als dem Absoluten absolut entgegengesetzte, machte es sich zum ewigen Gesetz, Verstand zu bleiben und nicht Vernunft zu werden und an ihrem Werk, das in Entgegensetzung zum Absoluten nichts ist (und als Beschränktes ist es dem Absoluten entgegengesetzt), festzuhalten»; cf. también: *WW 6, WdL (II)*, s. 193 / (I), p. 598, donde Hegel habla de «die sich selbst auflösende Reflexion, als welche das Absolute absolutes Sein ist.»

<sup>441</sup> HEIDEGGER, M. *GA 28, Der deutsche Idealismus...*, p. 202: «Demgegenüber [Heidegger se refiere a la autoposición fichteana de la reflexión] ist das eigentliche Wissen “diese bewusste Identität des Endlichen und der Unendlichkeit”, (das Wissen dieses Unterschiedenes als eines solchen, d. h. bestimmen aus seinem Grunde). Die Reflexion muss sich selbst zum Gegenstand machen, und da ist ihr “höchstes Gesetz ihre Vernichtung”. Dadurch wird sie erst zur *Vernunft*. Das spekulative Wissen bleibt bei der Reflexion nicht stehen, es lässt sie auch nicht hinter sich, sondern es nimmt sie in sich auf in der Anschauung der höchsten Identität. Das spekulative Wissen muss als Identität von Anschauung und Reflexion begriffen werden.»

<sup>442</sup> *Id.*

expresión *einbeziehen* para referirse a modo como el objeto de la Conciencia queda integrado en la Autoconciencia:

«La conciencia del objeto —en tanto la conciencia llega a sí misma y deviene autoconciencia— no queda dejada atrás y abandonada, sino asumida [aufgehoben] e incluida [einbezogen] en el saber de la conciencia con respecto a sí misma.»<sup>443</sup>

Heidegger recupera con ello la connotación positiva de la *Aufhebung* que en un principio parecía haber tratado de evitar mediante la elección del término *Überwindung*, pero lo hace únicamente para referirse a una diferencia y una negatividad inofensivas, despojadas de su aguijón, domesticadas por el influjo de la dialéctica, en la que todo está asegurado y acomodado a un final reconciliador:

«La negatividad como desgarramiento y separación es la “muerte” —el señor absoluto, y “vida del espíritu absoluto” no significa otra cosa que *soportar y solventar* [ertragen und austragen] la muerte. (Pero esta “muerte” no se puede tomar nunca en serio; ninguna *katastrophé* posible, ninguna caída y subversión posible; todo amortiguado y allanado. Todo está *ya incondicionalmente* asegurado y acomodado).»<sup>444</sup>

En realidad, lo que esta muerte conserva no es la diferencia como tal (lo que atentaría contra la tesis heideggeriana acerca del primado de la identidad), sino más bien el momento contrapuesto de la identidad, que se mantiene dialécticamente incluso en el más absoluto desgarramiento. Esto es lo que cabe apreciar claramente en el siguiente

---

<sup>443</sup> HEIDEGGER, M. GA 32, *Hegel Phänomenologie des Geistes*, ss. 199-200 / pp. 198-199: «In Verbindung mit der Auseinanderlegung des neuen Seinsbegriffs verschafft uns die Einleitung einen Vorblick auf das Wesen des Selbstbewusstseins, wie es an und für sich ist. Wie wenig zur Aufhellung dieses Wesens durch die Berufung auf die Reflexion getan ist, zeigt sich gerade hier. Die Reflexion kommt so wenig in Betracht, dass das Wesen des Selbstbewusstseins am Leitfaden des Füreinandersein konstruiert wird. Das Moment der Reflexion —und zwar nicht im Wissens— und Bewusstseinssinne, sondern als Seinsart —bleibt freilich nicht ausgeschaltet. Im Gegenteil, es kommt in einer ursprünglicheren Form zur Geltung. Das Zu-sich, das zu Insichsein des Selbst gehört, die Rückkehr in sich als die Wahrheit, wird als Begierde gefasst, als die Sucht des Selbst nach ihm selbst, derart freilich, dass die Befriedigung dieser Begierde auf dem Wege des Bewusstseins von den Gegenständen verläuft und deshalb nicht in ihr Ziel kommt, sondern immer nur neue Begierde erzeugt. Darin kommt jedoch zum Ausdruck, dass das Selbst für es nicht einfach nur vorhanden ist, um im reflektierenden Blick angetroffen zu werden, sondern das Selbst muß sich in seinem Sein selbst notwendig werden. Allein, diese Momente des Selbstbewusstseins —das Fürsichsein und das Füreinandersein —sind nicht zwei neben einander vorhandene Bestimmungen, sondern sie gehören in einer Weise zusammen, die wir nach Früherem zunächst so ausdrücken können: Das Bewusstsein vom Gegenstand ist —indem das Bewusstsein zu sich selbst kommt und Selbst Bewusstsein wird —nicht zurückgelassen und aufgegeben, sondern aufgehoben und mit einbezogen in das Wissen des Bewusstseins von ihm selbst. Darin liegt: Das Selbstbewußtsein hat seinem Wesen nach einen “gedoppelten Gegenstand” 2, und zwar in dem Sinne, daß 1. das Ich sich setzt als Einzelnes gegenüber einem anderen Einzelnen, und daß es 2. die Verdopplung in sich zurücknimmt und damit einen Bezug auf das Absolute selbst in sich offenbart. Diese Doppelung ist das entscheidende Phänomen für die spekulative Konstruktion des Selbstbewußtseins, und zwar diese Doppelung nicht nur in dem nächstliegenden Aspekt, sofern wir vom Bewußtsein und dessen Gegenstand herkommen, sondern diese Doppelung gesehen auf das leitende Problem der Selbständigkeit.»

<sup>444</sup> HEIDEGGER, M. GA 68, *Die Negativität*, s. 28 / p. 55. Encontramos una anticipación de esta tesis (formulada en unos términos sorprendentemente parecidos) en: ROSENZWEIG, F. *La estrella de la redención*, pp. 43 y ss.

pasaje, donde los términos positivos de *ertragen* y *erhalten* no son dirigidos a la diferencia, sino la identidad del Espíritu absoluto:

«El dividir es el “absoluto desgarró”, pero en tanto es soportado [*ertragen*] [por el espíritu absoluto] y el espíritu absoluto *se conserva* [*erhält*] en él (no el separar uno de otro no mediado ni mediador). El saber absoluto es un absoluto conservarse [*Sicherhalten*] en el desgarró, esto es “vida”. / Negatividad es por ello a la vez sobreasunción [*Aufhebung*].»<sup>445</sup>

Pues bien, esta *Aufhebung* de la diferencia, que no debe ser tomada sólo (ni principalmente) en el sentido negativo de la aniquilación (*Vernichtung*) o la superación (*Überwindung*) de la diferencia, sino (más matizadamente) en el sentido positivo de la integración (*Einbeziehung*), asimilación (*Aufnehmung*) de la misma, e incluso en el de la conservación (*Bewahrung*) de la identidad en el desgarramiento y la diferencia, es lo que Heidegger va a entender por “reflexión”. Parece contraponerse con ello a lo que en un primer momento habíamos caracterizado como concepto hegeliano de reflexión, basándonos en la connotación peyorativa de la exterioridad y de la diferencia. Pero no sin ajustarse en contrapartida al significado positivo que el concepto va adquiriendo en la filosofía de Hegel, en la que apreciamos también una cierta revalorización del mismo:

«Queda por considerar cómo Hegel, en Frankfurt y Jena entiende la escisión como reflexión, mientras que en la época de la Fenomenología entiende la reflexión en sí como superación [*Aufhebung*] de la escisión y de la enajenación.»<sup>446</sup>

Una contraposición como ésta es, por lo demás, lo que parece consolidarse en la *WdL*, donde Hegel distingue claramente entre un sentido negativo vinculado al «entendimiento abstrayente y separador que persevera en la escisión» y un sentido positivo de la reflexión vinculado a la Razón que va más allá de las escisiones del Entendimiento y establece una referencialidad entre las mismas:

«Pero el entendimiento *reflexivo* se apoderó de la filosofía. Conviene saber con exactitud lo que significa esta expresión, cuyo uso queda relegado de lo contrario a un mero tópico; es preciso entenderlo como el entendimiento abstrayente y separador que persevera en sus separaciones. Al contrario que la razón, se comporta como el *sano entendimiento común*, que hace prevalecer su manera de ver, según la cual la verdad tendría descansar en realidad sensible, sin ser los pensamientos más que pensamientos, en el sentido de que sólo la percepción sensible les daría enjundia y realidad y de que, en la medida en que la razón siguiera siendo en y para sí, no engendraría sino elucubraciones mentales [...]. / La reflexión va más allá de lo concreto inmediato y, determinándolo, lo disgrega. Pero, en la misma medida, la reflexión tiene que ir más allá de esas sus determinaciones disgregadoras y hacer, por lo pronto, que éstas entren en referencia. Sobre la base

---

<sup>445</sup> *Ibid.*, s. 24 / p. 63.

<sup>446</sup> DOTTORI, R. *Op. cit.*, p. 17: «Zu beachten bleibt, dass Hegel zuerst in Frankfurt und in Jena gerade die Trennung als Reflexion verstand, dass er aber dann schon zur Zeit der *Phänomenologie* die Reflexion in sich als *Aufhebung* der Trennung und Entfremdung versteht.»

de esta referencialidad sale a escena el antagonismo de las determinaciones. Esta referencialidad de la reflexión es propia de la razón [trad. modificada].»<sup>447</sup>

La emergencia de este concepto *positivo* de reflexión vinculado a la Razón parece contraponerse a la postura mantenida por Hegel en el *DS*, donde este concepto aparecía tan sólo como un concepto negativo y límite de la reflexión que lo conducía a la autosupresión. La contraposición se desvanece, sin embargo, cuando comprobamos que lo que el mismo concepto positivo de reflexión estaría anticipado ya en el *DS*, donde la aniquilación del momento reflexivo de la diferencia desemboca en un nuevo concepto de reflexión<sup>448</sup>. Especialmente ilustrativo a este respecto resulta el punto de inflexión que Hegel introduce en aquellos lugares del *DS* donde habla de la “autosupresión de la reflexión”, y que Heidegger toma también como ocasión para modificar el significado del término *Aufhebung*:

«La reflexión aislada, en cuanto poner de los opuestos, sería una superación de lo absoluto; ella es la facultad del ser y de la limitación. Pero como razón la reflexión tiene la referencia a lo absoluto, y es razón sólo mediante esta referencia; la reflexión se aniquila a sí misma, a todo ser y a todo lo limitado en la medida en que se pone en referencia a lo absoluto, *pero al mismo tiempo, y justamente por esta referencia a lo absoluto, lo limitado tiene consistencia* [subr. mío].»<sup>449</sup>

«Sólo en la medida en que la reflexión tiene referencia lo absoluto es razón y su acto es un saber; pero mediante esta referencia desaparece su obra, sólo la referencia subsiste y es la realidad del conocimiento; no hay, por tanto, ninguna verdad de la reflexión aislada, del pensar puro, sino la de su aniquilar. *Pero lo absoluto, como en el filosofar se produce por la reflexión para la conciencia, deviene por ello una totalidad objetiva, un todo de saber, una organización de conocimientos; en esta organización cada parte es a la vez el todo, pues subsiste como referencia a lo absoluto* [subr. mío].»<sup>450</sup>

---

<sup>447</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 5, WdL (I)*, ss. 38-39 / (I), p. 195: «Aber der *reflektierende* Verstand bemächtigte sich der Philosophie. Es ist genau zu wissen, was dieser Ausdruck sagen will, der sonst vielfach als Schlagwort gebraucht wird; es ist überhaupt darunter der abstrahierende und damit trennende Verstand zu verstehen, der in seinen Trennungen beharrt. Gegen die Vernunft gekehrt, betrügt er sich als *gemeiner Menschenverstand* und macht seine Ansicht geltend, daß die Wahrheit auf sinnlicher Realität beruhe, daß die Gedanken *nur* Gedanken seien, in dem Sinne, daß erst die sinnliche Wahrnehmung ihnen Gehalt und Realität gebe, daß die Vernunft, insofern sie an und für sich bleibe, nur Hirngespinnste erzeuge. In diesem Verzichtstun der Vernunft auf sich selbst geht der Begriff der Wahrheit verloren; sie ist darauf eingeschränkt, nur subjektive Wahrheit, nur die Erscheinung zu erkennen, nur etwas, dem die Natur der Sache selbst nicht entspreche; das *Wissen* ist zur *Meinung* zurückgefallen. Diese Wendung jedoch, welche das Erkennen nimmt und die als Verlust und Rückschritt erscheint, hat das Tiefere zum Grunde, worauf überhaupt die Erhebung der Vernunft in den höheren Geist der neueren Philosophie beruht. Der Grund jener allgemein gewordenen Vorstellung ist nämlich in der Einsicht von dem *notwendigen Widerstreite* der Bestimmungen des Verstandes mit sich selbst zu suchen. —Die schon namhaft gemachte Reflexion ist dies, über das konkrete Unmittelbare *hinausgehen* und dasselbe zu *bestimmen* und zu *trennen*. Aber sie muß *ebenso sehr* über diese ihre *trennenden* Bestimmungen *hinausgehen* und sie zunächst *beziehen*. Auf dem Standpunkte dieses Beziehens tritt der Widerstreit derselben hervor. Dieses Beziehen der Reflexion gehört an sich der Vernunft an.»

<sup>448</sup> Cf. SEREY AGUILERA, J. O. *Loc. cit.*, pp. 125-126.

<sup>449</sup> Cf. *supr.* nota 188.

<sup>450</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 2, DS*, s. 29 / p. 30: «Nur insofern die Reflexion Beziehung aufs Absolute hat, ist sie Vernunft und ihre Tat ein Wissen; durch diese Beziehung vergeht aber ihr Werk, und nur die Beziehung besteht und ist die einzige Realität der Erkenntnis; es gibt deswegen keine Wahrheit der isolierten Reflexion, des reinen Denkens, als die ihres Vernichtens. Aber das Absolute, weil es im Philosophieren von der Reflexion



Lo que mediante este punto de inflexión emergía ya en el *DS* es el respecto “racional-positivo” de la reflexión que más adelante constituirá el nuevo concepto de reflexión propio de la Razón<sup>451</sup>, y que llegará a detentar posteriormente un primado sobre el anterior. Ello no deja de ratificar la diferente valoración que Heidegger proyecta sobre el concepto hegeliano de reflexión, y cuya vigencia tratamos de comprobar en este apartado. En principio, todo parece transcurrir como si Hegel arrojase una valoración negativa sobre aquella reflexión relacionada con la abstracción, la escisión y el poder de muerte del Entendimiento; valorando positivamente, en cambio, aquella reflexión inmanente que opera la disolución de las escisiones, el retorno a sí mismo de la Razón y la vida del Espíritu. A partir de ahora trataremos de mostrar los límites de este reparto.

### c) La negación de la negación (I): La ascunción del Ser en la Esencia

Hemos visto cómo la negación proporciona a Hegel el mecanismo adecuado para superar el momento reflexivo de la diferencia; la diferencia no debe quedar en Hegel simplemente *omitida*, sino *negada*, esto es: *superada*. Pero a este respecto es preciso señalar una primera dificultad consistente en el hecho de que la negación no comporta en principio una superación de la diferencia, sino una *reproducción* de la misma. En efecto: toda negación introduce una diferencia con respecto a la determinación negada, resultando así que la negación de la diferencia no puede dar lugar a la identidad, sino sólo a *otra diferencia*. La afirmación de la identidad precisa, por tanto, de la negación de la diferencia producida por esta primera negación; esto es: una “negación de la negación”.

Pero incluso la “negación de la negación” puede conllevar una recaída en la reproducción de la diferencia. Esto es precisamente lo que ocurre cuando se atribuye a la determinación el carácter de negación, tal y como hace Hegel en la “Doctrina del Ser”. Tanto para Spinoza como para Hegel, «toda determinación es negación»<sup>452</sup>. Se sigue de ahí que toda negación de la determinación es, forzosamente, una “negación de la negación”. Esto es lo que tiene lugar en la categoría del “ser-otro” (*Anderssein*); e incluso también en la categoría misma del “ser” (*Sein*), de ser concebida al menos como resultado de la abstracción (esto es: como resultado de la negación de todas las determinaciones y, en

---

fürs Bewußtsein produziert wird, wird hierdurch eine objektive Totalität, ein Ganzes von Wissen, eine Organisation von Erkenntnissen.»

<sup>451</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 5, WdL (I)*, ss. 38-39 / (I), p. 195: «Die schon namhaft gemachte Reflexion ist dies, über das konkrete Unmittelbare *hinauszugehen* und dasselbe zu *bestimmen* und zu *trennen*. Aber sie muß *ebenso sehr* über diese ihre *trennenden* Bestimmungen *hinausgehen* und sie zunächst *beziehen*. Auf dem Standpunkte dieses Beziehens tritt der Widerstreit derselben hervor. Dieses Beziehen der Reflexion gehört an sich der Vernunft an; die Erhebung über jene Bestimmungen, die zur Einsicht des Widerstreits derselben gelangt, ist der große negative Schritt zum wahrhaften Begriffe der Vernunft.»

<sup>452</sup> *Ibid.*, (I), ss. 75-76 / (I), p. 259: «Die Bestimmtheit überhaupt ist Negation (*Determinatio est negatio*), sagte Spinoza; ein Satz, der von durchgängiger Wichtigkeit ist; der sich an der Betrachtung der Bestimmtheit ergab.»

este sentido, de todas las negaciones)<sup>453</sup>. De un lado, el “ser” es negación de toda determinación y, de este modo, negación de toda negación. De otro lado, también el “ser-otro” es una cierta “negación de la negación”, toda vez que lo otro de la determinación es también una determinación<sup>454</sup> y, por tanto, una negación.

Se trata, sin embargo, nuevamente, de una negación de la negación *que no puede tener como resultado ninguna identidad*. Al igual que en caso anterior, la doble negación del ser y del ser-otro mantiene en todo momento la contraposición a lo negado. Si en el primer caso la negación se contrapone a la forma de la determinación, generando la diferencia entre el ser y la nada; en el segundo se presenta ciertamente como la asunción de toda indeterminación inmediata, pero sólo al precio de desplazar la contraposición al ámbito del ser-determinado: cada determinación se contrapone a cada otra determinación, y así seguirá siendo mientras la negatividad acontezca en la esfera del Ser. La razón es que la negación propia de esta esfera no es más que la simple negación en la que lo negado no queda asumido, sino situado frente a la negación, como algo contrapuesto. El resultado es una negación que no hace más que reproducir la escisión que se trata de negar, haciendo inviable con ello toda superación de la diferencia. Esta diferencia es, en efecto, lo propio de las determinaciones de Cualidad: todo “ser-determinado” (*Dasein*) es igual a sí mismo, siempre y cuando permanezca diferente de lo otro de sí mismo, contrapuesto a su “ser-otro” (*Anderssein*)<sup>455</sup>.

---

<sup>453</sup> *Ibid.*, (I), s. 76 / (I), p. 259: «Es ist bey der Realität bemerkt worden, daß der Inbegriff aller Realitäten, wenn sie ohne Grenze gedacht werden, zum leeren Nichts wird. Werden sie aber als bestimmte Realitäten erhalten, so wird der Inbegriff aller Realitäten eben so zum Inbegriff aller Negationen. Diß kann, da die Negation sich so eben zur Schranke und der Endlichkeit bestimmt hat, auch heissen, der Inbegriff aller Schranken und Endlichkeiten. Aber Schranke und Endlichkeit sind nur diß, sich selbst aufzuheben; die Negation aber, daß sie als absolute Negativität wesentliche Bestimmung des absoluten Wesens, und die höhere Bestimmung als die Realität ist, wird gleich nachher vorläufig erwähnt werden.»

<sup>454</sup> *Ibid.*, (I), s. 49 / (I), p. 242: «Zweytens, das Nichtdaseyn ist nicht reines Nichts; denn es ist ein Nichts als des Daseyns. Und diese Verneinung ist aus dem Daseyn selbst genommen; aber in diesem ist sie vereinigt mit dem Seyn. Das Nichtdaseyn ist daher selbst ein Seyn; es ist seyendes Nichtdaseyn. Ein seyendes Nichtdaseyn aber ist selbst Daseyn. Diß zweyte Daseyn ist jedoch zugleich nicht Daseyn auf dieselbe Weise, wie als zuerst; denn es ist eben so sehr Nichtdaseyn; Daseyn als Nichtdaseyn; Daseyn als das Nichts seiner selbst, so daß diß Nichts seiner selbst gleichfalls Daseyn ist. – Oder das Daseyn ist wesentlich Andersseyn.»

<sup>455</sup> La precisión hegeliana según la cual el “ser otro” no introduciría una diferencia que cayera fuera de la cualidad, sino en el interior de esta esfera (no se trata sólo de que, al igual que el “ser-determinado”, el “ser otro” sea, ciertamente, él mismo una determinación, sino de que el “ser-determinado” en cuanto ha pasado él mismo a ser también “ser-otro”) serviría para superar la exterioridad del “ser-otro”, mas no su diferencia con el “ser-determinado”, la cual simplemente reaparece en el interior de la cualidad como “ser-en-sí” y “ser-para-otro”: *Ibid.*, s. 53 / p. 244: «Seyn-für-Anderes und Ansichseyn machen die zwey Momente des Daseyns aus. Es sind zwey Paare von Bestimmungen, die hier vorkommen: 1) Daseyn und Anderes; 2) Seyn-für-Anderes, und Ansichseyn. Die erstern enthalten die gleichgültige, beziehungslose Bestimmung; Daseyn und ein Anderes fallen auseinander. Aber ihre Wahrheit ist ihre Beziehung; das Seyn-für-Anderes, und das Ansichseyn sind daher jene Bestimmungen als Momente; als Bestimmungen, welche Beziehungen sind, und in ihrer Einheit, in der Einheit des Daseyns bleiben; oder jedes selbst enthält an ihm zugleich auch sein von ihm verschiedenes Moment. / Es ist oben erinnert worden, daß Seyn und Nichts in ihrer Einheit, welche Daseyn ist, nicht mehr Seyn und Nichts sind, – denn diß sind sie nur ausser ihrer Einheit; so Seyn und Nichts, in ihrer unruhigen Einheit, im Werden, sind Entstehen und Vergehen. Seyn im Daseyn, ist Ansichseyn. Denn Seyn ist die Beziehung auf sich, die Gleichheit mit sich, die aber nicht mehr unmittelbar ist, sondern sie ist Beziehung auf sich nur als Nichtseyn des Nichtdaseyns; (als reflectirtes Daseyn). Eben so ist Nichtseyn als

Una diferencia como ésta es, sin embargo, lo que el planteamiento hegeliano de la negación de la negación debería poder superar, y lo decisivo a este respecto reside en el tratamiento específico que esta doble negación adquiere *en la esfera de la Esencia*. Considerada en un sentido amplio, la negación de la negación no parece ser en principio nada exclusivo de la Esencia; un mecanismo como éste estaría ya presente en la “pura nada” del “ser indeterminado”, así como de la nada determinada del “ser determinado”. Pero considerada desde este punto de vista (propio del Ser), dicho mecanismo no respondería tanto a estructura de la negación de la negación propiamente dicha, cuanto a la del «*ser con [mit] la negación*»<sup>456</sup>. Considerada en su sentido estricto, la negación de la negación debe poder superar la forma de la contraposición a la que la somete la lógica del Ser, adquiriendo *la forma del retorno a sí y la autorreferencia de la Esencia*.

En las antípodas de toda autorreferencia, la negatividad propia del Ser y de la Cualidad permanece anclada a la forma de la contraposición. De un lado, el ser es la referencia simple a sí (*einfache Beziehung*) abstraída de toda mediación y toda negatividad. De otro lado, el ser-determinado es él mismo una determinación (una negación) de todo punto comparable a la negación de dicha determinación (a la negación de esa negación), pero en modo alguno identificable con ella. Ambas determinaciones resultan, ciertamente, iguales en tanto que determinaciones, y ello hasta el punto de que podría llegar a hablarse en este caso de un retorno de la determinación a sí misma al nivel del Ser. En su lugar, Hegel habla de la «indiferencia carente de relación» [*gleichgültige, beziehungslose*]» entre las determinaciones del “ser-determinado y el “ser-otro”, en la que ambas «caen una fuera de la otra [*fallen auseinander*]»<sup>457</sup>. La razón es que una cosa es la *igualdad* entre ambas determinaciones y otra muy distinta la *identidad* de la determinación consigo misma: a pesar de la igualdad por lo que al carácter de determinación se refiere, el tránsito a la alteridad no es más que el indefinido traspasar de una determinación a otra distinta en la serie de la mala infinitud. De ahí que más que el *retorno a sí*, la negatividad de la determinidad tenga el carácter de una *repetición de lo igual*:

«La negación de la determinación —determinación que a su vez niega la unidad del ser— no hay que pensarla todavía como *negación autorreferida*, sino únicamente como negación repetida.»<sup>458</sup>

La alteridad de la cualidad (el ser otro) es aquello frente a lo cual y en contraposición a lo cual el Ser se determina. Por el contrario, la alteridad de la Esencia (la apariencia) no es simplemente lo contrapuesto a ella. La Esencia, ni deviene lo otro de sí (como la pura nada), ni permanece en lo otro de sí (como el ser determinado). Lo otro no le resulta ni indiferente (como la nada al ser), ni contrapuesto (como el ser-determinado al ser-otro): «Ella es ser-en y-para-sí; ser en sí absoluto, en cuanto que le da igual estar frente a toda determinidad del ser, habiendo sido absolutamente asumidos el ser otro y la

---

Moment des Daseyns, in dieser Einheit des Seyns und Nichtseyns, nicht Nichtdaseyn überhaupt, sondern unmittelbar Anderes, und bestimmter, Beziehung auf das Nichtdaseyn oder Seyn-für-Anderes.»

<sup>456</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 24 / (I), p. 447.

<sup>457</sup> Cf. *supr.* nota 455.

<sup>458</sup> HENRICH, D. *Hegel en su contexto*, p. 110.

referencia a otro»<sup>459</sup>. De ahí que la negatividad tenga en ella un sentido diferente tanto al de la pura nada del ser-indeterminado, como al de la mera alteridad del ser-determinado. La negatividad de la Esencia no es una «negatividad ajena a ella, sino por la suya propia»<sup>460</sup>. De ahí, en definitiva, que sólo al nivel de la Esencia la negación de la negación tenga por primera vez el carácter de la «negatividad que consiste en el eliminarse del ser otro y de la determinación»<sup>461</sup>; y la negación de la negación el carácter de la negatividad que niega su propio negativo; no ya el no ser de un ser, sino la nada de una nada:

«No es el no ser de un ser, sino la nada de una nada; y esto, ser la negación de una nada, constituye el ser. El ser que es sólo en cuanto movimiento de nada a nada es, entonces, la esencia; y ésta no tiene este movimiento dentro de sí, sino que es el movimiento en cuanto apariencia absoluta misma, la negatividad pura que nada tiene fuera de ella, nada a lo cual negar, sino que se limita a negar su negativo mismo, el cual solamente dentro de este renegar es.»<sup>462</sup>

La Esencia es la negación de un negativo, pero no en el sentido en el que lo sería la “pura nada” del ser o el ser-otro del “ser determinado”, sino en el sentido del Ser superado o asumido. La Esencia es negación del ser y, con ello, por primera vez, negación de algo negativo:

«La esencia es el ser asumido. Es simple igualdad consigo misma pero, en esa medida, es la negación de la esfera del ser en general. Así, la esencia tiene la inmediatez frente a sí como una inmediatez a partir de la cual ha venido ella a ser una inmediatez conservada y mantenida en ese asumir. La esencia misma es, dentro de esta determinación, esencia que está siendo, esencia inmediata, y el ser es solamente un algo negativo respecto de la esencia, no en y para sí mismo; la esencia es pues una negación determinada.»<sup>463</sup>

---

<sup>459</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 14 / (II), p. 438: «Das Wesen aber, wie es hier geworden ist, ist das, was es ist, nicht durch eine ihm fremde Negativität, sondern durch seine eigene, die unendliche Bewegung des Seins. Es ist *An-und für sich sein*, —absolutes *Ansichsein*, indem es gleichgültig gegen alle Bestimmtheit des Seins ist, das Anderssein und die Beziehung auf Anderes schlechthin aufgehoben worden ist. Es ist aber nicht nur dies Ansichsein; als bloßes Ansichsein wäre es nur die Abstraktion des reinen Wesens; sondern es ist ebenso wesentlich *Für sich sein*; es selbst ist diese Negativität, das Sich-Aufheben des Andersseins und der Bestimmtheit.»

<sup>460</sup> *Id.*

<sup>461</sup> *Id.*

<sup>462</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, ss.24-25 / (I), pp. 447-448: «Das Werden im Wesen, seine reflektierende Bewegung, ist daher die *Bewegung von Nichts zu Nichts und dadurch zu sich selbst zurück*. Das Übergehen oder Werden hebt in seinem Übergehen sich auf; das Andere, das in diesem Übergehen wird, ist nicht das Nichtsein eines Seins, sondern das Nichts eines Nichts, und dies, die Negation eines Nichts zu sein, macht das Sein aus. Das Sein ist nur als die Bewegung des Nichts zu Nichts, so ist es das Wesen; und dieses *hat* nicht diese Bewegung *in sich*, sondern ist sie als der absolute Schein selbst, die reine Negativität, die nichts außer ihr hat, das sie negierte, sondern die nur ihr Negatives selbst negiert, das nur in diesem Negieren ist.»

<sup>463</sup> *Ibid.* (II), s. 18 / (I), p. 442: «Das Wesen ist das *aufgehobene Sein*. Es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, aber insofern es die *Negation* der Sphäre des Seins überhaupt ist. So hat das Wesen die Unmittelbarkeit sich gegenüber als eine solche, aus der es geworden ist und die sich in diesem Aufheben aufbewahrt und erhalten hat. Das Wesen selbst ist in dieser Bestimmung *seiendes*, unmittelbares Wesen und das Sein nur ein Negatives *in Beziehung* auf das Wesen, nicht an und für sich selbst, das Wesen also eine *bestimmte* Negation.»

Este negativo que es el Ser asumido no es tal por ser determinación, tampoco por ser negación de la determinación, sino por ser negación *de sí mismo*, por tener su verdad en otro. A diferencia de la alteridad del ser (el ser otro), la alteridad de la Esencia (la apariencia) es la Esencia misma. De ahí que sólo al nivel de la Esencia la negatividad duplicada sea «negatividad que se refiere a sí»<sup>464</sup>, «referencia negativa a sí»<sup>465</sup>. La fórmula «negación con la negación» hace referencia a esta negación autorreferida de la Esencia, y no a la negación repetida de la alteridad<sup>466</sup>; no, por tanto, a la negatividad del ser, sino a la negatividad que la Esencia misma es, o por decirlo con la fórmula de Hegel a «la negatividad de la Esencia en ella misma»<sup>467</sup>. La fórmula de Hegel se refiere a una negatividad que no es ya reproducción de la diferencia, sino la «igualdad misma de la negación consigo, la negación negada, la negatividad absoluta»<sup>468</sup>; que ya no es, por tanto, la negatividad de una determinación contrapuesta a otra, sino la de lo esencial contrapuesto a lo inesencial, a una determinación que no consiste en otra cosa más que en su ser asumido o superado:

«[...] el ser [es], en oposición a la esencia, lo inesencial; tiene frente a ésta la determinación de lo asumido.»<sup>469</sup>

Si, por lo demás, todavía resultara posible atribuir a esta negación el carácter de la diferencia, ello sólo podría ser en el sentido de la diferencia *asumida*, el de la diferencia que *ya no es propiamente diferencia*, sino «diferencia que se refiere a sí»<sup>470</sup>; bien entendido que dicha diferencia no se referiría a sí misma *en tanto que diferencia*, sino como lo absolutamente otro de la diferencia, o lo que es lo mismo, *como identidad*, pues como nos recuerda Hegel: «lo diferente de la diferencia es la identidad»<sup>471</sup>. Sólo la diferencia asumida de la Esencia (no la diferencia que traspasa a otro o se contrapone a lo

---

<sup>464</sup> *Ibid.* (II), s. 24 / (I), p. 447: «Die reflektierende Bewegung hingegen ist das Andere als die *Negation an sich*, die nur als sich auf sich beziehende Negation ein Sein hat»; *ibid.*, s. 25 / p. 448: «Diese sich auf sich beziehende Negativität ist also das Negieren ihrer selbst.»

<sup>465</sup> *Ibid.* (II), s. 22 / (I), p. 446: «Die Negativität ist die Negativität an sich; sie ist ihre Beziehung auf sich, so ist sie an sich Unmittelbarkeit; aber sie ist negative Beziehung auf sich [...].»

<sup>466</sup> HENRICH, D. *Hegel im Kontext*, s. 119; cf. también: *Hegel en su contexto*, p. 110: «La negación de la determinación —determinación que a su vez niega la unidad del ser— no hay que pensarla todavía como *negación autorreferida*, sino únicamente como negación repetida.»

<sup>467</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL* (II), s. 21 / (I), p. 445: «Es ist die Unmittelbarkeit des *Nichtseins*, welche den Schein ausmacht; dies Nichtsein aber ist nichts anderes als die Negativität des Wesens an ihm selbst. Das Sein ist Nichtsein in dem Wesen. Seine *Nichtigkeit* an sich ist die *negative Natur des Wesens selbst*.»

<sup>468</sup> *Ibid.* (II), s. 24 / (I), p. 447: «Das *Erste* aber gegen dies Andere, das Unmittelbare oder Sein, ist nur diese Gleichheit selbst der Negation mit sich, die negierte Negation, die absolute Negativität.»

<sup>469</sup> *Ibid.* (II), s. 18 / (I), p. 442: «Zugleich aber ist das Sein im Gegensatz gegen das Wesen das *Unwesentliche*; es hat gegen dasselbe die Bestimmung des Aufgehobenen.»

<sup>470</sup> *Ibid.* (II), ss. 46-47 / (I), p. 466: «Der Unterschied an sich ist der sich auf sich beziehende Unterschied; so ist er die Negativität seiner selbst, der Unterschied nicht von einem Anderen, sondern *seiner von sich selbst*; er ist nicht er selbst, sondern sein Anderes. Das Unterschiedene aber vom Unterschiede ist die Identität. Er ist also er selbst und die Identität. Beide zusammen machen den Unterschied aus; er ist das Ganze und sein Moment.»

<sup>471</sup> *Id.*

otro) es diferencia *autorreferida*, diferencia que es *identidad* o, por expresarlo con la fórmula paradójica de Hegel, «diferencia simple»:

«La diferencia es la negatividad que la reflexión tiene en sí; es la nada, que se dice por medio del hablar idéntico, es el momento esencial de la identidad misma, como negatividad de sí misma, y es diferente de la diferencia. Esta diferencia es la diferencia *en sí y por sí*, la *diferencia absoluta*, la *diferencia de la esencia*. —Es la diferencia en sí y por sí, y no una diferencia por medio de algo extrínseco, sino tal que *se refiere a sí*; por consiguiente es diferencia simple.»<sup>472</sup>

## 2. El carácter *positivo* de la negatividad:

Así es cómo la interpretación heideggeriana de la reflexión parece quedar legitimada en la esfera de la Esencia, a partir del tratamiento que ahí adquiere de la negatividad. Concebida desde el punto de vista de la Esencia, la reflexión aparece como *la negatividad autorreferida de la reflexión*, como el puro *movimiento de retorno a sí*:

«La reflexión es pues el movimiento que, al ser el retorno, es sola y primeramente en ella donde se da lo que se inicia o lo que retorna. Ella es poner, en la medida en que es la inmediatez como un retornar.»<sup>473</sup>

La misma caracterización autorreferencial de la reflexión resulta patente a partir de formulaciones como: «El parecer de la Esencia dentro de ella misma es la reflexión [das *Scheinen* des Wesens in ihm selbst]»<sup>474</sup>; «la esencia es este su automovimiento es la reflexión [das Wesen in dieser seiner Selbstbewegung]»<sup>475</sup>; «la igualdad-a-sí-misma de la reflexión [die *Sichselbstgleichheit der Reflexion*]»<sup>476</sup>; etc. Todas ellas parecen confirmar la

---

<sup>472</sup> *Ibid.* (II), s. 46 / (I), pp. 465-466: «Der Unterschied ist die Negativität, welche die Reflexion in sich hat, das Nichts, das durch das identische Sprechen gesagt wird, das wesentliche Moment der Identität selbst, die zugleich als Negativität ihrer selbst sich bestimmt und unterschieden vom Unterschied ist. 1. Dieser Unterschied ist der Unterschied *an und für sich*, der *absolute* Unterschied, *der Unterschied des Wesens*. —Er ist der Unterschied an und für sich, nicht Unterschied durch eine Äußerliches, sondern *sich auf sich beziehender*, also *einfacher* Unterschied. —Es ist wesentlich, den absoluten Unterschied als *einfachen* zu fassen. Im absoluten Unterschiede des A und Nicht voneinander ist es das *einfache Nicht*, was als solches denselben ausmacht. Der Unterschied selbst ist einfacher Begriff. *Darin*, drückt man sich aus, sind zwei Dinge *unterschieden*, daß sie usw. —*Darin*, d. h. in einer und derselben Rücksicht, in demselben Bestimmungsgrunde. Er ist der *Unterschied der Reflexion*, nicht das *Anderssein des Daseins*. Ein Dasein und ein anderes Dasein sind gesetzt als außereinanderfallend; jedes der gegeneinander bestimmten Dasein hat ein *unmittelbares Sein* für sich. Das *Andere des Wesens* dagegen ist das Andere an und für sich, nicht das Andere als eines anderen außer ihm Befindlichen, die einfache Bestimmtheit an sich. Auch in der Sphäre des Daseins erwies sich das Anderssein und die Bestimmtheit von dieser Natur, einfache Bestimmtheit, identischer Gegensatz zu sein; aber diese Identität zeigte sich nur als das *Übergehen* einer Bestimmtheit in die andere.»

<sup>473</sup> *Ibid.* (II), s. 26 / (I), p. 449: «Die Reflexion ist also die Bewegung, die, indem sie die Rückkehr ist, erst darin das ist, das anfängt oder das zurückkehrt. / Sie ist *Setzen*, insofern sie die Unmittelbarkeit als ein Rückkehren ist.»

<sup>474</sup> *Ibid.* (II), s. 17 / (I), p. 441; s. 35 / p. 456; s. 124 / p. 535.

<sup>475</sup> *Ibid.* (II), s. 24 / (I), p. 447.

<sup>476</sup> *Ibid.* (II), s. 34 / (I), p. 455.

misma lectura heideggeriana de la reflexión como autorreferencia y asunción de la diferencia. Pero las mismas coordenadas de la Esencia proporcionan también una visión diferente de la reflexión, de todo punto contraria al paradigma heideggeriano de la identidad y de la autorreferencia. Esto es lo que trataremos de evidenciar continuación, poniendo al descubierto *el doble nivel discursivo que articula la Esencia*. La misma negatividad que proporciona la clave para defender el primado reflexivo de la identidad, proporciona también la clave para defender el primado contrapuesto de la diferencia. Lo decisivo a este respecto reside en *el enfoque (alternativamente positivo y negativo) que la Esencia arroja sobre la negatividad*, y según el cual lo negativo aparece, o bien como algo *nulo e inesencial* que acaba siendo eliminado como un momento desapareciente en el camino hacia la autoidentidad de la reflexión, o bien como un *resto ineliminable* que se inmiscuye en el retorno a sí de la reflexión.

Sobre el primer lado de esta alternativa hemos hablado en el apartado anterior al hilo de la interpretación heideggeriana de la negatividad y de la reflexión absoluta, y de lo que ahora se trata es de tematizar el segundo, que se aproximaría más bien al carácter originario de la negatividad y de la nada que Heidegger quiere contraponer a Hegel<sup>477</sup>. En principio, Heidegger contrapone su concepción de la nada a aquella concepción domesticada de la negatividad que se dejaría arrastrar por la corriente resolutive de la dialéctica; precisamente de una manera parecida a como contrapone su concepto de Finitud y de Diferencia a aquella finitud y diferencia puramente negativas que no tendrían más función que la propiciar el tránsito a la Infinitud. Frente a ella, no han faltado quienes no han dudado en ver en la filosofía de Hegel una concepción de la negatividad (y por ende, de la finitud y de la diferencia) afín a la heideggeriana. La controversia postmetafísica con Hegel se traslada así al interior de la concepción hegeliana de la negatividad, cuyo punto de partida es este célebre pasaje de la *PhG*:

«La muerte, si es que queremos llamar así a la irrealidad, es lo más temible, y retener lo muerto representa la fuerza suprema. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento, porque el entendimiento le exige eso de lo que ella es incapaz. Pero no la vida que se aterra ante la muerte y quiere mantenerse pura de la devastación, sino aquella que aguanta la muerte y se mantiene en ella es la vida del espíritu. El espíritu sólo cobra su verdad al encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento. El espíritu no es ciertamente este poder como lo positivo que apartase la vista de lo negativo y prescindiese de ello [...], sino que el espíritu es ese poder cuando mira a lo negativo a la cara y se demora en ello.»<sup>478</sup>

<sup>477</sup> Cf. TAMINIAUX, J. "Finitude et Absolu...", pp. 211 y ss.

<sup>478</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, s. 36 / p. 136: «Der Kreis, der in sich geschlossen ruht und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältnis. Aber daß das von seinem Umfange getrennte Akzidentelle als solches, das Gebundene und nur in seinem Zusammenhange mit anderem Wirkliche ein eigenes Dasein und abgesonderte Freiheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, des reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das Furchtbarste, und das Tote festzuhalten das, was die größte Kraft erfordert. Die kraftlose Schönheit haßt den Verstand, weil er ihr dies zumutet, was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerrissenheit sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, dies ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem

### a) La inversión del punto de vista heideggeriano sobre la negatividad: La reconciliación con el sufrimiento

La interpretación heideggeriana de este pasaje ha quedado delineada en el apartado anterior: el absoluto hegeliano no se amedrenta ante la muerte, precisamente en la medida en que Hegel no habría sabido tomarse la muerte lo suficientemente en serio como para ser vista como una amenaza, «ninguna *katastrophé* posible, ninguna caída y subversión posible»<sup>479</sup>. Pareciera, en efecto, como si Heidegger intentase hacer con Hegel lo mismo que Hegel ha tratado de hacer con Descartes: si, frente a la “duda metódica” cartesiana, Hegel proponía un escepticismo que se consuma (*vollbringender Skeptizismus*), Heidegger contrapone a la negatividad hegeliana la originariedad de una nada y la radicalidad de una muerte que no se deja encauzar dialécticamente hacia una vida o reconciliación ulterior. A una lectura como ésta se contrapone, sin embargo, la interpretación de todos aquellos partidarios de Hegel que han elogiado la radicalidad de concepto hegeliano de negatividad. Especialmente significativa a este respecto resulta la lectura de J. Wahl (1929), que se caracteriza por haber exaltado el carácter necesario e ineludible de la negatividad hegeliana; una necesidad e ineludibilidad que no se dejaría relegar (como Heidegger pretende) a lo nulo e inesencial, ni tampoco a un mero paso intermedio en el camino hacia la reconciliación:

«El principio de la antítesis es necesario para la elevación a la síntesis, y la síntesis es la dicha, para llega a esa dicha, es preciso atravesar la desdicha. Las dos ideas se reúnen bajo otra forma en la idea de la negatividad.»<sup>480</sup>

No puede decirse que Heidegger no sea consciente del papel que la negatividad y la desdicha de la Conciencia desempeñan el camino hacia la reconciliación del Espíritu. También el autor podría suscribir las palabras de Wahl que hablan de «la negatividad fecunda del pensamiento»<sup>481</sup>, insistiendo en el hecho de que «él [Hegel] reúne la idea de oposición a la idea de profundización».<sup>482</sup> La diferencia reside, sin embargo, en el diferente papel que ambos atribuyen a esta negatividad: si de lo que para Heidegger se trata es de que la reconciliación del Espíritu tenga lugar *a pesar* del sufrimiento; de lo que para Wahl se trata más bien, por el contrario, es de que esta sea una «reconciliación *con* el sufrimiento [*avec* la saufiance]»<sup>483</sup>. En este preciso sentido, la negatividad desempeña para el autor un papel necesario («nosotros comprendemos que esta separación debe ser

---

übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bei ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Sein umkehrt.»

<sup>479</sup> Cf. *supr.* nota 444.

<sup>480</sup> WAHL, J. *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, p. 8; NANCY, J.-L. *Op. cit.*, p. 47: «Podría decirse: el dolor abre y la alegría reconcilia. Pero la reconciliación está en el punto, o en el paso. La desdicha insiste al desgarrar el fondo, la alegría se arroja más allá de sí misma.»

<sup>481</sup> WAHL, J. *Op. cit.*, p. 74.

<sup>482</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 78.



necesaria para una unión más profunda»)<sup>484</sup>, no simplemente como aquello que sólo es traído a colación para ser negado (la negación de lo negativo de la habla Heidegger), sino como aquello a través de cuya más radical afirmación tiene lugar la reconciliación:

«[...] vemos cómo el problema de la descalificación de lo particular, de la beatificación del sufrimiento y de la conciencia desdichada está en el centro de esta filosofía, cómo hace falta que sean unidas las ideas de un dolor infinito y una totalidad dichosa. Hegel sabe que esta totalidad no puede ser concebida más que por la lucha y el sufrimiento. Y del mismo modo que él ha arrojado plena luz sobre la necesidad de un principio de contradicción, en sentido fuerte y preciso del término, en el pensamiento lógico, y ha mostrado en su filosofía de la historia la necesidad de contradicciones constantes en los hechos; por ello no hayan reconciliación perfecta más que si es pensada a través de la más completa desesperación y dolor infinito.»<sup>485</sup>

Puede que la negatividad se vea paliada en virtud de su desenlace especulativo, pero no hasta el punto de acabar deviniendo superflua. Así sería ciertamente para Heidegger, para quien lo negativo no deja de ser un mero trámite, un mero “todavía no” en el camino hacia la resolución. El Absoluto hegeliano no teme a la muerte porque sabe que no hay “Viernes santo especulativo” sin “Domingo de resurrección”. El resultado es una negatividad paliada, domesticada por el “final feliz” de la reconciliación; una negatividad en cualquier caso inofensiva, que no deja cicatriz. Frente a esta interpretación, de lo que para Wahl se trata no es tanto de reconciliar el potencial destructivo de la negatividad, cuanto de reconciliarse *con* él: lo negativo no debe ser simplemente *negado* (en el sentido heideggeriano de la doble negación), sino *afirmado* en el interior del Absoluto mismo. Es en este sentido que Wahl habla de «la negatividad en Dios»<sup>486</sup>, y ello

---

<sup>484</sup> *Ibid.*, p. 21: «Se podrá ver al final de este estudio que el misterio del cristianismo, la encarnación del absoluto, la dignidad divina, la negatividad en Dios, es al mismo tiempo el misterio central, el misterio transparente y sombra a la vez a los ojos de Hegel, de la filosofía. De la misma manera en efecto que nosotros transformemos en lo divino mismo la idea de separación, como hemos referido a lo divino la idea de muerte, nosotros comprendemos que esta separación debe ser necesaria para una unión más profunda». Wahl hace valer así para el Absoluto, la sentencia que Hegel había hecho valer para al Autoconciencia: «Ein geflickter Strumpf [ist] besser als ein zerrissener; nicht so das Selbstbewußtsein» (HEGEL, G.W.F. WW 2, *Aphorismen aus Hegels Wastebook*, s. 558 / p. [-]). También Heidegger ha tratado de llevar este fragmento a su terreno, al entender el desgarramiento como algo a partir de lo cual ha de brotar el Absoluto, y no como el Absoluto mismo: «[...] was an dem zerrissenen Strumpf fehlt, ist die Einheit des Strumpfs. Aber dieser Mangel ist paradoxerweise im höchsten Grade positiv, denn eine Einheit ist im Zerrissensein als *verlorene* Einheit *gegenwärtig*. [...]. Nur in der Zerrissenheit [...], die Einheit als abwesende erscheinen kann. In der Zerrissenheit [...] waltet immer Einheit oder notwendige Vereinigung, das heißt *lebendige* Einheit.» (HEIDEGGER, M. GA 15, *Seminar in Le Thor*, s. 289 / p. [-])

<sup>485</sup> WAHL, J. *Op. cit.*, p. 14.

<sup>486</sup> *Ibid.*, p. 21; cf. también: KOYRÉ, A. “Hegel à Iéna”, p. 162: «Si Fichte et Schelling ont bien vu la valeur positive du négatif, le rôle de la négation, du *non* en tant qu’opposé au *oui*; un *non* qui, seul confère ou *oui* qui le surmonte, son sens d’affirmation et de position, s’ils ont vu l’unité réelle, vivante, “organique” de la vie et de l’esprit, n’est pas dans l’abstraction, mais dans l’unification du multiple, ils n’ont su, ni l’un ni l’autre, placer le *non* à sa vraie place: dans l’Absolu positif lui-même. En fait, l’Absolu Fichtéen supprime le *non*; l’Absolu schellingien l’ignore. Et tous les deux restent par la même absolus, séparées, transcendantes à l’être, à la raison. Restent immobiles et inconscients. Et Hegel songe qu’il faut aller plus loin, plus haut. Placer le *non* dans le *oui*; faire voir le multiple dans l’un lui-même, faire voir dans l’infini même, le fini; dans l’éternel, le temps, le mouvement, l’inquiétude qui est, pour lui, l’essence même du réel.»

incluso hasta el punto de llegar a identificar negatividad y Absoluto; o por decirlo con las palabras de la *PhG*, la “desdicha” y la “dicha” de la Conciencia:

«Pero sí esta negatividad es divina, si Dios muere para renacer, si el romanticismo da lugar a Hegel mismo, ¿la consciencia desdichada no es ella en su esencia la consciencia dichosa misma?»<sup>487</sup>

Wahl instauro con ello los lineamientos de una lectura de la *PhG* basada en el primado de la negatividad, que se mantendrá vigente en los trabajos posteriores de A. Koyré (1931, 1934) y A. Kojève (1933-39), y cuya influencia seguiría viva décadas después en los estudios de J. Hyppolite (1947, 1952), G. Bataille (1955-56), J.-L. Nancy (1997), etc. El motivo hegeliano de la negatividad se propaga con rapidez a través de estos estudios, pero radicalizado bajo el signo de una negatividad *sin reconciliación*. La muerte no proporciona el camino hacia una reconciliación ulterior, ella misma es el fin y el final del camino. Así es como el tema wahliano de la resurrección es progresivamente desplazado por el de la desgracia, el dolor y la muerte sin reconciliación:

«La manifestación privilegiada de la negatividad es la muerte. [...]. Sólo al muerte garantiza la existencia de un ser espiritual o “dialéctico” en el sentido hegeliano.»<sup>488</sup>

He aquí la tesis que marca la diferencia con todo planteamiento wahliano de la negatividad, y en la que parecen dejarse escuchar ciertas resonancias con la concepción heideggeriana de la negatividad. Al igual que para Heidegger, la negatividad es *lo originario, lo único que verdaderamente hay*; ella no se limita a ser ya el camino hacia una reconciliación o una vida ulterior. No hay, pues, nada más verdadero que la muerte, que la muerte que no es *nada más que muerte* o, como dice Hegel, que la «muerte sin significación». Esta “insignificancia” de la muerte es lo que Bataille suscribe ahí donde afirma que «la muerte en verdad no revela nada», que por lo que a la muerte respecta:

«La revelación nunca tiene lugar.»<sup>489</sup>

La muerte proporciona «una apoteosis donde sin duda los ojos se abrirán demasiado tarde», un «espectáculo que nunca mirarán más que uno ojos cerrados». Y es que «viva o muera el hombre no puede conocer inmediatamente la muerte», ya que «una vez muerto, el ser animal que lo soporta, el propio ser humano ha dejado de ser»<sup>490</sup>. «Esta dificultad anuncia la necesidad del *espectáculo*»: el espectáculo de la muerte que sólo resulta accesible a verdugo, a través sacrificio:

«La manifestación privilegiada de la negatividad es la muerte, pero la muerte en verdad no revela nada. Se trata en principio de su ser natural, animal, cuya muerte le revela al Hombre a sí mismo, pero la revelación nunca tiene lugar. Porque, una vez muerto, el ser animal que lo soporta, el propio

---

<sup>487</sup> WAHL, J. *Op. cit.*, p. 19.

<sup>488</sup> BATAILLE, G. *Escritos sobre Hegel*, p. 14.

<sup>489</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>490</sup> *Id.*

ser humano ha dejado de ser. Para que finalmente el hombre se revele ante sí mismo deberá morir, pero tendrá que hacerlo viviendo —viéndose dejar de ser. En otros términos, la muerte misma debería convertirse en conciencia (de sí) en el mismo momento en que se aniquila el ser consciente. En cierto sentido esto tiene lugar [...] por medio de un subterfugio. En el sacrificio, quien sacrifica se identifica con el animal herido de muerte. Muere así viéndose morir, e incluso, de alguna manera, por su propia voluntad, prendado del arma del sacrificio. ¡Pero es una comedia!»<sup>491</sup>

El sacrificio pone ante los ojos del verdugo una experiencia que de otra manera no sería accesible por sí misma. Es esta experiencia del sacrificio la que proporciona por un instante esa perspectiva privilegiada que permite mirar a la muerte a los ojos; una perspectiva que no sería posible a través de la propia muerte, y que sólo resulta accesible a través de la muerte del otro. Así es como la experiencia que de otra manera quedaría relegada a la trascendencia resulta posible en el plano de la inmanencia; el único en el que, por lo demás, dicha experiencia puede ser efectiva, pues sólo en el orden de la finitud tiene sentido hablar de muerte, sólo en el orden de la inmanencia puede tener sentido el trascenderse en que la muerte consiste. Tanto para Wahl como para Bataille se trata por tanto del carácter necesario e irrenunciable de la negatividad, pero si para Wahl se sigue tratando de una negatividad orientada a la reconciliación (a una reconciliación con la negatividad), para Bataille se trata más bien de una negatividad *que se mantiene en el absoluto desgarramiento*. Lo decisivo en este punto sigue siendo, por tanto, la interpretación que en cada caso se hace de esta negatividad y de su relación con el Absoluto: si para Wahl se trata de que el Absoluto tenga lugar a través de la negatividad, para Bataille se trata más bien de que la negatividad *sea ella misma lo Absoluto*. Ahora bien: ello pasa por afirmar una negatividad que, como el Absoluto hegeliano, no sea expuesta sólo como la profundidad no revelada de la Sustancia, sino también como Sujeto (vale decir: como reflexión). La controversia en torno a la negatividad remite así a otro gran tópico del pensamiento hegeliano: aquel según el cual

«lo importante es entender y expresar lo verdadero, no [sólo] como *sustancia*, sino también y en la misma medida como *sujeto* [trad. modificada].»<sup>492</sup>

#### **b) La reflexión como *Aufhebung* de la identidad: La reflexión que es negación de sí misma**

El díptico fenomenológico constituye una referencia fundamental tanto para Heidegger, como por parte Bataille: Heidegger la trae a colación en varios momentos de su producción filosófica<sup>493</sup>, mientras que Bataille se refiere a ella en el primero de sus *Escritos sobre*

---

<sup>491</sup> *Ibid.*, pp. 23-24.

<sup>492</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, ss. 22-23 / p. 123: «Es kommt nach meiner Einsicht, welche sich nur durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muß, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebensosehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken.»

<sup>493</sup> *Cf. sup.* nota 96.

Hegel<sup>494</sup>, en alusión expresa a Kojève, quien ya la había calificado en su seminario como un «pasaje fundamental», en el que «Hegel traza los grandes lineamientos de su filosofía e indica su principal objetivo»<sup>495</sup>. Al igual que en el caso de la negatividad, de lo que para nosotros se trata en este apartado es de evidenciar la diferente interpretación que ambos autores hacen de esta referencia común: si para Heidegger se trata de la capacidad del Sujeto para *afirmarse* a sí mismo *a pesar de* la negatividad (y por tanto, mediante *la negación de* la negatividad),

«Cuando Hegel explica en el Prefacio que “lo verdadero [de la Filosofía] no se puede captar ni expresar como substancia, sino como sujeto”, esto quiere decir que el Ser del ente, la presencia de lo presente, sólo se patentiza —y, en consecuencia, alcanza la plenitud de la presencia—, si se hace presente para sí y como tal, en la Idea absoluta. Ahora bien, a partir de Descartes, «idea» quiere decir *perceptio*. El devenir del Ser hacia sí mismo tiene lugar en la dialéctica especulativa, y el movimiento del pensamiento, el método, es justamente la “cosa misma”. La llamada “a la cosa misma” exige el método de la Filosofía adecuado a la cosa.»<sup>496</sup>

para Kojève se trata más bien de la capacidad del Sujeto para negarse a sí mismo y, de esta manera, afirmarse a sí mismo *a partir de* la negatividad y *como* negatividad; el motivo heideggeriano de la *negación* de lo negativo se convierte en el de la *afirmación* de lo negativo:

«Si la substancia concebida como ser estático dado natural tiene por fundamento ontológico la identidad (consigo misma), el sujeto del discurso que revela a ese ser y a sí mismo, es decir, al hombre, tiene por base última la negatividad. Mas el hombre dominado en su ser por la negatividad no es ser estático dado, sino acción, o acto de postularse o de crearse a sí mismo y sólo es objetivamente real como “movimiento dialéctico” cuyo resultado se “mediatiza” por la mediación del ser dado que le sirve de punto de partida. Esta negatividad en el ser asociada a la identidad del ser es la que escinde a ese ser en objeto y sujeto y crea al hombre opuesto a la naturaleza.»<sup>497</sup>

El resultado no es un rechazo de la idea de sujeto, sino su identificación con la negatividad, la afirmación de la subjetividad entendida como el acto de referirse a sí mismo como lo negativo, o lo que es lo mismo: como el acto de diferenciarse de sí o de *auto-diferenciación*. J.-L. Nancy ha sacado las últimas consecuencias de este resultado al afirmar que «el sujeto no se niega a la manera de alguien que se suicidaría. Se niega en su ser, es esta negación [...]»<sup>498</sup>. De manera que si, como dice Bataille, la muerte «no revela nada», es sólo en el sentido de que no revela *nada distinto de esa nada, de la nada que ella misma es*. Se colige de ahí que la nada es revelación *de sí misma* como nada y, por tanto, *sujeto*:

---

<sup>494</sup> Cf. BATAILLE, G. *Op. cit.*, p. 14.

<sup>495</sup> KOJÈVE, A. *La idea de la muerte en Hegel*, p. 13.

<sup>496</sup> HEIDEGGER, M. GA 14, *Das Ende der Philosophie...*, ss. 76-77 / p. 102.

<sup>497</sup> KOJÈVE, A. *Op. cit.*, p. 16.

<sup>498</sup> NANCY, J.-L. *Op. cit.*, p. 64.

«La muerte que no es todavía “la muerte sin significación” es todavía la muerte sin significación, pero de tal modo que la nada de significación es al mismo tiempo el movimiento de la apropiación del propio “sí-mismo”.»<sup>499</sup>

Tenemos así que la misma negatividad que obstaculizaba la identidad del sujeto en el caso de Heidegger, es la que la consagra en el caso de Kojève y sus epígonos: si lo que en el primer caso resultaba negado era la diferencia (como lo negativo) a favor de la identidad, lo que en el segundo resulta negado es más bien la identidad a favor de la diferencia (como lo positivo). He aquí la inversión del punto de vista heideggeriano sobre la negatividad y el primado de la identidad incoado por Kojève, cuyas consecuencias para la filosofía de Heidegger no deja de considerar en una nota a pie que cierra el curso de 1936:

«Heidegger ha retomado los temas hegeliano y de la muerte; pero descuida los temas complementarios de la lucha y del trabajo, y su filosofía así es esencialmente historicista, “pues deja de lado el tema de la muerte (aunque admite que el hombre es mortal).»<sup>500</sup>

Independientemente de la validez que estas apreciaciones pudieran tener por lo que a la filosofía de Heidegger se refiere, lo cierto es que no dejan de ajustarse en alguna medida a su interpretación del concepto hegeliano de la negatividad: Heidegger retoma el motivo hegeliano de la muerte y de la negatividad, pero lo hace de manera que la negatividad queda reducida a un concepto inoperativo, que simplemente se deja llevar por la corriente resolutive de la dialéctica hacia la desaparición. El error de su interpretación puramente negativa de la negatividad consiste en haber descuidado el papel eminentemente positivo que dicho concepto en la filosofía de Hegel como lucha y trabajo. Ello no puede por menos que repercutir en su (mal-)interpretación del Sujeto hegeliano, pues únicamente desde el cono de luz proyectado por estos conceptos es posible comprender el papel que la negatividad desempeña en este concepto; el Sujeto hegeliano no es un Dios eterno, sino un animal mortal, no una entidad trascendente separada de la naturaleza, sino una agencia negatriz que rompe el carácter cerrado y repetitivo de la naturaleza, que estampa en ella la rúbrica del tiempo, abriendo con ello el ámbito de la historia y del espíritu:

«Para el mundo judeo-cristiano la “espiritualidad” no se realiza y no se manifiesta plenamente sino en el más allá, y el espíritu propiamente dicho, el espíritu verdadera y “objetivamente real” es Dios: “un ser infinito y eterno”. Según Hegel, el ser espiritual o “dialéctico” es “necesariamente *temporal* y

---

<sup>499</sup> *Ibid.*, p. 80; *Ibid.*, p. 42: «La filosofía es, de este modo, el saber acerca de sí de la negatividad, así como el saber acerca de la negatividad del sí-mismo. [...]. El sí mismo revela ser únicamente *la negatividad para sí misma*. Pero la negatividad para sí misma no es una cosa, considerada en su relación consigo misma o en su retorno a sí misma. La negatividad es precisamente —en la medida en que “es”, en que puede ser puesta con esta palabra— el “para sí mismo”, puesto que el “para sí mismo” no es una relación o una intención que tuviera a la vista una subsistencia dada. “Sí mismo” no es algo que preexista a “para sí”, y ser “para sí” es ser “para” esta no-preexistencia absoluta»; *ibid.*, p. 62: «El sí-mismo es en sí negatividad. Si se lo designa como el “sí-mismo” no es a causa de ningún privilegio acordado a la identidad o a la subjetividad. Se puede en cambio decir, y con más derecho, que Hegel es el primero en sacar al pensamiento del reino de la identidad y de la subjetividad.»

<sup>500</sup> KOJÈVE, A. *Op. cit.*, p. 94.

finito”. Esto quiere decir que sólo la muerte garantiza la existencia de un ser espiritual o “dialéctico” en el sentido hegeliano.»<sup>501</sup>

Adecuadamente concebido desde el primado de la negatividad, el concepto hegeliano de Sujeto aparece en toda su dimensión negativa, como negación de la Naturaleza (de estructura la cerrada y repetitiva de la Naturaleza), o como J.-L. Nancy (1997) prefiere decir, como negación de la Sustancia:

«El *sujeto* hegeliano no se confunde con la subjetividad en cuanto instancia separada y unilateral que sintetiza representaciones, ni con la subjetividad en cuanto integridad exclusiva de una personalidad. Una y otra pueden ser a lo sumo *momentos*, entre otros, del *sujeto*, pero este no es nada de eso. El sujeto hegeliano no es en absoluto en sí mismo para sus adentros. Es al contrario, y esencialmente, eso o ese que disuelve toda sustancia —toda instancia dado de antemano, supuesta como primera o última, fundadora oficial, capaz de reposar en sí y de gozar sin compartirlas de su señorío y de su propiedad. El lector de Hegel que no comprende esto no comprende nada: pues presupuso subrepticamente una noción ideológica —no filosófica, individualista, el egotista y “liberal” del “sujeto”—, o bien una no menos ideológica noción “comunitarista”, nacionalista o imperialista. / El sujeto es lo que él hace, es su acto, y aquello que hace es la experiencia de la conciencia de la negatividad de la sustancia.»<sup>502</sup>

*Mutatis mutandis*, la recepción francesa de la *PhG* nos sitúa ante lo que en el apartado anterior analizamos en el marco de la Esencia como una negación de la identidad simple del Ser [B: I.1c]. Una terminología semejante encontramos en la lectura de Th. W. Adorno (1963, 66), donde la negatividad desempeña el papel de crítica de la identidad abstracta y totalizadora propia del momento especulativo la dialéctica. El resultado es una concepción negativa de la dialéctica, para la que la diferencia no es lo que se resuelve y reconcilia como identidad, sino el momento crítico y subversivo de toda identidad mistificadora. Esta identidad no es, como para Heidegger, el desenlace especulativo del movimiento dialéctico, sino el momento que reprime y falsea la complejidad de lo real, y frente al cual es preciso reivindicar el momento dialéctico-negativo de la diferencia. También en este caso se produce, por tanto, una inversión del punto de vista heideggeriano acerca de la identidad:

---

<sup>501</sup> BATAILLE, G. *Op. cit.*, p. 14.

<sup>502</sup> NANCY, J.-L. *Op. cit.*, p. 11; cf. también: HENRY, M. *L'essence de la manifestation*, 873: «La négativité constitue, chez Hegel, l'être même du Sujet, sa *subjectivité*. Il résulte des analyses qui précèdent que *la subjectivité n'a dans l'hégélianisme aucun être propre*. L'essence subjective n'est, en réalité, que l'aspect subjectif de l'essence. Ce qui est réel, pour Hegel c'est l'Esprit, l'essence même de l'objectivité, ce que Heidegger appellera l'Etre. La subjectivité est abstraite, elle ne constitue par elle-même qu'un moment de l'Esprit, moment qui, par lui-même, est tout à fait irréel. Elle ne trouve sa réalité que dans le Tout, c'est-à-dire dans l'essence de la manifestation interprétée selon les présuppositions ontologiques fondamentales du monisme. / La thèse selon laquelle la subjectivité est par elle-même abstraite nous introduit au cœur même de la pensée hégélienne. Elle nous indique le centre de perspective où il faut venir s'installer pour saisir d'un seul regard les grandes directions critiques qui traversent le système hégélien et lui donnent sa physionomie propre. L'argument qui préside au développement dialectique des principales critiques dirigées par l'hégélianisme contre la philosophie subjective sous toutes ses formes, contre le christianisme, contre l'Intérieur et le principe d'une vie intérieure, contre la moralité subjective, etc., trouve en réalité son fondement dans l'essence même de la dialectique et n'est jamais, de ce fait, qu'une répétition de ses formes diverses des présuppositions ontologiques fondamentales du monisme.»

«Lo diferenciado aparece divergente, disonante, negativo en tanto en cuanto por su propia formación la consciencia tenga que tender a la unidad: en tanto en cuanto mida lo que no es idéntico con ella por su pretensión de totalidad [...]. Identidad y contradicción del pensar están mutuamente soldadas. La totalidad de la contradicción no es nada más que la no-verdad de la identificación total, tal como se manifiesta en ésta. La contradicción es la no-identidad bajo el dictamen de una ley que afecta también a lo no-idéntico.»<sup>503</sup>

En principio, Adorno plantea esta crítica de la identidad como una renuncia al modelo hegeliano de la *Aufhebung* que, al pasar por encima del momento negativo, escamotea su verdadero resultado especulativo y «se niega, contra su autocomprensión, a sí mismo»<sup>504</sup>. A ella contrapone la “dialéctica negativa”, o la «dialéctica de lo no-idéntico»<sup>505</sup>, que debe liberar el momento subversivo de la diferencia reprimido en la dialéctica hegeliana, y producir así una superación de la dialéctica hegeliana, una superación de Hegel que debe proporcionar el verdadero resultado especulativo nunca consumado de la dialéctica hegeliana. Pero lo cierto es que si algo queda superado en este intento de ir más allá de Hegel no es tanto la concepción hegeliana de la *Aufhebung*, cuanto la interpretación heideggeriana de la misma, basada en el primado de la identidad, y que no deja de estar en el punto de mira de la crítica adorniana. El resultado es, pues, una inversión del punto de vista heideggeriano que, por lo demás, no sería necesario ejecutar contra Hegel, pues como el propio Adorno reconoce:

«La autorreflexión hegeliana del sujeto en la conciencia filosófica es, en verdad, la conciencia crítica de sí misma [...].»<sup>506</sup>

La formulación de Adorno expresa a la perfección la operación reflexiva cuyo funcionamiento queremos analizar en el corazón de la *WdL*, en el ámbito específico de la Esencia. Un análisis como éste es lo que iniciaremos a continuación, pero no sin antes profundizar algo más en los precedentes de esta operación a lo largo de la recepción de la filosofía de Hegel. Hasta el momento, hemos tratado de localizar los precedentes de esta operación reflexiva en la línea de recepción francesa de la *PhG* desarrollada en la década de los 30. Pero las mismas consideraciones acerca de la Autoconciencia fenomenológica se dirigirán dos décadas más tarde a la *WdL*, precisamente a propósito de la categoría de reflexión. Lo que con ello aparece en el escenario del hegelianismo es la misma estructura escindida de la Conciencia desdichada, sólo que esta vez en el interior del pensamiento puro, donde la estructura en cuestión reaparece como la desgarradura interna (o “herida”) del pensamiento consigo mismo. Así es, pues, como la misma problemática de la negatividad que en un principio lleva a Wahl a mantener la centralidad de la *PhG*, acaba conduciendo a J. Hyppolite al corazón mismo de la *WdL*, donde la negatividad aparece en

---

<sup>503</sup> ADORNO, Th.W. *Dialéctica negativa*, p. 17.

<sup>504</sup> ADORNO, Th.W. *Tres ensayos sobre Hegel*, p. 120: «El sistema absoluto de Hegel, que estriba en la resistencia perenne de lo no-idéntico, se niega, contra su autocomprensión, a sí mismo.»

<sup>505</sup> ADORNO, Th.W. *Dialéctica negativa*, p. 119.

<sup>506</sup> ADORNO, Th.W. *Tres estudios sobre Hegel*, p. 286.

el corazón mismo del Absoluto, obligando a replantear las relaciones entre reflexión (negatividad) y Absoluto, incidiendo especialmente sobre su significado como Sujeto:

«La reflexión no está fuera del Absoluto, es el propio Absoluto quien se refleja, y la misma es absoluta. Justamente en este sentido, lo absoluto es sujeto.»<sup>507</sup>

Al evidenciar la presencia de la diferencia (de la reflexión) en la Lógica hegeliana, la lectura de Hyppolite parece extender un bálsamo de inmunidad contra la lectura heideggeriana. Pero incluso ahí donde la reflexión aparece en el lugar de Absoluto, todavía resulta posible plantear la cuestión de si [i] es la reflexión la que deviene (la que es *superada en aras de lo*) Absoluto, o [ii] si es más bien lo Absoluto lo que se realiza (*él mismo*) como reflexión. El primer extremo de la alternativa se corresponde con la interpretación heideggeriana de la “reflexión absoluta”, para la que la reflexión se eleva<sup>508</sup> al Absoluto hasta diluirse en él, mientras que el segundo se corresponde más bien con la de Hyppolite, para la que es el Absoluto el que se abaja y aparece como reflexión. Ambas interpretaciones de la reflexión absoluta establecen, pues, una estrecha relación existente entre “Absoluto” y “reflexión” y, a este respecto, no cabe encontrar ninguna diferencia: ambas se atienen a la máxima hegeliana de exponer el Absoluto como Sujeto, y la única diferencia entre ambas reside en que si para la segunda “Sujeto” significa *autoafirmación* de la reflexión, para la primera significa más bien *autosupresión* de la misma. La diferencia aparece así nuevamente en el quicio de la doble interpretación de la *Aufhebung*, que es la *Aufhebung* de la reflexión en este caso: o bien en el sentido *afirmativo* del mantenimiento y elevación (la consumación) de la reflexión, bien en el *negativo* de la cancelación (o consunción) de la misma. Lo primero ha sido defendido por Heidegger a partir del pasaje del *DS* citado en el apartado anterior [B: I.1b], y su aplicabilidad a la *WdL* ha sido evidenciada por autores como F. M. Marzoa:

«El que Hegel inicialmente ponga lo primero o lo absoluto más allá de la reflexión comporta el problema, insoluble a este nivel y que impedir a Hegel quedarse ahí, de que algo transreflexivo asumido como principio no da cuenta de o no contiene en sí lo otro, se queda de su lado como arreflexivo, quedando la reflexión como lo otro, con lo cual eso transreflexivo tampoco es transreflexivo porque es lo uno frente a lo otro y, por tanto, es ello mismo la reflexión. Se confirma así el sentido que hemos atribuido a la crítica de Hölderlin a Fichte, a saber, punto primero, que sólo puede haber absoluto si la reflexión misma tiene carácter de absoluto, y sólo a continuación, punto segundo, que la reflexión no puede ser absoluto, con lo cual se critica la pretensión misma de absoluto. La noción de absoluto es, como ya en su momento dijimos, que el sujeto sea efectivamente sujeto, lo cual habíamos explicitado como: que la reflexión sea *hypokeímenon*. [...]

---

<sup>507</sup> HYPPOLITE, J. *Op. cit.*, p. 63; *ibid.*, p. 82: «La originalidad de Hegel consiste en introducir la reflexión en lo Absoluto.»

<sup>508</sup> GUTIÉRREZ CUARTANGO, R. *Op. cit.*, p. 346: «Lo absoluto tiene que ser la totalidad, y puesto que la reflexión no puede eliminarse, debe entenderse ésta como la actividad propia de aquél. En dicha actividad se manifestaría lo absoluto, pero siempre y cuando, como condición, la actividad vaya más allá de la mera indicación y se *eleva*, hacia el lugar que le conviene a aquél, por medio del esfuerzo del pensar (especulativo).»



sólo puede haber absoluto, esto es, el sujeto sólo puede ser efectivamente sujeto, si la reflexión misma se pone como *hypokeímenon* y, por ende, como absoluto.»<sup>509</sup>

Lo segundo, en cambio, ha sido defendido por Hyppolite, para quien la reflexión se identifica con el ser («el ser se confunde con su propia reflexión»)<sup>510</sup> y con el Absoluto («El Absoluto es mediación o reflexión interna, identidad de sí mismo consigo mismo en su contradicción»)<sup>511</sup>:

«Este universo que se aclara como conocimiento especulativo, que se reflexiona él mismo, es el interés supremo de la filosofía, pero esta reflexión no es exterior, no reflexiona un Absoluto que preexistiría a su reflexión, no es la operación de un Yo que se distinguiría de aquello que reflexiona. Si lo Absoluto es reflexión, la reflexión es ella misma absoluta, no es una operación subjetiva y yuxtapuesta al ser, y el sí mismo de la reflexión no es ya el sí-mismo humano considerado en una antropología o una fenomenología.»<sup>512</sup>

En la misma línea, H. Raurich (1952-55) se ha referido también a la reflexión absoluta como «la pura negatividad, el puro devenir en que lo absoluto vuelve a sí»<sup>513</sup>. La misma interpretación es secundada también por los estudios de W. C. Zimmerli (1974): «la manifestación (*Erscheinung*) del absoluto, su separarse, es reflexiva»<sup>514</sup>. En todos estos casos cabe reconocer una inversión del punto de vista heideggeriano sobre la reflexión absoluta y, por tanto, de la negatividad: si para Heidegger se trataba de justificar del carácter a la postre *negativo* y subsidiario de la negatividad como puente hacia el Absoluto, para Hyppolite se trata más bien de justificar su presencia positiva (irreductible e ineliminable) en el Absoluto mismo; se trata de lo que el autor ha denominado «el significado ontológico de la negación y de la contradicción»<sup>515</sup>:

«La contradicción especulativa es la contradicción que lo absoluto mismo que siguiera poniéndose; en este significado de la negación, que ya no es solamente objetiva sino inherente al ser, es el punto

---

<sup>509</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Hölderlin y la lógica hegeliana*, pp. 36-37.

<sup>510</sup> HYPOLITE, J. *Op. cit.*, p. 128.

<sup>511</sup> *Ibid.*, p. 76.

<sup>512</sup> *Ibid.*, p. 99. Se trata, por lo demás, de una interpretación que el propio Hegel parece autorizar ahí donde caracteriza la reflexión como un momento positivo del absoluto: «Se desconoce pues la razón por la que la reflexión, apartada de lo verdadero, no es concebida como momento positivo del absoluto» (*Ibid.*, p. 128). Que esta afirmación vale también para la reflexión en su carácter de desigualdad y diferencia parece quedar claro, por lo demás, a la luz del siguiente pasaje de la *PhG*: «Aber sie ist nicht so Wahrheit, als ob die Ungleichheit weggeworfen worden wäre wie die Schlacke vom reinen Metall, auch nicht einmal so, wie das Werkzeug von dem fertigen Gefäße wegbleibt, sondern die Ungleichheit ist als das Negative, als das Selbst im Wahren als solchem selbst noch unmittelbar vorhanden.» (HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, s. 41 / p. 142)

<sup>513</sup> RAURICH, H. *Op. cit.*, p. 363: «[...] se desconoce la naturaleza de la mediación misma, que es la reflexión de lo absoluto sobre sí mismo, la reflexión en sí misma, la pura negatividad, el puro devenir en que lo absoluto vuelve a sí. La negación o mediación es inherente a lo Absoluto, y en tanto es absoluta es lo absoluto mismo que se niega y niega su mediación, como momento positivo de lo Absoluto.»

<sup>514</sup> ZIMMERLI, W.C. «Die Frage nach der Philosophie...», p. 67: «la manifestación (*Erscheinung*) del absoluto, su separarse es reflexiva. El absoluto como sujeto se considera a sí mismo como objeto, reflexiona sobre sí mismo. Pero en tanto el absoluto se escinde, se desprende de sí y no vuelve de nuevo a sí.»

<sup>515</sup> HYPOLITE, J. *Op. cit.*, p. 127.

decisivo de la dialéctica hegeliana, el carácter del pensamiento especulativo con respecto al pensamiento empírico.»<sup>516</sup>

### c) La negación de la negación (II): El “resto” (*Rest*) del Ser en la Esencia

Al comienzo del apartado anterior hemos hecho referencia a la *Aufhebung* como aquel recurso hegeliano que permitiría a Heidegger justificar el primado reflexivo de la identidad frente a la diferencia, sin necesidad de incurrir en una omisión de la misma [B: I.1a]. A continuación, hemos tratado de mostrar el funcionamiento de este recurso al nivel específico de la Esencia, como un dispositivo destinado a asumir la alteridad del Ser en la interioridad de la Esencia [B: I.1c]. Frente a esta línea de lectura, la pretensión de este apartado era mostrar cómo el *mismo mecanismo que permite a Heidegger defender el primado de la identidad en la filosofía de Hegel, permite también a los defensores de Hegel defender el primado del momento contrapuesto de la diferencia*. Una inversión como ésta es lo que hemos creído detectar en el ámbito de la recepción postmetafísica de Hegel, y de lo que ahora se trata es de evidenciar su vigencia en el marco intrahegeliano de la Esencia. Trataremos de explicitar para ello el punto de apoyo que el hegelianismo encuentra en la dialéctica de la Esencia, mostrando la cara oculta de la *Aufhebung* que subyace a la asunción del Ser analizada al final del apartado anterior [B: I.1c]. Si ahí se trataba de mostrar [i] la insuficiencia de cierta forma de diferencia (la diferencia del Ser) y su consiguiente asunción en la interioridad de la Esencia, ahora se trata de mostrar [ii] la insuficiencia del momento contrapuesto de la identidad (la identidad del Ser), así como el modo como ésta identidad sucumbe en la Esencia, esta vez a manos de *una nueva forma de diferencia*, que es preciso considerar como la diferencia *propia de la Esencia*. La Esencia se presenta así como el resultado de una doble *Aufhebung* del Ser, que se refiere no sólo la superación de la diferencia (puramente exterior) del Ser, sino también a su identidad (abstracta y simple). Confirmamos así lo que V. Vitiello escribe a propósito de la relación entre el Ser y la Esencia:

«Si lo otro se suprime en lo mismo, también lo mismo se suprime en lo otro»<sup>517</sup>,

pues así como la diferencia propia del Ser (*Anderssein*) es suprimida en la interioridad identitaria de la Esencia, así también la identidad propia del Ser (*einfache Beziehung*) queda suprimida en la diferencia propia de la Esencia. De un lado, la determinación de la inmediatez viene a corregir la insuficiencia de la caracterización inicial de la reflexión basada en la mediación, más adecuada al Ser que a la Esencia; de otro, la

---

<sup>516</sup> *Id.*

<sup>517</sup> VITIELLO, V. “La reflexión entre comienzo y juicio”, p. 114: «La esencia es el pasado de sí misma, pues lo otro, el presente, el ser no es sino la esencia misma en su referencia negativa a sí. Y ésta, la referencia negativa a sí, no es sino la negación negada, es decir, el ser, el presente, mas como *suprimido*. Si lo otro se suprime en lo mismo, también lo mismo se suprime en lo otro; y esto es un único movimiento, que asimismo no es movimiento.»

determinación de la “referencia a sí”, viene a corregir la insuficiencia de la caracterización inicial de la reflexión basada en la diferencia y la escisión, igualmente más adecuada al Ser que a la Esencia. Pero lo cierto es que ni la inmediatez ni la autorreferencia bastan por sí mismas para constituir la *autorreferencia* propia de la Esencia. Por lo que a la inmediatez respecta, ésta resulta de todo punto insuficiente para caracterizar la especificidad de la Esencia. Lo mismo cabe decir de la «referencia simple a sí» (*einfache Beziehung*) del Ser, que parece anticipar la “referencia a sí” de la Esencia, pero cuyo carácter (pretendidamente) arreflexivo resulta igualmente inadecuado a esta esfera. La reaparición de ambas caracterizaciones al nivel de la Esencia requerirá, pues, de cierta reelaboración que, el caso de la “inmediatez” pasará por [i] rehabilitar el momento de la “mediación”, mientras que en el caso de la “identidad” pasará más bien por [ii] rehabilitar el momento de la “diferencia”. Esto es lo que Hegel trata de pensar mediante expresiones como «inmediatez mediada [*vermittelte Unmittelbarkeit*]»<sup>518</sup>, «inmediatez reflexionada [*reflektierte Unmittelbarkeit*]»<sup>519</sup>, «inmediatez asumida [*aufgehobene Unmittelbarkeit*]»<sup>520</sup>, etc., y lo que algunos intérpretes han tratado de reelaborar en términos de «identidad sintética» (J. Hyppolite)<sup>521</sup>, «inmediatez restablecida [*wiederhergestellte Unmittelbarkeit*]» (D. Henrich)<sup>522</sup>, «mediación reflexiva»<sup>523</sup> (G. Jarczyk), etc. Expresiones hegelianas como “identidad mediada” o “identidad reflexionada”, etc. reflejan este mismo intento de reelaboración realizado desde la perspectiva de la identidad. En ellas resulta

---

<sup>518</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL* (II), s. 20 / (I), p. 443: «Die *reflektierte Unmittelbarkeit*, d. i. welche nur *vermittels* ihrer Negation ist und die ihrer *Vermittlung* gegenüber nichts ist als die leere Bestimmung der Unmittelbarkeit des Nichtdaseins»; *ibid.* (II), s. 22 / (I), p. 445: «Die eigene Unmittelbarkeit des Wesens; aber nicht die seiende Unmittelbarkeit, sondern die schlechthin vermittelte oder reflektierte Unmittelbarkeit.»

<sup>519</sup> *Ibid.* (II), s. 22 / (I), p. 445; (II), s. 26 / (I), p. 448: «Dies ist das *Gesetzsein*, die Unmittelbarkeit rein nur als *Bestimmtheit* oder als sich reflektierend.»

<sup>520</sup> *Ibid.* (II), ss. 38-39 / (I), p. 459: «Das Wesen ist die einfache Unmittelbarkeit als aufgehobene Unmittelbarkeit. Seine Negativität ist sein Sein; es ist sich selbst gleich in seiner absoluten Negativität, durch die das Anderssein und die Beziehung auf Anderes schlechthin an sich selbst in die reine Sichselbstgleichheit verschwunden ist. Das Wesen ist also einfache *Identität* mit sich. / Diese Identität mit sich ist die *Unmittelbarkeit* der Reflexion. Sie ist nicht diejenige Gleichheit mit sich, welche das *Sein* oder auch das *Nichts* ist, sondern die Gleichheit mit sich, welche als sich zur Einheit herstellende ist, nicht ein Wiederherstellen aus einem Anderen, sondern dies reine Herstellen aus und in sich selbst, die *wesentliche* Identität. Sie ist insofern nicht *abstrakte* Identität oder nicht durch ein relatives Negieren entstanden, das außerhalb ihrer vorgegangen wäre und das Unterschiedene nur von ihr abgetrennt, übrigens aber dasselbe außer ihr als *seiend* gelassen hätte vor wie nach. Sondern das Sein und alle Bestimmtheit des Seins hat sich nicht relativ, sondern an sich selbst aufgehoben; und diese einfache Negativität des Seins an sich ist die Identität selbst.»

<sup>521</sup> HYPOLITE, J. *Op. cit.*, p. 125: «La forma es la identidad del ser en sí-mismo, esta identidad que los racionalistas clásicos situaban en la cima de la ontología, pero esta identidad es también contradicción, escisión; es sintética y no solamente analítica. Los racionalistas clásicos, un Spinoza o un Leibniz, se quedaban en la inherencia del predicado al sujeto, por ello el ser idéntico, no era el sí-mismo; no se contradecía, por tanto no se ponían como determinación que, siendo negación, pero negación de sí-mismo, se negaba a su vez, o negaba su propia negación, la negatividad infinita que define a lo absoluto como sujeto, la verdad como una vida que se refleja en el interior de sí-misma para ponerse a sí misma.»

<sup>522</sup> HENRICH, D. *Hegel im Kontext*, ss. 21-22; *ibid.*, s. 118: «Die Unmittelbarkeit, welche die Bestimmtheit am Scheine gegen das Wesen hat, ist daher nichts anderes als die eigene Unmittelbarkeit des Wesens; aber nicht die seiende Unmittelbarkeit, sondern die schlechthin vermittelte oder reflektierte Unmittelbarkeit, welche der Schein ist, —das Sein nicht als Sein, sondern nur als die Bestimmtheit des Seins, gegen die Vermittlung; das Sein als Moment»; *cf.* también: *Hegel en su contexto*, p. 139.

<sup>523</sup> *Cf.* JARCZYK, G. “La médiation réflexive”, pp. 44-53.

especialmente visible el hecho de que la Esencia presupone una superación de la mediación y de la diferencia propias del Ser, mas no de toda mediación y toda diferencia: éstas no quedan simplemente negadas en la inmediatez y autorreferencia de la Esencia, sino *integradas y asumidas en ella*, precisamente de un modo análogo a como los momentos de la identidad y de la diferencia quedaban asumidos en las diferentes interpretaciones de la negatividad expuestas a lo largo de este apartado [B: I.1a-2a].

Pues bien: esta perseverancia del Ser en la Esencia revela algo decisivo para nuestro análisis, a saber: que la asunción del Ser *no es nunca completa, que no acontece sin dejar un resto*. Esto es, en efecto, de lo que el propio Hegel da a entender desde la primera categoría de la Esencia, en la que no deja de reconocer la presencia cierta de inmediatez y positividad frente a la Esencia. Se trata de la inmediatez y positividad del Ser que (¿todavía?) no ha podido ser asumido sin resto por el movimiento de interiorización propio de la Esencia, y a cuya persistencia se debe el desajuste entre “lo esencial” (*das Wesentliche*) y la “Esencia” (*das Wesen*) que inaugura esta esfera:

«En la medida, sin embargo, en que él [el Ser] sólo se comporta-y-relaciona, en general, como otro con la esencia, ésta no es entonces propiamente esencia, sino solo un estar ahí determinado de otra manera: lo *esencial*.»<sup>524</sup>

Un desajuste como éste proporciona la base sobre la que se asienta la primera categoría de la Esencia. En tanto que Ser asumido, el Ser es lo inesencial (*Unwesentliches*) con respecto a la Esencia, aquello cuya determinación consiste precisamente en su ser asumido por la Esencia. A pesar de ello, lo inesencial es lo opuesto frente a la Esencia («*im Gegensatz gegen das Wesen*») y, en este sentido, un resto del Ser en la Esencia. En tanto que determinación inmediata, lo inesencial se contrapone a lo esencial; ambas determinaciones quedan puestas una frente a otra, a modo de «un poner exterior [ein äußerliches Setzen]»:

«La diferencia de lo esencial y lo inesencial ha hecho recaer a la esencia en la esfera del estar. En cuanto que la esencia, tal como por lo pronto es, está determinada como inmediata, como siendo y, con ello, sólo como otro frente al ser. Con ello, la esfera del estar es situada de fundamento; y el que el ser, dentro de ese estar [o sea, estando ahí,] sea ser-en-y-para sí es una determinación más, exterior al estar mismo, igual que, a la inversa, aunque sea verdad que la esencia es el ser-en-y-para-sí, sólo lo es frente a otro, dentro de un determinad o respecto. Por consiguiente, en la medida en que, en un estar [, en una existencia], vengan diferenciados uno de otro un algo esencial y un algo inesencial. Esta diferencia será entonces un poner exterior, una acción de separar una parte del estar de otra parte [de éste; algo] que no atañe al estar mismo, una partición que cae en un tercero. En este punto, queda indeterminado qué pertenezca a lo esencial o a lo inesencial. Es cierto

---

<sup>524</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 18 / (I), p. 442: «Zugleich aber ist das Sein im Gegensatz gegen das Wesen das *Unwesentliche*; es hat gegen dasselbe die Bestimmung des Aufgehobenen. Insofern es sich jedoch zum Wesen nur überhaupt als ein Anderes verhält, so ist das Wesen nicht eigentlich Wesen, sondern nur ein anders bestimmtes Dasein, das *Wesentliche*.»

respecto y consideración cualquiera, exterior, el que lo hace, y por eso hay que mirar al mismo contenido ora como esencial, ora como inesencial.»<sup>525</sup>

A este “poner exterior” se debe la dualidad que caracteriza a la formulación hegeliana de esta categoría: «Lo esencial y lo inesencial [Das Wesentliche und das Unwesentliche]»<sup>526</sup>. Una dualidad como ésta podría deberse al carácter preliminar de esta primera categoría, cuya función se agotaría en facilitar el tránsito a la Esencia propiamente dicha. La desaparición de la dualidad al nivel de las subsiguientes categorías de la Esencia parece confirmar esta idea. Pero todo atisbo de confirmación se desvanece cuando comprobamos que la dualidad en cuestión sólo desaparece del nivel de la enunciación formal de la primera categoría, para consolidarse al nivel más fundamental de la estructura de la segunda categoría, que Hegel concibe como un “resto íntegro” del Ser en la Esencia:

«El ser es apariencia. [...]. La apariencia es el resto íntegro que ha quedado aún de la esfera del ser. Ella misma parece, empero, tener aún un lado inmediato independiente de la esencia y ser en general otro de ésta.»<sup>527</sup>

A igual que lo inesencial, la apariencia es el Ser asumido en la Esencia, pero a diferencia de esta primera categoría, lo apariencia se contrapone a la Esencia como un *resto no asumido del Ser en el interior de la Esencia*, capaz de detentar cierta positividad frente a ella. Pareciera, en efecto, como si la contraposición propia de la Cualidad hubiera quedado transferida al interior mismo de la Esencia, con la diferencia acaso de que ahora se trata más bien de una contraposición que brota *de la propia Esencia*, de una contraposición que lo es, por tanto, de la Esencia *consigo misma*. El tránsito a la apariencia contraviene así el proceso de interiorización iniciado en la primera categoría de la Esencia, configurando así un doble movimiento de signo contrapuesto (un “contramovimiento”) que va a caracterizar la dialéctica propia de esta esfera. De un lado, [i] la Esencia es el Ser asumido y, de este modo, la asunción de la diferencia con el Ser en la identidad autorreferida de la Esencia; en este preciso sentido, la Esencia es «die einfache Gleichheit mit sich selbst»<sup>528</sup>. Pero la Esencia es, de otro lado, [ii] lo otro con respecto al Ser, el cual es

---

<sup>525</sup> *Id.*: «Der Unterschied von Wesentlichem und Unwesentlichem hat das Wesen in die Sphäre des Daseins zurückfallen lassen, indem das Wesen, wie es zunächst ist, als unmittelbares seiendes und damit nur als *Anderes* bestimmt ist gegen das Sein. Die Sphäre des Daseins ist damit zugrunde gelegt, und daß das, was das Sein in diesem Dasein ist, Anundfürsich-sein ist, ist eine weitere, dem Dasein selbst äußerliche Bestimmung, so wie umgekehrt das Wesen wohl das Anund-fürsichsein ist, aber nur gegen *Anderes*, in *bestimmter* Rücksicht. —Insofern daher an einem Dasein ein *Wesentliches* und ein *Unwesentliches* voneinander unterschieden werden, so ist dieser Unterschied ein äußerliches Setzen, eine das Dasein selbst nicht berührende Absonderung eines Teils desselben von einem anderen Teile, —eine Trennung, die in ein *Drittes* fällt.»

<sup>526</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL* (II), p. 18 / (I), p. 442.

<sup>527</sup> *Ibid.* (II), s. 19 / (I), p. 443: «*Das Sein ist Schein*. [...]. Der Schein ist der ganze Rest, der noch von der Sphäre des Seins übriggeblieben ist. Er scheint aber selbst noch eine vom Wesen unabhängige unmittelbare Seite zu haben und ein *Anderes* desselben überhaupt zu sein.»

<sup>528</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL* (II), s. 18 / (I), p. 442: «Das Wesen ist das *auf gehobene Sein*. Es ist einfache Gleichheit mit sich selbst, aber insofern es die *Negation* der Sphäre des Seins überhaupt ist. So hat das Wesen die Unmittelbarkeit sich gegenüber als eine solche, aus der es geworden ist und die sich in diesem Aufheben aufbewahrt und erhalten hat». La esencia es asunción tanto de la inmediatez del ser como del ser

a su vez lo negativo con respecto a la Esencia, «nur ein Negatives *in Beziehung* auf das Wesen»<sup>529</sup>. Algunos intérpretes se han referido a este doble movimiento como una “doble direccionalidad de la Esencia”; éste es el caso de Ch. Taylor, cuya lectura de la Esencia parece asemejarse (de entrada) a la que queremos proponer en la segunda parte de este estudio:

«En este primer capítulo de la *WdL* Hegel expone de dos modos el punto básico de la doble direccionalidad de la esencia. Primero en la discusión de la idea de la realidad externa como simple mostrar; es decir, como algo esencial simple, como un velo de lo irreal que debe apartarse detrás para alcanzar la verdadera realidad auto-subsistente (independientemente de que creamos que esa realidad pueda ser observada o alcanzada —podríamos creer como Kant que la cosa en sí es incognoscible). Esta concepción no puede mantenerse una vez que vemos que esto observable externo no es dado, sino que emana de la Esencia. No es solo una barrera, un velo frente a la realidad, sino que debe ser puesto necesariamente por la realidad, por consiguiente no está separado de la Esencia sino reintegrado en ella. Esto muestra que la realidad externa no es mero mostrar, si bien la palabra que Hegel usa aquí, *Schein*, le permite mantener el mismo término, puesto que esta palabra es reminiscencia de reflexión. Puede hablar de Esencia como un *Scheinen in ihm selbst* (reflexión en sí misma). El segundo modo en el que expone la doble direccionalidad se encuentra en una discusión sobre la reflexión, donde su argumento corresponde al tipo de reflexión central de la esencia: una síntesis externa y “puesta” por la reflexión. En esta discusión existen referencias a la distinción de Kant entre juicio reflexionante y juicio determinante. Para caracterizar la naturaleza esencial de la reflexión Hegel llama reflexión determinante a la categoría que surge de esta dialéctica. Con esta base comienza la dialéctica de la esencia —en él inmediatamente y después del capítulo introductorio en *WdL*— para desarrollar la concepción de la necesaria conexión sistemática de las cosas.»<sup>530</sup>

La lectura de Taylor proporcionaría un interesante punto de partida para interpretar el contramovimiento de la Esencia, de no ser porque este contramovimiento no es presentado por ella como algo específico de la Esencia, sino más bien como una fase preliminar de la misma que se restringiría a la primera sección de la Esencia, y que aparecería únicamente como resultado del encuentro puntual entre las esferas del Ser y la Esencia. La lectura en cuestión se asemeja a la de E. Harris, quien habla también de una «interpretación doble» de las categorías de la Esencia, pero de manera que sólo una de ellas representaría el punto de vista de la Esencia propiamente dicho, mientras que la otra se limitaría a expresar el punto de vista del Entendimiento, destinado a sucumbir en el decurso de la Esencia como «una idea inadecuada y mal utilizada»<sup>531</sup>. Ambas lecturas

---

otro del ser: «Das Wesen aber ist die absolute Negativität des Seins; es ist das Sein selbst, aber nicht nur als ein *Anderes* bestimmt, sondern das Sein, das sich sowohl als unmittelbares Sein wie auch als unmittelbare Negation, als Negation, die mit einem Anderssein behaftet ist, aufgehoben hat» (*Ibid.*, p. 19 / p. 443).

<sup>529</sup> *Ibid.* (II), p. 18 / (I), p. 442: «Das Wesen selbst ist in dieser Bestimmung *seiendes*, unmittelbares Wesen und das Sein nur ein Negatives *in Beziehung* auf das Wesen, nicht an und für sich selbst, das Wesen also eine *bestimmte* Negation. Sein und Wesen verhalten sich auf diese Weise wieder als *Andere* überhaupt zueinander, denn *jedes hat ein Sein, eine Unmittelbarkeit*, die gegeneinander gleichgültig sind, und [beide] stehen diesem Sein nach in gleichem Werte.»

<sup>530</sup> TAYLOR, Ch. *Op. cit.*, pp. 223-224.

<sup>531</sup> HARRIS, E. E. *Lire la Logique de Hegel*, p. 181: «Nous découvrons donc, à mesure que nous parcourons la Doctrine de l'Essence, que Hegel, lorsqu'il développe dialectiquement les catégories, critique l'usage qu'en fait l'entendement, donnait en fait une interprétation double de chacune, l'une de ses

privilegian así el movimiento de interiorización del Ser (como lo inesencial) en la Esencia, distorsionando así el peso específico del contramovimiento iniciado en lo inesencial y consolidado en la apariencia, que se opone a esta corriente interiorizadora como un resto del Ser no asimilado en la Esencia.

### 3. La “herida” de la Esencia: La persistencia del “resto” del Ser en la Esencia

Frente a este tipo de lecturas, trataremos de probar a continuación el carácter irreductible e insuperable del contramovimiento que aflora en las primeras categorías de la Esencia. Mostraremos para ello cómo dicho contramovimiento no se debe a un estadio provisional de la Esencia, sino *a la naturaleza misma de esta esfera*. Nos posicionamos así frente a todas aquellas lecturas que presentan la Esencia como un proceso de progresiva interiorización del Ser que, por lo general, los intérpretes hacen culminar en las categorías de reflexión, de fundamento, e incluso en la esfera del Concepto. A esta línea de lectura pertenecen interpretaciones como la de D. Henrich, para la que las primeras categorías de la Esencia desempeñan un carácter provisional destinado a consumir el tránsito a la Esencia y consolidar el punto de vista propiamente inmanente de esta esfera. D. Henrich ha descrito este proceso como «una serie de correcciones que recuperan la autosuficiencia del concepto de Esencia»<sup>532</sup>, y «mediante el cual debe alcanzarse la plena integración de las características del ser en el concepto de Esencia»<sup>533</sup>, en el bien entendido de que:

«Solamente podrá alcanzarse la unidad del concepto de Esencia, si puede asegurarse que un solo y mismo concepto pueda mostrar ambas características sin que pierda por ello su consistencia»<sup>534</sup>.

En las antípodas de este planteamiento, pensamos que la Esencia debe ser entendida como un proceso de “escisión interna” o “desgarramiento”, resultado de un proceso de reaparición de la diferencia en el interior de la Esencia y que, por lo general, los intérpretes hacen culminar en la categoría de “contradicción”. Un punto de vista como éste es se aproxima al de J. Hyppolite, que señala en todo momento el “dualismo metafísico” que impera en la esfera de la Esencia<sup>535</sup>, pero sobre todo a lecturas como las

---

interpretations comme phase significative dans la progres de la pensee, et l’autre comme une idee inadequate et mal utilisée, échouant à satisfaire aux exigences concretes du Concept.»

<sup>532</sup> HENRICH, D. *Hegel en su contexto*, p. 108: «Mediante una serie de correcciones que recuperan la autosuficiencia del concepto de esencia, en una situación en la que por su parte, el pensamiento de una relación meramente extrínseca con el ser como con su otro ha sido determinado ulteriormente. Una vez que se vuelva posible introducir dentro de la definición del concepto de esencia, es decir, al ser exterior, en esa versión más precisamente determinada, entonces el concepto mismo de esencia será también más rico y más adecuadamente determinado, en dirección hacia su autosuficiencia hasta que finalmente pueda prescindirse por completo de la exterioridad de la relación con lo Otro.»

<sup>533</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>534</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>535</sup> HYPOLITE, J. *Op. cit.*, p. 36: «Lo sensible se interioriza, se hace esencia, el ser se vuelve Logos, y la interioridad que en sí es la nada del ser, su desaparición, existe sin embargo inmediatamente en la

de P.-J. Labarrière, G. Jarczyk o V. Vitiello; para éste último, la contradicción no sólo no constituiría un estado preliminar de la Esencia (tendente a ser superado como un momento provisional en el camino hacia su definitiva inmanencia), sino el desgarramiento en el que la propia Esencia consiste: «volviendo en sí la esencia se rechaza (ya no es sí misma, pues ser es immediatez), rechazándose (no siendo ya sí misma, pues ser es immediatez) es sí misma»<sup>536</sup>, de manera que

«aquí [en la Esencia] se trata de comprender y de decir la contradicción pura, el movimiento que no es movimiento, lo distinto, lo otro como negación de sí, esto es, como lo mismo.»<sup>537</sup>

### a) La cena de la Esencia: La asimilación del resto del Ser en la Esencia

Conviene empezar mencionando los pasajes que parecen respaldar la primera de las líneas interpretativas mencionadas. Los primeros se encuentran en el tránsito a la apariencia, ahí donde ésta es caracterizada, no como “resto” del Ser en la Esencia, sino como «lo inmediato nulo en sí y por sí [das *an und für sich* nichtige Unmittelbare]»; ni tampoco, por tanto, como lo “inesencial” contrapuesto a lo esencial, sino más bien como una mera “inesencia” o “desesencia” («nur ein *Unwesen*»):

«Con ello, el ser o estar no se ha conservado como algo distinto de la esencia, así que lo inmediato, diferente todavía de la esencia, no es meramente un estar inesencial, sino lo inmediato en y para sí nulo; es sólo una *inesencia* o *desesencia* [Mondolfo traduce: *no-esencia*]: la *apariencia* [trad. modificada].»<sup>538</sup>

---

exterioridad del lenguaje y de la palabra viviente. [...]. Este lenguaje aparece como la existencia de la esencia, y el discurso dialéctico como el devenir del sentido»; *ibid.*, p. 76: «Pero esta verdad del fenómeno que se expresa en la conciencia de sí, aparece como la esencia con respecto a la apariencia. Ella es en el Logos la esencia de la naturaleza y del espíritu finito, es la esencia, como saber absoluto, del saber empírico o fenomenal. Hegel no rehúsa de ninguna manera esta consecuencia, sólo se niega a atenerse a esta dualidad que es la del entendimiento. Habría de un lado la esencia, del otro la existencia; de un lado el Logos, del otro la naturaleza, de un lado el saber absoluto, del otro el saber empírico. Esta separación descuida la relación viviente que plantea cada término y lo reflexiona en el otro. Lo Absoluto es mediación. La originalidad de Hegel es poner la reflexión en lo Absoluto, y en consecuencia superar el dualismo sin suprimirlo.»

<sup>536</sup> VITIELLO, V. “La reflexión entre comienzo y juicio”, p. 115.

<sup>537</sup> *Ibid.*, pp. 113-114.

<sup>538</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 19 / (I), pp. 442-443: «Genauer betrachtet, wird das Wesen zu einem nur Wesentlichen gegen ein Unwesentliches dadurch, daß das Wesen nur genommen ist als aufgehobenes Sein oder Dasein. Das Wesen ist auf diese Weise nur die *erste* oder *die* Negation, welche *Bestimmtheit* ist, durch welche das Sein nur Dasein oder das Dasein nur ein *Anderes* wird. Das Wesen aber ist die absolute Negativität des Seins; es ist das Sein selbst, aber nicht nur als ein *Anderes* bestimmt, sondern das Sein, das sich sowohl als unmittelbares Sein wie auch als unmittelbare Negation, als Negation, die mit einem Anderssein behaftet ist, aufgehoben hat. Das Sein oder Dasein hat sich somit nicht als *Anderes*, denn das Wesen ist, erhalten, und das noch vom Wesen unterschiedene Unmittelbare ist nicht bloß ein unwesentliches Dasein, sondern das *an und für sich* nichtige Unmittelbare; es ist nur ein *Unwesen*, der *Schein*.»



Manifestamos en este punto nuestras reservas ante la propuesta de F. Duque de traducir la palabra “*Unwesen*” por “contraesencia”<sup>539</sup> o “antiesencia”<sup>540</sup>. Como el propio autor indica, los prefijos “contra-” y “anti-” (“*gegen-*” en alemán) tienen la connotación positiva de “plantar cara”, “ofrecer resistencia” a algo. Pero esa connotación positiva de determinación e independencia frente a la Esencia (ciertamente presente en un principio en la categoría de lo insencial<sup>541</sup>) es justamente lo que Hegel quiere eliminar mediante la expresión “*Unwesen*”. Esta expresión aparece al final de la dialéctica de lo inesencial precisamente para caracterizar el punto de llegada del proceso de asunción del Ser en la Esencia y, por tanto, el punto culminante en el que el Ser habría quedado completamente asumido en la Esencia. Este punto de máxima interioridad de la Esencia no es, por tanto, nada que fuera alcanzado al final de la Esencia, como si de su concepto definitivo se tratase, sino el punto de partida inmediato de la Esencia como apariencia. Ésta es, en efecto, la categoría en la que desemboca la dialéctica de lo inesencial, y que viene anunciada ya al final de esa dialéctica mediante la introducción del término “*Unwesen*”. Al igual que este término, la apariencia expresa (por lo pronto) la falta más absoluta de esencia: la apariencia es lo «inconsistente» (*Unselbständig*), cuyo ser consiste únicamente en ser relación a otro, en delegar abnegadamente su ser en la Esencia:

«Dentro de la determinidad del ser, la apariencia es de tal modo este inmediato no estar ahí que su único estar lo tiene sólo en referencia a otro, o sea en su no estar: es lo insubsistente, que sólo en su negación es.»<sup>542</sup>

Pensamos que la connotación positiva inherente a los prefijos “contra-” y “anti-” se ajustaría mejor a la primera categoría de la Esencia (*das Unwesentliche*) que a lo expresado mediante el término “*Unwesen*”. A favor de esta apreciación parece hablar el hecho

---

<sup>539</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Historia de la filosofía moderna...*, p. 639. «Por de pronto, la esencia es la negación del ser (dentro del ser, de todo ser). Frente a ella, el ser parece que es sólo un “resto”, pero un paradójico “resto entero”: algo del todo inesencial, falto de fuste. Sólo que esta negación es *del* ser: es él quien, en su propio movimiento transitivo, ha negado ser pura indeterminación indiferente. Al contrario, ha mostrado que es un cúmulo de diferencias y distinciones, mientras que es la esencia de la que, al pronto parece ser pura indiferencia. Por tanto, ese “ser” enfrentado ya no es meramente lo “carente de esencia” (*das Wesenslose*) sino lo que se niega a ser esencia: algo así como una “contraesencia” (*Unwesen*) que se niega a toda mediación y se empeña en su inmediatez. Una inmediatez que es él y para sí absolutamente nula, que se anula al punto, ya que tiene su “razón de ser” en lo otro de sí: en la esencia.»

<sup>540</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Ciencia de la Lógica* (I) [trad.], p. 443, nota 7: «*Ein Unwesen*. Traducir aquí “inesencia” sería tan literal como ininteligible en español: peor sería *insussistenza*, como hace el tr. italiano, A. Moni, ya que “subsistencia” remite a *Selbständigkeit*, según se ha venido vertiendo en esta trad. (dos párs. después, Hegel hablará en efecto de *das Unselbständige*). Tampoco me he atrevido —aunque tentado estuve de hacerlo— a recurrir a la metáfora profunda del andalucismo: “mal ángel” (vulgo: “malage”). «Contraesencia” afinaría más, pero chocaría con el uso del prefijo “contra-” para el correspondiente *Gegen-* (cf. *infr. Gegenstoss*, pp. 450, pp. 196, 514. 613). Por eso me he decidido al final por verter: “antiesencia”, pues en ese prefijo se ha apagado —al menos en castellano— el eco positivo que todavía resuena en el prefijo “contra-” (y mucho más, claro está, en *Gegen*), aludiendo a un “ir a enfrentarse”, un “ir al encuentro de”.»

<sup>541</sup> Cf. *supr.* nota 525.

<sup>542</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), ss. 19-20 / (I), p. 443: «Der Schein ist dies *unmittelbare* Nichtdasein so in der Bestimmtheit des Seins, daß es nur in der Beziehung auf Anderes, in seinem Nichtdasein Dasein hat, das Unselbständige, das nur in seiner Negation ist.»

mencionado unas líneas más arriba de que la enunciación de esta primera categorías sea doble: «Das wesentliche und das Unwesentliche»<sup>543</sup>. Con ello se pretende apuntar, en el enunciado mismo de la categoría, hacia la relación de contraposición que todavía existe entre la Esencia (lo esencial) y el Ser asumido (aunque no completamente) en la Esencia (lo inesencial). La palabra “*Unwesen*” aparece entonces en el punto de llegada de este proceso de asunción para expresar el punto de máxima interiorización del Ser en la Esencia y, de este modo, el final de la contraposición entre ambas esferas que marca el tránsito a la categoría de la apariencia; que —no lo olvidemos— da nombre al primer capítulo de la Esencia (del que lo inesencial constituye tan sólo un primer momento):

«Al provenir la esencia del ser, parece estar enfrentada a él; este ser inmediato es por lo pronto lo inesencial. Sólo que, en segundo lugar, es más que algo solamente inesencial: es ser carente de esencia, es apariencia.»<sup>544</sup>

A primera vista, fragmentos como éste parecen confirmar el punto de vista de D. Henrich, según el cual «el pensamiento de la apariencia había surgido de corregir la inadecuada exterioridad de lo inesencial con respecto a la Esencia como a lo simplemente inesencial»<sup>545</sup>. De este modo, el autor interpreta la categoría de la apariencia como un paso decisivo hacia el concepto definitivo de Esencia, que es fundamentalmente un proceso de interiorización del resto del Ser que emerge en las primeras categorías de la Esencia:

«Con la concepción de este pensamiento de apariencia se emprende del segundo intento para desarrollar el concepto de esencia como sucesora del ser. Lo que signifique “apariencia” tiene que ser fijado al corregir los defectos de la anterior conceptualización de lo “esencial”. Apariencia es el ser en la esencia, en la medida en que no le queda ninguna inmediatez con la cual pudiera sostenerse frente a la esencia. Todo ser, y con ello toda inmediatez, es suspendido mediante su sucesor, la esencia. En este sentido, el ser ya no es sino nulidad [...]»<sup>546</sup>

La interpretación de Henrich traslada a la categoría de apariencia el mismo argumento que Heidegger aplica al concepto hegeliano de negatividad, dando una idea aproximada de la proyección que la interpretación heideggeriana podría haber tenido en

---

<sup>543</sup> *Ibid.* (II), s. 18 / (I), p. 442.

<sup>544</sup> *Ibid.* (II), s. 17 / (I), p. 441: «Das Wesen aus dem Sein herkommend scheint demselben gegenüberzustehen; dies unmittelbare Sein ist *zunächst* das *Unwesentliche*. Allein es ist *zweitens* mehr als nur unwesentliches, es ist wesenloses Sein, es ist *Schein*.»

<sup>545</sup> HENRICH, D. *Hegel im Kontext*, s. 114; cf. también: REISINGER, P. “Reflexion und Ich Begriff”, p. 280: «Diese uneigentliche Form des Wesens, bestimmt zu sein durch das, was nicht Wesen ist, ist dem Wesen als Reflexion im Grunde nur als ein Missverständnis vorausgesetzt, eben als ein Schein, der noch vom Sein übriggeblieben zu sein scheint, und es war für Hegel daher “nur zu zeigen, dass die Bestimmungen, die ihn vom Wesen unterscheiden, Bestimmungen des Wesens selbst sind, und ferner, dass diese *Bestimmtheit des Wesens*, welche der Schein ist, im Wesen selbst aufgehoben ist”»; SREY AGUILERA, J. O. “Esencia y apariencia. Observaciones sobre su relación en el inicio de la Doctrina de la Esencia en la Ciencia de la Lógica de Hegel”, p. 76: «La problemática de este artículo consiste en mostrar cómo la inmediatez de la apariencia, y con ella toda la inmediatez procedente de la esfera del ser, es superada a partir de la negatividad y mediación absoluta en que consiste la esencia, que desembocará en lo que Hegel llamará reflexión determinante.»

<sup>546</sup> HENRICH, D. *Hegel en su contexto*, p. 110.

este lugar de la *WdL*. La negatividad aparece ahí como ese “resto” que la Esencia tiene que acabar digiriendo para alcanzar su concepto definitivo. Según esto, el problema del resto es que todavía es exterior a la Esencia, que “todavía no” ha sido asimilado y digerido por ella. Pero la interpretación de Henrich va todavía más allá: el autor habla, ciertamente, de la interiorización del resto por parte de la Esencia, pero es consciente de que *esa interiorización no basta para digerir ese resto*. Éste es ciertamente interiorizado en la Esencia como algo negativo, pero *lo negativo no debe ser interpretado aquí como lo puramente nulo e inesencial* (en el sentido al menos de *Unwesen*). Una vez interiorizado, el resto permanece indigesto, enquistado en el interior de la Esencia, precisamente como lo negado por la Esencia. El fragmento de Henrich continúa como sigue:

«[...] lo nulo, en efecto, debe seguir siendo distinto a lo que simple mente no se da. Pero puesto que en ello no hay nada que pudiera mantenerse de manera autosuficiente, entonces no solamente es siempre negado, sino que también se mantiene únicamente en cuanto es negado. Las opiniones inconsistentes y las alucinaciones poseen ese estar aparente, así como también las instituciones sin función y los caracteres sin sustancia, de los que se dice que son “vacíos”, “iguales a cero” o “nulos”. Solamente son, en cuanto que son ya siempre completamente suprimidos. Hegel se refiere a estos datos, explicando a la vez que resulta difícil concebir lo que sin embargo es innegable: que semejante nulidad simplemente “se da” y pertenece así al mundo no a lo irreal.»<sup>547</sup>

Especialmente ilustrativo a este respecto resulta la lectura derridiana de la Religión, donde el resto pagano (el ídolo pagano) es progresivamente interiorizado, espiritualizado, pero de manera que la asimilación de este resto exterior (el “resto griego”) da lugar a un “resto interior” (el “resto judío”). La piedra de la objetividad y de la alteridad se espiritualiza, se vuelve interior en la religión judía, que Hegel describe como la “religión de la subjetividad”. Pero *ninguna digestión dialéctica puede digerir una piedra*: el “resto exterior” del paganismo es ciertamente interiorizado en la religión judía, pero de manera que ocasiona en ella una “diferencia interna”, una “herida”. La lectura de Derrida se asemeja en este punto a la de los partidarios antimetafísicos de Hegel, pero se diferencia de ellos en el hecho de que no ha dejado de considerar este “resto” y esta “diferencia” internos de la Religión como algo que todavía debe ser asumido y superado (*aufgehoben*) en el tránsito al Saber absoluto. El “todavía no” de la lectura heideggeriana resuena con fuerza en la interpretación derridiana del “resto”, que reclama la exigencia de una interiorización definitiva, capaz de acabar lo que la ingesta judía ha empezado, pero no ha podido terminar; una segunda comida (una cena), por tanto, capaz de acabar de similar ese resto indigesto:

«[...] la piedra siempre tumba de nuevo. Resto. / La (es)Cena cumple, es cierto, una consumición y una consumación de amor que la plástica griega no puede alcanzar: de nuevo una escisión, en el griego, entre la materia pétrea y la interioridad del amor. Pero también la consumición y la consumación cristianas de dividirán. Una nueva escisión las decepcionará respecto de sí mismas para apelar a otro relevo: *Aufhebung* en el seno del cristianismo, de la religión absoluta revelada en la filosofía, que habrá sido la verdad de aquella. / He aquí las piedras griegas, piedras distintas de las

---

<sup>547</sup> *Id.*

de Epimeteo o de Pirra, pero siempre sobre la pista de un retraso, “...lo inanimado (das Seelenlose). Cuando los amantes ofrecen sacrificios sobre el altar de la diosa del amor y la efusión de su sentimiento en la plegaria anima [o espiritualiza, *begeistert*] su llama hasta lo más alto, la divinidad misma descende hasta sus corazones— pero la imagen de piedra permanece siempre ante ellos (*das Bild von Stein bleibt immer von ihnen stehen*); en el festín del amor, por el contrario, lo corporal se borra y sólo está presente (*vorhanden*) el sentimiento vivo”. / Pero la espiritualidad de la (es)Cena cristiana consume y consume sus signos, no los deja caer fuera, ama sin resto. Esta asimilación sin relieve también se paga. La destrucción del objeto mantiene el amor con vistas a la religión cuyo acceso le impide. La religión se vincula siempre a un objeto. El amor es todavía demasiado subjetivo, marca todavía al cristianismo, en el momento de la (es)Cena, con una *escisión interior* [subr. mío].»<sup>548</sup>

## **b) La indigestión de la Esencia: el “resto íntegro” y la doble exposición de la apariencia**

Pensamos que la interpretación derridiana de la Religión sirve para ilustrar la estrategia que el argumento heideggeriano podría haber seguido ante el escollo del “resto” y de la “diferencia interna” en la *WdL*. En realidad, esa estrategia no es muy distinta de la seguida por Heidegger en el caso de la diferencia externa de la Conciencia: el mismo recurso a la negatividad permitiría superar el “resto” de la apariencia y la consiguiente “diferencia interna” de la Esencia; bastaría únicamente con encontrar la manera de mostrar su función como momentos preliminares destinados a quedar asumidos (¡y no sólo interiorizados!) en el decurso dialéctico de la Esencia. Una condición como ésta es, sin embargo, lo que el desarrollo ulterior de la Esencia impide confirmar. Y es que a la relación (ciertamente *negativa*) que mantiene la apariencia con el Ser es preciso sumar la relación que mantiene la apariencia con la Esencia. De un lado, la apariencia es la asunción del Ser (*Aufgehobensein des Seins*) en la Esencia; algo que no tiene más significado que el de ser asumido en ella:

«El ser es apariencia. El ser de la apariencia consiste sólo en el ser asumido del ser, en la nulidad de éste; esta nulidad la tiene él dentro de la esencia; y fuera de su nulidad, fuera de la esencia, la apariencia no es nada. Ella es lo negativo, puesto como negativo.»<sup>549</sup>

Pero de otro lado, la apariencia es positividad frente a la Esencia; de ahí que Hegel no se refiera a ella ya como *Unwesen*, sino como *Wesenlose*. La palabra había sido utilizada por Hegel para expresar un grado de interioridad mayor con respecto a lo inesencial (*Unwesentliches*), pero lo decisivo en este punto es el grado de independencia mayor que la apariencia adquiere con respecto a ese momento anterior:

<sup>548</sup> DERRIDA, J. *Glas*, pp. 82-83.

<sup>549</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 19 / (I), p. 443: «*Das Sein ist Schein*. Das Sein des Scheins besteht allein in dem Aufgehobensein des Seins, in seiner Nichtigkeit; diese Nichtigkeit hat es im Wesen, und außer seiner Nichtigkeit, außer dem Wesen ist er nicht. Er ist das Negative gesetzt als Negatives.»

«La apariencia es lo nulo o carente de esencia; pero lo nulo o carente de esencia no tiene su ser dentro de otro, dentro del cual pareciera, sino que su ser es su propia igualdad consigo.»<sup>550</sup>

Todavía más clara resulta la expresión con la que abríamos este apartado, según la cual la apariencia es el «resto íntegro [ganze Rest]» del Ser en la Esencia<sup>551</sup>. Se trata, por lo demás, de algo que no habría pasado desapercibido para D. Henrich, quien no ha dejado de llamar la atención sobre las dos exposiciones de la apariencia que se intercalan en el texto de Hegel:

«En verdad, Hegel no distinguió la identificación de la esencia con la apariencia, en la medida en que ésta es desapareciente, de la otra identificación de la esencia con la apariencia, en la cual lo puesto puede ser a la vez mantenido frente a la esencia. Con lo cual oscureció la manera como deben leerse sus análisis de la reflexión ponente en relación con las dos formas siguientes de reflexión.»<sup>552</sup>

El autor es perfectamente consciente de este aspecto de la apariencia como resto en la Esencia. Pero tiende a interpretarlo (a la heideggeriana) como una traba en el camino hacia el concepto pleno de Esencia<sup>553</sup>. La pregunta es, por tanto, si esta segunda exposición de la apariencia constituye verdaderamente una traba en proceso de interiorización de la Esencia, o si se trata más bien de *un primer paso hacia su configuración definitiva como diferencia interna y “desgarramiento”*. La primera es la postura de Henrich, para quien el concepto definitivo de Esencia no tendría lugar hasta la reflexión. La segunda, en cambio, representa el posicionamiento que a lo largo del presente apartado trataremos de confirmar. Un primer paso en esta dirección ha sido dado al señalar la duplicidad que caracteriza a la exposición de la apariencia. De un lado, la apariencia es «das Unselbständige, das nur in seiner Negation ist». Pero de otro, ésta es: «dies *unmittelbare* Nichtdasein so in der Bestimmtheit des Seins»<sup>554</sup>. Y ello hasta el punto de que, tal y como el propio Henrich señala, la apariencia estaría en condiciones de reivindicar cierta independencia frente a la Esencia:

---

<sup>550</sup> *Ibid.* (II), s. 25 / (I), p. 448: «Der Schein ist das Nichtige oder Wesenlose; aber das Nichtige oder Wesenlose hat sein Sein nicht in einem *Anderen*, in dem es scheint, sondern sein Sein ist seine eigene Gleichheit mit sich.»

<sup>551</sup> *Cf. sup.* nota 527.

<sup>552</sup> HENRICH, D. *Hegel en su contexto*, p. 160; *cf.* también: SEREY, J. “Esencia y apariencia...”, p. 76: «La reflexión que es la esencia ha de poder demostrar que no hay nada exterior a ella que la determine o subordine, lo cual parece encontrar su refutación en la apariencia, que al poder ser considerada como autorreferencia e igualdad consigo misma, muestra un lado independiente de la esencia.»

<sup>553</sup> Esta dificultad podría solucionarse aduciendo el carácter preparatorio y preliminar de las dos primeras secciones de la Esencia. Esto es precisamente lo que propone Henrich cuando afirma que «los experimentos con los pensamientos de “lo esencial y lo inesencial”, y “la apariencia” son las dos etapas por las que Hegel llega a esta meta [de un concepto de esencia que pueda asumir realmente la sucesión del ser]» (HENRICH, D. *Hegel en su contexto*, p. 108); *cf.* también: WÖLFLE, G.M. *Die Wesenlogik in Hegels Wissenschaft der Logik...*, pp. 118 y 122, donde el autor se refiere a estos primeros capítulos de la Esencia como «Übergangspassagen».

<sup>554</sup> *Cf. sup.* nota 542.

«La apariencia contiene pues una presuposición inmediata, un lado independiente frente a la esencia.»<sup>555</sup>

En tanto que la Esencia es la negación de la apariencia, ésta constituye la negación de un negativo, la negación de algo nulo e inesencial; precisamente en el sentido de lo que Hegel había llamado lo “carente de esencia” (*das Wesenslose*) o “inesencial” (*das Unwesentliche*). Pero en tanto que la Esencia consiste precisamente en esa negación, dicha negación no puede por menos que constituir *un momento necesario e irrenunciable de la Esencia*; no tanto algo inesencial a la Esencia, cuanto de algo esencial a la misma y de lo que ella en cierto modo depende. De donde se colige que la Esencia no se relaciona con la apariencia (y, en definitiva, con el Ser) como con algo simplemente negativo, sino también como con algo *positivo, esencial* a la Esencia y que constituye en último término *la esencia de la propia Esencia*:

«La apariencia contiene por tanto una presuposición inmediata, un lado independiente frente a la esencia. Pero en tanto que se diferencia de la esencia, no es necesario mostrar que la apariencia se supera y retorna en lo mismo, pues el ser ha retornado en su totalidad a la esencia; la apariencia es lo en sí nulo; tan sólo es preciso mostrar que las determinaciones que se diferencian de la esencia son determinaciones de la esencia, y aún más: que esa *determinidad de la esencia* que se diferencia de la esencia en la que la apariencia consiste está superada y conservada en la propia esencia. Es la inmediatez del *no-ser*, en la el aparecer consiste; este no-ser no es, sin embargo, nada distinto de la negatividad de la esencia consigo misma. El ser es no-ser en la esencia. Su nulidad en sí es la *naturaleza negativa de la esencia misma*. Pero la inmediatez y la indiferencia que contiene este no-ser es el absoluto ser en sí de la esencia. La negatividad de la esencia es su igualdad consigo misma o su inmediatez simple e indiferencia. El ser se ha conservado en la esencia en la medida en que éste tiene su igualdad consigo mismo en su infinita negatividad; así es la esencia misma el ser [trad. mía].»<sup>556</sup>

La lectura de Henrich reconoce cierta positividad en la apariencia, pero sólo como un momento preliminar que tiende a quedar asumido en el interior de la Esencia. Pensamos, sin embargo, que una positividad como ésta se asemeja más a la de la categoría de lo inesencial (que se contrapone inmediatamente a lo esencial), que a la de la apariencia. Ella es el resto del ser en la Esencia, bien entendido que “resto” es primeramente y ante todo *lo que resta, lo no asimilado* en el proceso de interiorización. De donde se colige que el resto no puede hacer referencia al Ser como momento de la Esencia (pues “momento” hace referencia siempre a lo *asimilado* e integrado), ni tampoco al Ser por cuanto que todavía no ha sido asimilado por la Esencia. La razón es que el resto es siempre *resultado*: resultado de un proceso fallido de asimilación, de una “indigestión”: el resto es algo ya interiorizado por la Esencia, sólo que no digerido y asimilado por ella. O si se prefiere, lo que resta siempre en ese proceso de asimilación: el desperdicio, el

---

<sup>555</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 22 / (I), p. 445: «Der Schein also enthält eine unmittelbare Voraussetzung, eine unabhängige Seite gegen das Wesen»; cf. también: HENRICH, D. *Hegel im Kontext*, s. 118.

<sup>556</sup> *Ibid.*, ss. 21-22; *ibid.*, p. 118.

excremento; F. Duque habla a este respecto de «restos lógicamente inasimilables»<sup>557</sup>. En esta manera de hablar resuenan los ecos de Derrida, que aventaja a muchos críticos de Hegel por el simple hecho de haber reconocido la presencia (y el problema) de este resto en su filosofía. Pero lo que frente a la lectura de Derrida se pretende reivindicar con esta terminología es precisamente *el carácter de resto* del resto, como *lo que resta*, como *lo no asimilado e inasimilable*. En este carácter inasimilable del resto reside precisamente su carácter eminentemente positivo, ya no como una positividad contrapuesta (exteriormente) a la Esencia, sino como una positividad *instalada en el interior mismo de la Esencia, que forma parte de ella*, sin llegar a identificarse con ella:

«La apariencia no está fuera de la esencia, sino que es el "afuera" de la esencia, el "grito" o reflejo (según la multivocidad del término *Schein*) de ésta (al igual que los forajidos en el campo, pero también la industria, los hospitales y cárceles y la red viaria son el "afuera", el reflejo de la ciudad). Y a la inversa, la esencia "parece", muestra lo que ya es (todavía sin reflexionar en sí misma, sino volcándose en su "extrarradio" cuando éste, diríamos, tiende a cero) en esa su apariencia. La esencia es el *en-sí* (*Ansich*) de la apariencia, y ésta "*la apariencia ensimismada*", o sea la esencia misma, pero en la determinidad del ser. Todo el movimiento de la esencia está ya aquí *in nuce*: lo esencia ha de mostrarse teniendo por contenido (la "consistencia", y no una mera excrecencia) de la esencia, entendida entonces como el movimiento infinito del "parecer de sí en sí misma", o sea: como *reflexión*.»<sup>558</sup>

Por lo que a la relación entre apariencia y Esencia respecta, es preciso considerar la inversión que supone la apariencia con respecto al punto de vista de lo inesencial. Al igual que lo inesencial, la apariencia se identifica con la Esencia. Pero a este respecto es preciso señalar también el diferente modo como lo inesencial y la apariencia se identifican con la Esencia. Si lo que a la altura de la primera categoría de la Esencia tiene lugar es la *asunción* de lo inesencial en la Esencia, la asunción del Ser en la Esencia, lo que a la altura de la segunda categoría tiene lugar es la *manifestación* de la Esencia en y como apariencia, como Ser»<sup>559</sup>. La diferencia entre esta doble exposición de la apariencia no hace más que reflejar, al nivel de la apariencia, la diferencia existente entre las dos primeras categorías de la Esencia. Ambas categorías contienen dos exposiciones completas de la Esencia, pero de signo contrapuesto. De ahí que, a diferencia de la tendencia a la interioridad que intérpretes como Henrich suelen atribuir a la Esencia, la emergencia de la segunda categoría de la Esencia no suponga un mayor grado de interioridad con respecto a la primera. Más bien al contrario: que la categoría de la apariencia se corresponde mejor que

---

<sup>557</sup> DUQUE PAJUELO, F. *La espeulación de la indigencia*, p. 129: «Ante estas vacilaciones y oscuridades que yo veo en Hegel, y que exigirían un trabajo de análisis mucho más cuidadoso, no puedo sino adelantar una sospecha: a lo largo del camino lógico han ido quedando desechos sin retorno, jirones de la presuposición primitiva, velada tras la clara indeterminación inmediata del ser; restos pues lógicamente inasimilables que, por consiguiente, tampoco pueden ser transfigurados en idea absoluta, ni abrirse como naturaleza (en el sentido regular hegeliano).»

<sup>558</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Historia de la filosofía moderna...*, p. 640.

<sup>559</sup> Se inicia aquí el proceso de retorno al Ser que alcanzará su máximo cumplimiento en la *Erscheinung* de la Esencia en la Existencia [B: III].

aquella con lo que en el apartado correspondiente fue denominado la diferencia propia de la Esencia.

### c) La defecación de la Esencia: El “contragolpe” (*Gegenstoß*) de la reflexión externa

A partir de ahora se trata de comprobar si esta diferencia está destinada a alcanzar una resolución en el decurso de la Esencia, o si se trata más bien de una diferencia inherente a esta esfera. Una pregunta como ésta ha sido planteada hasta ahora al nivel de las dos primeras categorías de la Esencia, y se trata ahora de plantearla a propósito de la categoría de la reflexión. Su examen debe permitir dirimir la alternativa planteada hasta el momento, tal y como sugieren lecturas como la de D. Henrich, para la que la reflexión constituye nada menos que «el primer concepto definitivo de Esencia»<sup>560</sup>, respecto del cual las dos categorías anteriores no representarían más que «experimentos [...], dos etapas del camino por las que llega Hegel a esta meta»<sup>561</sup>:

«Por ello Hegel al comenzar a estudiar la Lógica de la esencia, tiene todavía buenas razones para investigar definiciones provisionales de esencia, en las que se mantiene todavía una relación extrínseca con el ser, pero a la vez se reconoce fundamentalmente la prioridad de la esencia. Mediante su corrección debe alcanzarse la plena integración de las características del ser en el concepto de esencia.»<sup>562</sup>

Es precisamente de resultados de este proceso de progresiva “inmanentización” que la Esencia acaba consolidándose como asunción del Ser: una asunción en la que las dos primeras categorías de la Esencia no representarían más que etapas intermedias donde la autorreferencia de la Esencia (todavía) tendría lugar a partir de un punto de vista exterior a la propia Esencia: a partir de lo inesencial. En tanto que tiene su punto de partida en el Ser, lo inesencial es el referirse a sí de la Esencia que tiene lugar a partir de lo otro de sí, siendo precisamente en relación con este punto de partida exterior que el decurso de la Esencia puede plantearse como un proceso de progresiva “inmanentización” de la Esencia, en el que el Ser acabaría evidenciándose como apariencia (*Schein*), y la apariencia finalmente como *aparición* (*Erscheinung*) de la Esencia. Pues bien, este aparecer del Ser en virtud del cual la Esencia alcanza su concepto más acabado es lo que Hegel llama “reflexión”:

«Para la apariencia que ha ido a sí, ajena con ello a su inmediatez, tenemos la palabra de la lengua ajena: la *reflexión*. / La esencia es reflexión.»<sup>563</sup>

---

<sup>560</sup> HENRICH, D. *Hegel en su contexto*, p. 105: «[...] pensamientos en el estadio de intento por alcanzar un concepto definitivo de esencia.»

<sup>561</sup> Cf. *supr.* nota 553.

<sup>562</sup> HENRICH, D. *Hegel en su contexto*, p. 105.

<sup>563</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 24 / (I), p. 447: «Der Schein ist dasselbe, was die *Reflexion* ist; aber er ist die Reflexion als *unmittelbare*; für den in sich gegangenen, hiermit seiner Unmittelbarkeit entfremdeten Schein haben wir das Wort der fremden Sprache, die *Reflexion*. / Das Wesen ist Reflexion.»



Pensamos, sin embargo, que si la reflexión constituye el concepto más acabado de Esencia no es (como sostiene Henrich) porque en ella hubiera quedado *asumida* la diferencia del Ser (asumida al nivel de la identidad de la Esencia consigo misma), sino porque dicha diferencia habría quedado *elevada* a un nivel superior; y ello precisamente no sólo en el sentido de una unidad integradora, sino también (como trataremos de mostrar a continuación) en el de *la diferencia que se consolida al nivel del concepto definitivo de Esencia*. Que la reflexión constituye el concepto definitivo de Esencia significa, de entrada, que constituye el punto de la Esencia en el que la exterioridad del Ser queda definitivamente superada (*aufgehoben*), pero que la exterioridad en cuestión quede superada no significa *que haya quedado superada con ello también la diferencia*. Más bien al contrario: la diferencia del Ser queda *conservada* con la cancelación de esa exterioridad y *elevada* al nivel superior de la Esencia; Hegel habla en este sentido en términos de una «sich-Aufheben des Anderseins und der Bestimmtheit»<sup>564</sup>. El Ser no queda simplemente *eliminado* en su referencia a la Esencia, sino *conservado* como diferencia *inmanente* de la Esencia; de ahí que Hegel hable de ella en términos de un «Hineingehen in dasselbe» a partir del Ser, de una «Erinnerung aus dem unmittelbare Sein»<sup>565</sup>, de un «Insichgehen zum Wesen»<sup>566</sup> que tiene el sentido de una «Rückkehr des Seins in sich»<sup>567</sup>.

Los intérpretes se han referido por lo general a esta superación del Ser como un proceso de inclusión, integración, absorción del Ser en el nivel superior de la Esencia. Lo que con ello se pretende enfatizar es el carácter de interiorización que la Esencia supone con respecto al Ser, descuidando con ello, sin embargo, la *diferencia interna* que esta interiorización ocasiona en la Esencia. Este es el caso de E. E. Harris, quien concibe el nivel superior de la Esencia como una simple recapitulación y explicitación de lo que ya estaba

---

<sup>564</sup> *Ibid.* (II), ss. 14-15 / (I), pp. 438-439: «Das Wesen aber, wie es hier geworden ist, ist das, was es ist, nicht durch eine ihm fremde Negativität, sondern durch seine eigene, die unendliche Bewegung des Seins. Es ist *An-und für sich sein*, —absolutes *Ansichsein*, indem es gleichgültig gegen alle Bestimmtheit des Seins ist, das Anderssein und die Beziehung auf Anderes schlechthin aufgehoben worden ist. Es ist aber nicht nur dies *Ansichsein*; als bloßes *Ansichsein* wäre es nur die Abstraktion des reinen Wesens; sondern es ist ebenso wesentlich *Für sich sein*; es selbst ist diese Negativität, das Sich-Aufheben des Andersseins und der Bestimmtheit. Das Wesen als die vollkommene Rückkehr des Seins in sich ist so zunächst das unbestimmte Wesen; die Bestimmtheiten des Seins sind in ihm aufgehoben; es enthält sie *an sich*; aber nicht, wie sie *an ihm* gesetzt sind. Das absolute Wesen in dieser Einfachheit mit sich hat *kein Dasein*.»

<sup>565</sup> *Ibid.* (II), s. 13 / (I), p. 437: «Die *Wahrheit* des *Seins* ist das *Wesen*. / Das Sein ist das Unmittelbare. Indem das Wissen das Wahre erkennen will, was das Sein *an und für sich* ist, so bleibt es nicht beim Unmittelbaren und dessen Bestimmungen stehen, sondern dringt durch dasselbe hindurch, mit der Voraussetzung, daß *hinter* diesem Sein noch etwas anderes ist als das Sein selbst, daß dieser Hintergrund die Wahrheit des Seins ausmacht. Diese Erkenntnis ist ein vermitteltes Wissen, denn sie befindet sich nicht unmittelbar beim und im Wesen, sondern beginnt von einem Anderen, dem Sein, und hat einen vorläufigen Weg, den Weg des Hinausgehens über das Sein oder vielmehr des Hineingehens in dasselbe zu machen. Erst indem das Wissen sich aus dem unmittelbaren Sein *erinnert*, durch diese Vermittlung findet es das Wesen. — Die Sprache hat im Zeitwort *sein* das Wesen in der vergangenen Zeit, «*gewesen*», behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein.»

<sup>566</sup> *Ibid.* (II), s. 13 / (I), p. 437: «Aber dieser Gang ist die Bewegung des Seins selbst. Es zeigte sich an diesem, daß es durch seine Natur sich erinnert, und durch dies Insichgehen zum Wesen wird.»

<sup>567</sup> *Ibid.* (II), s. 14 / (I), p. 438.

contenido al nivel del Ser<sup>568</sup>. En favor de ello parece hablar el hecho de que el “resto” de la apariencia parezca quedar finalmente asumido en el tránsito al *aparecer* de la Esencia, a la “reflexión”, que es «el aparecer de la Esencia dentro de ella misma»<sup>569</sup>. Para nosotros se trata, sin embargo, de mostrar cómo *incluso en la autorreferencia reflexiva persiste un “resto”, un resto que no lo es ya del Ser en la Esencia, sino de la Esencia (misma en ella misma), un resto que no es ya el del Ser que ha sido engullido (pero no completamente digerido) por la Esencia, sino el del excremento producido por la propia Esencia.*

Aparece así un *doble resto* en la Esencia. Y es que, no sólo lo exterior (la exterioridad del Ser) puede permanecer como resto no asimilado en esta esfera (al ser engullidos por ella): *también lo interior (la propia interioridad de la Esencia) puede producir restos a modo de excrementos.* Si en el primer caso el resto aparece como resultado de la incapacidad de lo interior para *absorber* lo exterior, en el segundo aparece más bien como síntoma de su incapacidad para *agotar* lo interiorizado. De manera que el resto no procede sólo de la indigestión de la Esencia (de la exterioridad que no puede ser interiorizada y digerida por ella), sino también de su defecación: el excremento es así el “resto interior” que no ha podido ser integrado en el metabolismo de la Esencia. Autores como S. Žižek han hablado en estos términos escatológicos<sup>570</sup> para referirse a este “resto interior” de la Esencia, que se mantiene en ella como un implícito no expresado<sup>571</sup>, como un resto de la Esencia *en la Esencia*; en la Esencia que todavía no ha accedido a la manifestación, que todavía es, por tanto, «reflexión dentro de ella misma [in ihm selbst]»<sup>572</sup>. Ese resto es lo siempre ya presupuesto (*Voraussetzung*) de la reflexión, lo que hace posible el poner (*Setzen*) de la reflexión. He aquí el modo como la categoría de reflexión reproduce en el interior de sí misma la diferencia de la Esencia, que aparece en ella como la diferencia entre lo dado (lo presupuesto, el Ser) y lo reflejado (lo puesto, la Esencia). En esta

---

<sup>568</sup> HARRIS, E. E. *Op. cit.*, p. 181: «L’Essence, des lors, récapitule et explicite à un niveau plus élevé c’est qui a déjà été reconnu dans notre parcours de l’Être, mais qui n’y était qu’implicite»; *ibid.*, p. 182: «Dans l’Essence, les corrélations que ne sont qu’implicites dans l’Être sont maintenant explicites, posées (*gesetz*), et les concepts interdépendants sont retenus et maintenus ensemble comme des paires reliées.»

<sup>569</sup> Cf. *supr.* nota 474

<sup>570</sup> Žižek ha utilizado este modelo de la “indigestión-defecación” para referirse también a la relación Idea-Naturaleza: en un primer momento, la Idea asimila la Naturaleza, pero sólo para liberarla en un segundo momento, mediante su vaciamiento o defecación (ŽIŽEK, S. *Menos que nada...*, p. 449). Pensamos que este modelo escatológico resulta adecuado a la esfera de la Esencia, pero no a la de la Idea, ni al motivo de la *Entlassung* de la Idea. Sobre ello hablaremos en la cuarta parte de este estudio [D: II.3].

<sup>571</sup> El motivo escatológico se aproxima así a lo que algunos autores han puesto de manifiesto a través de temas como el de la “inexpresabilidad del lenguaje”. Pienso, por ejemplo, en el caso de J. Hyppolite, que habla de la pervivencia del “secreto ontológico” al nivel de la Esencia, cuyo “resto opaco” constituye una traba en el camino hacia la autotransparencia del Concepto (el sentido). De un modo parecido, J. M.<sup>a</sup> Ripalda habla de incapacidad del lenguaje (del afuera de la expresión), para absorber la interioridad del sentido: del sentido interior, por tanto, que prevalece como un resto inexpresado: «En cuanto a la “interiorización” hegeliana, el planteamiento especulativo de conjunto la sitúa en una tensa relación con su externalidad; la misma subjetualidad racional, lugar privilegiado del Espíritu, no puede agotarlo. El absoluto es el sentido; pero nadie, ni individual ni colectivo ni estatal, dispone de él, tampoco el lenguaje puede absorber la verdad. Cuando, al culminar la exposición, el sistema se contrae sobre sí mismo, no reina el lenguaje, sino más bien el silencio, o una oscilación entre ambos, en la que el lenguaje sólo interviene como tímida indicación, pues “la ley es cesura”.» (RIPALDA, J. M.<sup>a</sup> “La inexpresividad del lenguaje”, p. 193)

<sup>572</sup> Cf. *supr.* nota 474.

categoría alcanza la Esencia el punto de vista de su propia inmanencia. Sólo que no se trata (como quiere Henrich) de una inmanencia simple, sino de una inmanencia a partir de la cual la Esencia reproduce su propia diferencia; una diferencia que ya no es, por tanto, la propia del Ser, sino *la diferencia interna de la Esencia*. Se trata de a lo largo de este apartado venimos anunciando como la “herida” de la Esencia, y que recurriendo a la terminología hegeliana podemos denominar también el “desgarramiento” (*Zerrissenheit*). Recuperamos así la referencia a aquel momento de la *PhG* en el que la diferencia de la Conciencia queda interiorizada en la Autoconciencia, produciendo en ella una diferencia interna; a diferencia de la Conciencia, que tiene el objeto fuera de sí, la Autoconciencia es lo que se tiene por objeto a sí misma y es, por tanto, diferencia interna consigo misma. Pues bien, la misma interiorización de la diferencia es lo que tiene lugar al nivel de la Esencia, que Hegel caracteriza como:

«[...] ser-en-y-para sí, es decir que diferencia las determinaciones que en sí contiene; porque ella es repulsión de sí o indiferencia frente a sí, referencia negativa a sí, con lo que se pone enfrente de sí misma, y no es ser para sí infinito sino en la medida en que es la unidad consigo dentro de esta su diferencia de sí.»<sup>573</sup>

El pasaje de Hegel trae a primer plano el aspecto de la reflexión que nos interesa en relación con la controversia con Heidegger, pues explicita un aspecto de la misma que resultaría inmune a la *Aufhebung* (de la diferencia) que Heidegger trata de movilizar contra ella. Fórmulas como «repulsión de sí» (*Abstoßen seiner von sich*), «indiferencia frente a sí» (*Gleichgültigkeit gegen sich*), «referencia negativa a sí» (*negative Beziehung auf sich*), «diferencia de sí» (*Unterschiede von sich*)<sup>574</sup>, etc. expresan a la perfección la especificidad de la reflexión propia de la Esencia, en la que diferencia no estaría simplemente negada (*vernichtet*) o superada (*überwunden*)<sup>575</sup>, sino conservada y elevada (*aufgehoben*) a un nivel superior. Por lo que al momento reflexivo de la identidad se refiere, éste tampoco habría quedado simplemente conservado y salvaguardado (*bewahrt*)<sup>576</sup> del poder de la negatividad, sino penetrado por él e involucrado en el mismo proceso de transformación de la diferencia. El resultado es una «negatividad que se refiere a sí misma» (*sich auf sich beziehende Negativität*), «negación coincidente consigo misma» (*die mit sich selbst*

---

<sup>573</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 15 / (I), pp. 438-439: «Das absolute Wesen in dieser Einfachheit mit sich hat *kein Dasein*. Aber es muß zum Dasein übergehen; denn es ist *Anundfürsichsein*, d. h. es *unterscheidet* die Bestimmungen, welche es *an sich* enthält; weil es *Abstoßen seiner von sich* oder *Gleichgültigkeit gegen sich*, *negative Beziehung auf sich* ist, setzt es sich somit sich selbst gegenüber und ist nur insofern unendliches Fürsichsein, als es die Einheit mit sich in diesem seinem Unterschiede von sich ist. —Dieses Bestimmen ist denn anderer Natur als das Bestimmen in der Sphäre des Seins, und die Bestimmungen des Wesens haben einen anderen Charakter als die Bestimmtheiten des Seins. Das Wesen ist absolute Einheit des An- und [des] Fürsichseins; sein Bestimmen bleibt daher innerhalb dieser Einheit und ist kein Werden noch Übergehen, so wie die Bestimmungen selbst nicht ein *Anderes* als *Anderes*, noch Beziehungen *auf Anderes* sind; sie sind Selbständige, aber damit nur als solche, die in ihrer Einheit miteinander sind. —Indem das Wesen zuerst *einfache Negativität* ist, so hat es nun die Bestimmtheit, welche es nur *an sich* enthält, in *seiner* Sphäre zu setzen, um sich Dasein und dann sein Fürsichsein zu geben.»

<sup>574</sup> *Id.*

<sup>575</sup> *Cf. sup.* nota 117.

<sup>576</sup> *Cf. sup.* nota 127.

zusammengehende Negation), «inmediato caer-de-consuno lo negativo consigo mismo» (unmittelbares Zusammenfallen des Negativen *mit sich selbst*), «la igualdad de lo negativo consigo» (die Gleichheit *des Negativen* mit sich)<sup>577</sup>. Se perfila así la misma dualidad reflexiva de la identidad y de la diferencia analizada al comienzo de este capítulo en la esfera del Ser, sólo que redefinida al nivel de la Esencia. En tanto que asunción de la identidad del Ser, la reflexión es, de un lado, autorreferencia negativa, referencia negativa a sí de la Esencia; mientras que en tanto que asunción de la diferencia del Ser ésta es más bien la repulsión de sí, la diferencia consigo misma. Ambas formulaciones se superponen y entremezclan en la caracterización hegeliana de la Esencia, generando pasajes confusos y dominados por la contradicción:

«Esta negatividad que se refiere a sí es pues un negarse a sí misma. Por ello, en general, hay tanta negatividad asumida como negatividad. O sea, ella misma es lo negativo y la simple igualdad consigo o inmediatez. Consiste pues en ser ella misma y en no serlo, y ello además dentro de una sola unidad. / Por lo pronto, la reflexión es el movimiento de nada a nada; con ello, negación coincidente consigo misma. Éste coincidir consigo es en general simple igualdad consigo, la inmediatez. Pero éste cae-de-consuno no es un tránsito de la negación a la igualdad consigo como a su ser otro, sino que la reflexión es un transitar entendido como una supresión del tránsito; pues ella es un inmediato caer-de-consuno lo negativo consigo mismo; así, éste coincidir es en primer lugar igualdad consigo, o inmediatez; pero, en segundo lugar, es ésta inmediatez la igualdad de lo negativo consigo, y con ello la igualdad que se niega a sí misma.»<sup>578</sup>

La misma relación de contraposición que domina las dos primeras categorías de la Esencia se reproduce en los dos primeros momentos de la reflexión, sólo que esta vez liberados de la superposición de niveles propia de las primeras páginas de la Esencia: ambos momentos se despliegan bajo la forma de momentos reflexivos, ciertamente dependientes, pero claramente diferenciados en el texto de Hegel. De un lado, la

---

<sup>577</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), ss. 25-26 / (I), p. 448: «Diese sich auf sich beziehende Negativität ist also das Negieren ihrer selbst. Sie ist somit überhaupt sosehr *aufgehobene* Negativität, als sie Negativität ist. Oder sie ist selbst das Negative und die einfache Gleichheit mit sich oder Unmittelbarkeit. Sie besteht also darin, *sie selbst* und *nicht sie selbst*, und zwar in *einer* Einheit zu sein. Zunächst ist die Reflexion die Bewegung des Nichts zu Nichts, somit die mit sich selbst zusammengehende Negation. Dieses Zusammengehen mit sich ist überhaupt einfache Gleichheit mit sich, die Unmittelbarkeit. Aber dies Zusammenfallen ist nicht Übergehen der Negation in die Gleichheit mit sich als in ihr *Anderssein*, sondern die Reflexion ist Übergehen als Aufheben des Übergehens; denn sie ist unmittelbares Zusammenfallen des Negativen *mit sich selbst*; so ist dies Zusammengehen *erstlich* Gleichheit mit sich oder Unmittelbarkeit; aber *zweitens* ist diese Unmittelbarkeit die Gleichheit *des Negativen* mit sich, somit die sich selbst negierende Gleichheit; die Unmittelbarkeit, die an sich das Negative, das Negative ihrer selbst ist, dies zu sein, was sie nicht ist. Die Beziehung des Negativen auf sich selbst ist also seine Rückkehr in sich; sie ist Unmittelbarkeit als das Aufheben des Negativen; aber Unmittelbarkeit schlechthin nur als diese Beziehung oder als *Rückkehr aus einem*, somit sich selbst aufhebende Unmittelbarkeit»; *ibid.*, (II), s. 23 / (I), p. 446: «Die *Bestimmtheit* also, welche der Schein im Wesen ist, ist unendliche Bestimmtheit; sie ist nur das *mit sich* zusammengehende Negative; sie ist so die Bestimmtheit, die als solche die Selbständigkeit und nicht bestimmt ist. —Umgekehrt die Selbständigkeit als sich auf sich beziehende *Unmittelbarkeit* ist ebenso schlechthin Bestimmtheit und Moment und nur als sich auf sich beziehende Negativität. —Diese Negativität, die identisch mit der Unmittelbarkeit, und so die Unmittelbarkeit, die identisch mit der Negativität ist, ist das *Wesen*. Der Schein ist also das Wesen selbst, aber das Wesen in einer Bestimmtheit, aber so, daß sie nur sein Moment ist, und das *Wesen* ist das Scheinen seiner in sich selbst.»

<sup>578</sup> *Id.*

“reflexión ponente” (*setzende Reflexion*) representa el ponerse a sí mismo de la Esencia; un poner que no es poner de nada distinto, sino un poner de la Esencia a partir de sí misma; mientras que, de otro, la “reflexión presuponente” (*voraussetzende Reflexion*) expresa el presuponer de la Esencia; un presuponer que no lo es de nada distinto de la Esencia y a partir del cual la Esencia no sería puesta como si dependiera o se sustentara en algo exterior. Si el primer momento se refiere a un poner absoluto, un poner *sin excedente*, un ponerse a sí mismo a partir de sí mismo, y que más que un poner es un “retornar” (*Rückkehren*); el segundo se refiere más bien a un presuponer absoluto, un *poner sin resto*, que es la asunción de ese retornar. Lo primero es lo que tiene lugar a lo largo de toda aquella línea de lectura que interpreta la apariencia como el Ser asumido de la Esencia, esto es: como una posición absoluta de la Esencia que tiene lugar a partir de la negación de algo negativo, que consiste precisamente en ser lo negativo de sí mismo:

«Ella es poner, en la medida en que es la inmediatez como un retornar; o sea que no hay un otro presente, ni un algo desde el cual ni hacia el cual él retornara; ella es, pues, solamente en cuanto retornar o en cuanto lo negativo de sí misma.»<sup>579</sup>

Desde el punto de vista de lo negativo e inesencial (el Ser), la reflexión supone un retorno del Ser a sí mismo como lo que verdadera y positivamente es, un *ponerse* del Ser a sí mismo como Esencia, pero desde el punto de vista de la Esencia, la reflexión es un *presuponer* el Ser, como aquello negativo a partir de lo cual es puesta ella misma. En ambos casos se trata de una supresión de la exterioridad en favor de la *interioridad e inmanencia* de la Esencia, sólo que [i] si en el primer caso ésta es afirmada a partir del momento reflexivo de la identidad (esto es: a partir de la autorreferencia negativa del Ser), [ii] en el segundo es afirmada a partir del momento reflexivo de la diferencia (vale decir: a partir de la diferencia de sí que subyace a esa autorreferencia negativa de la Esencia). Esa diferencia es la diferencia introducida por el Ser (por la presuposición del Ser) en la Esencia: por cuanto que procede del Ser, la reflexión ponente es necesariamente presuponente. Así continúa el pasaje precedente:

---

<sup>579</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 26 / (I), p. 449: «Sie ist *Setzen*, insofern sie die Unmittelbarkeit als ein Rückkehren ist; es ist nämlich nicht ein Anderes vorhanden, weder ein solches, aus dem sie, noch in das sie zurückkehrte; sie ist also nur als Rückkehren oder als das Negative ihrer selbst. Aber ferner ist diese Unmittelbarkeit die aufgehobene Negation und die aufgehobene Rückkehr in sich. Die Reflexion ist als Aufheben des Negativen Aufheben *ihrer Anderen*, der Unmittelbarkeit. Indem sie also die Unmittelbarkeit als ein Rückkehren, Zusammengehen des Negativen mit sich selbst ist, so ist sie ebenso Negation des Negativen als des Negativen. So ist sie *Voraussetzen*. —Oder die Unmittelbarkeit ist als Rückkehren nur das Negative ihrer selbst, nur dies, nicht Unmittelbarkeit zu sein; aber die Reflexion ist das Aufheben des Negativen seiner selbst, sie ist Zusammengehen mit sich; sie hebt also ihr Setzen auf, und indem sie das Aufheben des Setzens in ihrem Setzen ist, ist sie *Voraussetzen*. In dem Voraussetzen bestimmt die Reflexion die Rückkehr in sich als das Negative ihrer selbst, als dasjenige, dessen Aufheben das Wesen ist. Es ist sein Verhalten zu sich selbst, aber zu sich als dem Negativen seiner; nur so ist es die insichbleibende, sich auf sich beziehende Negativität. Die Unmittelbarkeit kommt überhaupt nur als Rückkehr hervor und ist dasjenige Negative, welches der Schein des Anfangs ist, der durch die Rückkehr negiert wird. Die Rückkehr des Wesens ist somit sein Sich-Abstoßen von sich selbst. Oder die Reflexion-in-sich ist wesentlich das Voraussetzen dessen, aus dem sie die Rückkehr ist.»

«Pero, además, esta inmediatez es la negación asumida y el retorno a sí, asumido. La reflexión es, en cuanto asumir de lo negativo, el asumir de lo distinto a ella: el hecho de asumir la inmediatez. En cuanto que ella es pues la inmediatez como un retornar, como un coincidir de lo negativo consigo mismo, es entonces, precisamente así, negación de lo negativo en cuanto negativo. Ella es, así, presuponer. O bien la inmediatez es, en cuanto retornar, solamente lo negativo de sí misma, solamente esto: no ser inmediatez; pero la reflexión es el hecho de asumir lo negativo de sí misma, es el coincidir consigo; asume pues su poner, y en tanto que es el asumir del poner dentro de su poner, es presuponer. Es dentro del presuponer como determina la reflexión el retorno a sí en cuanto lo negativo de ella misma, en cuanto que la esencia consiste en cancelar lo negativo. Ésta es su propio comportarse-y-relacionarse consigo misma; pero consigo como su negativo; sólo así es ella la negatividad que permanece dentro de sí, negatividad que se refiere a sí. La inmediatez sale en general a la luz solamente como retorno, siendo aquello negativo que es la apariencia del inicio, apariencia que viene negada por el retorno. El retorno de la esencia es, con ello, su repelerse de sí misma. O bien, la reflexión que va dentro de sí es esencialmente el acto de presuponer aquello de lo cual es ella el retorno.»<sup>580</sup>

Así es como el carácter presuponente de la reflexión pone de manifiesto la misma inversión respecto del Ser asumido en la Esencia que en su momento protagonizó la apariencia entendida como resto del Ser en la Esencia: así como la apariencia no era sólo lo negativo de la Esencia, sino también una positividad frente ella, así también la reflexión no es sólo la autoposición de la Esencia (*sich auf sich Beziehende Negativität*), sino también la presuposición de su propio poner, vale decir, autonegación (*das Negieren ihrer selbst*). Los momentos contrapuestos de la identidad y de la diferencia reaparecen así en la categoría de reflexión. La diferencia con respecto a lo que entonces fue denominado la doble exposición de la apariencia reside únicamente en que lo que ahí aparecía como una superposición de niveles que se intercalaba en el texto hegeliano, *aparece ahora como dos lados bien diferenciados de una misma categoría*. De un lado, la reflexión es la *identidad* de la Esencia que se pone a partir de sí misma; pues aquello a partir de lo cual se pone la Esencia es justamete lo inesencial, aquello cuyo ser consiste en ser momento asumido de la Esencia. Así las cosas, la reflexión ponente es identidad *negativa*, ya que es puesta a partir de lo negativo que es el Ser. En tanto que inesencial, el Ser aparece como una presuposición negativa, de todo punto superflua, pero al fin y al cabo una presuposición que prevalece como un resto del Ser en la Esencia. De ahí que, de otro lado, la reflexión consista en la *diferencia* con este presuponer, bien entendido que esta diferencia es una diferencia de la Esencia *consigo misma*:

«La reflexión encuentra pues un algo inmediato ahí delante, al que sobrepasa y desde el cual es ella el retorno. Pero este retorno es sola y primeramente el presuponer de lo encontrado delante. Esto encontrado ahí delante viene a ser [viene al ser] solamente en el hecho de ser abandonado; su inmediatez es la inmediatez asumida. A la inversa, la inmediatez asumida es el retorno a sí, la llegada de la esencia cabe sí, el simple ser igual a sí mismo. Con ello, este llegar cabe sí es asumir de sí y la reflexión que se repele de sí misma, la reflexión presuponente: y su repulsión de sí es el hecho de llegar cabe sí misma. Con esto, según lo considerado, hay que tomar al movimiento reflexionante como absoluto contrachoque dentro de sí mismo. Pues la presuposición del regreso a sí, aquello de

---

<sup>580</sup> *Id.*

lo cual proviene la esencia y que es primeramente como este volver hacia atrás, se da solamente dentro del retorno mismo. El sobrepasar lo inmediato, que es por lo que se inicia la reflexión, lo es más bien sola y primeramente por eso; y el sobrepasar lo inmediato es el llegar la esencia cabe ella misma. El movimiento, entendido como un ir hacia delante se flexiona inmediatamente dentro de él mismo, y sólo así es automovimiento: movimiento que viene de sí en la medida en que la reflexión ponente es presuponente, pero que, en cuanto reflexión presuponente, es sencillamente ponente.»<sup>581</sup>

Al abandonar la latencia y el colapso de la superposición discursiva en la que se veían envueltos hasta el momento, los momentos reflexivos de la identidad y de la diferencia emergen al nivel de la reflexión como un “absoluto contrachoque” (*absoluter Gegenstoß*). Se trata de lo que Hegel va a caracterizar como “reflexión externa” (*äußere Reflexion*). La aparición de este tipo de reflexión a este nivel puede resultar de entrada sorprendente, sobre todo teniendo en cuenta que uno de los objetivos del texto de Hegel hasta el momento había consistido precisamente en mostrar el carácter del Ser como “inesencia” (*Unwesen*) puramente negativa o “apariencia” carente de esencia (*Wesenlose*), y a cuya luz la reflexión no sería más que el ponerse a sí misma partir de una presuposición que en realidad no sería tal presuposición (pues no sería más que presuposición de sí misma). Pero en este punto es preciso recordar lo siguiente: que esta presencia negativa del Ser en la Esencia no es más que uno de los dos niveles expositivos que se intercalan en el texto de Hegel. La aparición de la “reflexión externa” como desenlace de la dialéctica entre los momentos ponente y presuponente de la reflexión sólo resulta comprensible si tenemos en cuenta el nivel discursivo de lo “contraesencial” o “antiesencial” (*das Unwesentliche*) que transcurre paralelamente al de la “inesencia” (*Unwesen*), y que a diferencia de él presenta cierta positividad frente a lo esencial (*Wesentliche*); la misma positividad es, por lo demás, lo que permite a la apariencia permanecer como un “resto entero” (*ganze Rest*) del Ser en la Esencia, e introducir finalmente una “presuposición” (*Voraussetzung*) en el “poner” (*setzen*) de la reflexión. Independientemente de que esta presuposición pudiera llegar a ser evidenciada al final del proceso como algo puramente negativo e inesencial, lo cierto es que impone a la reflexión un régimen de mediación en virtud del cual el acto de poner resulta inevitablemente realizado a partir de un otro

---

<sup>581</sup> *Ibid.* (II), ss. 27-28 / (I), p. 450: «Die Reflexion also *findet* ein Unmittelbares *vor*, über das sie hinausgeht und aus dem sie die Rückkehr ist. Aber diese Rückkehr ist erst das Voraussetzen des Vorgefundenen. Dies Vorgefundene *wird* nur darin, daß es *verlassen* wird; seine Unmittelbarkeit ist die aufgehobene Unmittelbarkeit. Die aufgehobene Unmittelbarkeit umgekehrt ist die Rückkehr in sich, das *Ankommen* des Wesens bei sich, das einfache sich selbst gleiche Sein. Damit ist dieses Ankommen bei sich das Aufheben seiner und die [sich] von sich selbst abstoßende, voraussetzende Reflexion, und ihr Abstoßen von sich ist das Ankommen bei sich selbst. Die reflektierende Bewegung ist somit nach dem Betrachteten als *absoluter Gegenstoß* in sich selbst zu nehmen. Denn die Voraussetzung der Rückkehr in sich —das, woraus das Wesen *herkommt* und erst als dieses Zurückkommen *ist*—, ist nur in der Rückkehr selbst. Das Hinausgehen über das Unmittelbare, von dem die Reflexion anfängt, ist vielmehr erst durch dies Hinausgehen; und das Hinausgehen über das Unmittelbare ist das Ankommen bei demselben. Die Bewegung wendet sich als Fortgehen unmittelbar in ihr selbst um und ist nur so Selbstbewegung —Bewegung, die aus sich kommt, insofern die *setzende* Reflexion *voraussetzende*, aber als *voraussetzende* Reflexion schlechthin *setzende* ist.»

inmediato y, por tanto, distinto de sí mismo, siendo esto lo que Hegel entiende formalmente por “reflexión externa”:

«La inmediatez que se presupone como asumir se da sólo sencillamente como ser puesto, como en sí asumido, que no es diverso del retorno a sí; y él mismo es solamente este retornar. Pero está al mismo tiempo determinado como negativo, como inmediatamente frente a un algo; por tanto, frente a otro. La reflexión es, así, determinada; en tanto que tiene una presuposición según esta determinación, y se inicia desde lo inmediato como su otro, ella es reflexión externa.»<sup>582</sup>

La reflexión externa consiste por tanto en arrojar un determinado punto de vista sobre la presuposición de la reflexión, a saber: aquel según el cual esta presuposición no es algo meramente puesto y, por tanto, asumido por la propia reflexión («dentro del hecho de presuponer, el ser puesto está solamente en cuanto asumido [nur als aufgehobenes]»<sup>583</sup>), sino algo inmediato y, por tanto, determinado y contrapuesto a la reflexión: «La reflexión externa se inicia a partir del ser inmediato»<sup>584</sup>. Por cuanto que participa de este presupuesto inmediato, la reflexión tiene lugar como posición a partir de un otro externo; es, pues: “reflexión externa”. La emergencia de este tipo de reflexión como desenlace de la dialéctica entre los momentos ponente y presuponente de la reflexión (y, en definitiva, de la dialéctica entre los dos niveles de exposición que atraviesan la Esencia) tiene una importancia capital para el argumento de este estudio, precisamente en la medida en que permite comprender el escollo que Heidegger podría haber encontrado en la reflexión. Este escollo tiene que ver, ciertamente, con la emergencia de la diferencia, pero se trata ahora de una diferencia peculiar, que resulta inmune al recurso (la *Aufhebung*) que Heidegger quiere movilizar contra ella. La razón es que ésta habría sido elevada al nivel de la identidad y la autorreferencia característica de la Esencia, y ello precisamente no de manera que habría acabado integrada y asumida en una unidad superior: en las antípodas de toda unidad integradora y reconciliadora, en la que el poder de la diferencia estaría asumido y neutralizado por la identidad, la reflexión externa expresa el “contrachoque absoluto” de la identidad y la diferencia. Esto es lo que vamos a analizar a continuación.

---

<sup>582</sup> *Ibid.* (II), s. 28 / (I), p. 450: «Die Unmittelbarkeit, die sie als Aufheben sich voraussetzt, ist schlechthin nur als *Gesetztsein*, als *an sich* Aufgehobenes, das nicht verschieden ist von der Rückkehr in sich und selbst nur dieses Rückkehren ist. Aber es ist zugleich bestimmt als *Negatives*, als unmittelbar *gegen* eines, also gegen ein Anderes. So ist die Reflexion *bestimmt*; sie ist, indem sie nach dieser Bestimmtheit eine Voraussetzung *hat* und von dem Unmittelbaren als ihrem Anderen anfängt, *äußere Reflexion*.»

<sup>583</sup> *Ibid.* (II), s. 29 / (I), p. 451.

<sup>584</sup> *Ibid.* (II), s. 32 / (I), p. 453: «Die äußere Reflexion fängt vom unmittelbaren Sein an.»



## II. ¿IDENTIDAD O IGUALDAD?

---

### La controversia postmetafísica en torno al concepto de la autosupresión de la reflexión y el “concepto definitivo” de la Esencia como “desdoblamiento”

---

El análisis de la reflexión en el marco de la Esencia ha revelado la aplicabilidad de la *Aufhebung* a cada uno de los momentos de la identidad y de la diferencia. La contraposición entre ambos momentos era, en principio, lo que el recurso a esta operación debía permitir superar. Pero la aplicabilidad de la *Aufhebung* a ambos momentos no hace sino elevar la contraposición al nivel superior de la Esencia, trasladando con ello también la controversia postmetafísica con Hegel. Se colige de ahí que dicha controversia no queda superada mediante el recurso a la *Aufhebung*, sino únicamente desplazada a un nivel diferente, acaso más inexpugnable: la que en un principio se planteaba como una controversia en torno a los momentos contrapuestos de la reflexión, pasa a articularse en torno a la *Aufhebung* misma de dichos momentos. El resultado es una controversia en torno al significado que esa operación adopta en la Esencia, o bien como *Aufhebung* de la identidad, o bien como *Aufhebung* de la diferencia. El primer lado de esta alternativa se corresponde con los críticos de Hegel, para quienes la Esencia ejerce la función dogmática y mistificadora de abolir la diferencia con el Ser que articula la “Lógica objetiva”; mientras que el segundo se corresponde con la posición de los partidarios, para quienes la Esencia consiste en la reinstauración de dicha diferencia, como diferencia interna de la Esencia.

Así es como la controversia en cuestión parece haber quedado desplazada al nivel de la *Aufhebung*. Pero es precisamente la estructura de la *Aufhebung* lo que va a proporcionar la clave de una nueva reconciliación. Y es que independientemente del signo contrapuesto de la *Aufhebung*, lo que subyace a ambos momentos reflexivos es la estructura de la *doble negación* o *negación autorreferida* de la Esencia [B: I.1c]. Una estructura como ésta es lo que ha quedado ejemplificado en el apartado anterior al nivel de la categoría de reflexión: la reflexión es el poner (*Setzen*) partir del Ser, pero no como si lo que a partir de este Ser fuera puesto fuera algo distinto del Ser; lo puesto mediante la reflexión (*ponente*) es el propio Ser, vale decir, la Esencia. De igual manera, la Esencia no es puesta a partir del Ser como si de algo diferente se tratase: en él está la Esencia misma presupuesta (*vorausgesetzt*). Así es como la “referencia negativa a sí” de la reflexión ponente y la “diferencia de sí” de la reflexión presuponente acabar evidenciándose como maneras complementarias de exponer *una misma autorreferencialidad*. Con arreglo a esta premisa, [i] el primer objetivo de este capítulo consistirá en explicitar la *indiferencia* (*Gleichgültigkeit*) (referente a la mencionada negatividad autorreferida de la *Aufhebung*) subyacente a los momentos contrapuestos de la reflexión, [ii] para determinar en un segundo momento la *diferencia* que, a pesar de todo, sigue presente en esta indiferencia como “desdoblamiento” (*Verdopplung*). Lo primero será estudiado en el primer apartado

de esta sección [B: II.1] al hilo del análisis de la “reflexión determinante” (*bestimmende Reflexión*), cuya indiferencia trataremos de desmarcar de la indiferencia propia del Ser y del Concepto. En una indiferencia como ésta encuentran las lecturas heideggerianizantes la clave de la identidad que quieren hacer valer en la filosofía de Hegel. Pensamos, sin embargo, que lo que a esta indiferencia subyace no es tanto una identidad, cuanto una *igualdad*, y que este matiz resulta crucial a la hora de determinar la persistencia de la diferencia en el ámbito de la Esencia.

La centralidad que de este modo adquiere el concepto de *indiferencia* sitúa el argumento de nuestro estudio en un punto de perplejidad que es preciso abordar. Me refiero a la perplejidad que puede llegar a suscitar el hecho de que un concepto como éste pueda llegar a ocupar cierta centralidad en un estudio en el que de lo que al fin y al cabo trata es de mostrar la *relevancia* (¡no la irrelevancia o indiferencia!) de la presencia de la diferencia a lo largo de la *WdL*. Se hace preciso aclarar, por tanto, que la reivindicación de esta indiferencia no se refiere en modo alguno a algo así como la irrelevancia de la diferencia en el ámbito de la Esencia. Más bien al contrario: si nuestro análisis de la Esencia puede ser considerado como una exposición de las “aventuras” y las “astucias” de la indiferencia en el marco de la *WdL*, ello sólo es bajo la premisa de que ésta se dirige hacia la reafirmación de la diferencia, de su vigencia y relevancia en el seno de la Esencia. En consonancia con esta idea, trataremos de mostrar que *la diferencia acaba imponiéndose siempre a lo largo de la Esencia, incluso ahí donde parece afirmarse la más absoluta indiferencia, y lo decisivo a este respecto reside por tanto en comprobar cómo la indiferencia descansa, a la postre, sobre la base de una diferencia*. Se trata, por lo demás, de algo que resulta visible en la palabra alemana “*Gleichgültigkeit*”, cuyo prefijo (“*gleich-*”) no expresa en modo alguno “identidad”, sino “*igualdad*” de lo diferente. La alternativa identidad/igualdad que da nombre a este capítulo pretende hacerse eco de esta precisión: aunque equivalente o iguales, los términos de la indiferencia siguen siendo diversos, diferentes, plurales. Este tipo de diferencia es lo que al final de este capítulo designaremos mediante la expresión “desdoblamiento” (*Verdopplung*).

La procedencia y las razones que subyacen a la elección de este término serán expuestas en el segundo apartado de este capítulo. Por el momento nos limitaremos a apuntar la idoneidad de este término para designar el tipo de estructura que en la primera parte de este estudio [A: III.2a] atribuíamos a la predicación esencial y a la óptica del espejo. Se trataba entonces de comparar la reflexión especular con la estructura lógica del juicio (para lo cual atendimos a su exposición en la “Doctrina del Concepto”), y de lo que a partir de ahora se trata es de trasladar este esquema al interior de la Esencia, a lo que en el marco de la categoría de reflexión es denominado “*Verdopplung*”. Pensamos (y trataremos de mostrar en lo sucesivo) que esta estructura aparece ahí como el punto de llegada más acabado y consecuente de la superposición de niveles que venimos describiendo a lo largo de las dos primeras categorías de la Esencia, y que anuncia la dualidad propia de las determinaciones de reflexión, de la división general de la Esencia, y de la Lógica objetiva en su conjunto.

Como no podría ser de otra manera, ello obliga a proseguir la discusión en torno al concepto definitivo de Esencia, que Henrich presenta como el punto de máxima interiorización del Ser. En las antípodas de esta interpretación, pensamos que si hay un momento de máxima interiorización en la “Lógica objetiva”, éste tiene lugar en las primeras páginas de la Esencia, en lo que ahí es denominado “*Unwesen*” (que Henrich en cambio considera sólo como una *preparación* al concepto definitivo de Esencia), y que lo que el desarrollo ulterior de la Esencia va a exponer no es sólo ese proceso de interiorización (la “Doctrina del Ser” es ya ese proceso de interiorización que va a parar y culmina en las primeras páginas de la Esencia), sino también el proceso contrapuesto de *exteriorización*. Como hemos tenido ocasión de exponer en el apartado anterior, el mencionado proceso de interiorización se corresponde tan sólo con uno de los momentos de la Esencia, y debe venir complementado por el momento contrapuesto de exteriorización de la Esencia en la Existencia, que tiene el carácter de un retorno al Ser. La reaparición del Ser en el interior de la Esencia como “resto” fue mostrada ya en el capítulo anterior. El objetivo central era hacer ver cómo esta reaparición del Ser en la Esencia no debía ser interpretada como un simple residuo espurio a la Esencia, sino como algo interior e inherente a ella. En la misma línea, a partir de ahora se trata de mostrar cómo esta reaparición del Ser en la Esencia tampoco se limita a la de un mero residuo inesencial: como demuestra el ulterior decurso de la Esencia, el “resto” de la apariencia acabará ganado densidad en el interior de la Esencia, hasta el punto de constituir el aparecer mismo de la Esencia (en un primer momento como reflexión, y en un segundo momento como fenómeno y Existencia).

### 1. La *auto-supresión* de la reflexión y la indiferencia (*Gleichgültigkeit*) de la reflexión

La reflexión constituye un primer hito en el mencionado proceso de progresiva densificación del “resto” en el interior de la Esencia. La apariencia gana positividad e independencia en el interior de la Esencia hasta equipararse a ella, dando lugar con ello a la indiferencia propia de la reflexión, en la que la “referencia negativa *a sí*” y la “diferencia *de sí*” aparecen como presión de una misma *autorreferencia*. Ello explicaría el hecho de que ambas designaciones se sucedan correlativamente en el texto de Hegel como si de designaciones equivalentes se tratase. La razón es que ambas reproducen la estructura de la negación autorreferida y resultan, a este respecto, equivalentes. La estructura que en cualquier caso se impone y domina es la de la *identidad*. Una conclusión como ésta ha sido extraída por autores como F. M. Marzoa, para quien la esencial ambigüedad inherente a los momentos ponente y presuponente se suprime en la estructura autorreferencial de la reflexión:

«El que el ser de algo sea su posición en el acto que no es sino la posición por encima y más allá de ello de la propia instancia ponente, instancia que no es otra cosa que su misma autoposición, comporta, según ya quedó dicho, algo así como una ecuación “ser = ser-suprimido”. Pues bien, la

ambigüedad de la expresión “autorreferencia negativa”, con la que Hegel designa a veces la reflexión y, por tanto, la esencia, es ambigüedad esencial; lo es por de pronto en el sentido, casi trivial, de que tanto puede entenderse negativa de lo otro como de sí. En efecto, autorreferencia es negación de lo otro y, precisamente por eso, al ser negación de lo otro es negación de sí misma, puesto que, como negación de lo otro, sólo tiene lugar en cuanto que hay otro. Pero la esencial ambigüedad va más allá. Es esa negación de sí implicada en el ser negación de lo otro lo que hace de la reflexión posición; pues no hay poner si el poner no se suprime, ya que sólo pone en cuanto que deja que lo puesto sea, esto es, que sea independiente, suprimiéndose, pues, el poner como poner; en otras palabras: *setzen* (“poner”) es *voraus-setzen* (“su-poner” y “presuponer”), es dejar que lo puesto sea independientemente de su ser-puesto y, por tanto, sea su-puesto; ahora bien, el que acontezca esta autosupresión del poner en la cual y sólo en ella, como acabamos de ver, hay poner, reside en que la autorreferencia, al ser autorreferencia negativa y, por tanto, negativa de sí misma, esto es, de la autorreferencia misma, es autorreferencia que hace de sí mismo otro, referencia a sí mismo como otro; de manera que es a sí mismo a quien pone cuando pone otro, y la mera autorreferencia no es posible sino como ser puesto, o, dicho en la otra dirección, el ser-puesto, en cuanto que es ser-su-puesto, tiene el carácter de la independencia, la autosuficiencia, esto es, la, autorreferencia. La diferencia entre los dos lados, autorreferencia y ser-puesto, se suprime.»<sup>585</sup>

La misma supresión es constatada por D. Henrich mediante lo que denomina «identificación de significados» (*Bedeutungsidentifikation*). La expresión se refiere a la identificación de los momentos ponente y presuponente de la reflexión, que tiene lugar ahí donde cada uno de ambos momentos ha pasado a ser el todo de la relación. El resultado es la disolución de la contraposición que en el apartado anterior había sido descrita como el contragolpe absoluto de la reflexión:

«En primer lugar es preciso mostrar que en la autorreferencia de la subjetividad cada uno de ambos *relata* [de la reflexión] abarca la entera relación, y ello hasta el punto que también puede decirse que esa relación constituye plenamente el concepto de cada uno de ambos *relata*. [...]. La prueba es dada con el despliegue del concepto de reflexión, en la medida en que lo que ahí tiene lugar es la identificación de significados. Conforme a ello puede decirse que algo se distingue de sí mismo y sólo se relaciona consigo mismo en la contraposición consigo. Lo mismo y lo otro de sí son en la misma medida lo mismo. Con ello queda de terminado también el carácter propiamente dicho de la denominada absoluta negatividad. [trad. mía]»<sup>586</sup>

#### a) La indiferencia de la reflexión: La “reflexión determinante”

Henrich localiza esta “identificación” en la categoría de la reflexión. Pero lo cierto es que está ya de algún modo anticipada en las primeras categorías de la Esencia. Lo esencial es, de un lado, referencia negativa a sí, esto es, referencia a sí a través de la negación de algo inesencial; no de algo positivo contrapuesto a la Esencia, sino de algo en sí mismo negativo, cuyo ser únicamente consiste en ser asumido por la Esencia, vale decir, en ser negado por ella como algo negativo. Ahora bien: en tanto que eso negativo no es algo

<sup>585</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Op. cit.*, pp. 40-41.

<sup>586</sup> HENRICH, D. *Hegel im Kontext*, p. 134; *Hegel en su contexto*, p. 166: «Hegel constata que la equivalencia entre poner y presuponer, el contragolpe absoluto de la reflexión ponente, se ha disuelto mediante la duplicación de la reflexión en la identificación de significados.»

positivo contrapuesto a la Esencia, sino algo negativo cuyo ser consiste en negarse a sí mismo, lo inesencial es precisamente diferencia respecto de sí. Pues bien: en tanto que diferencia respecto de sí lo inesencial es también negación de un negativo. Así es como la estructura de la negación de la negación revela la unidad subyacente a los momentos de la Esencia. Pero esta unidad no será plenamente visible mientras sus elementos permanezcan dispersos en niveles de exposición que se entremezclan y superponen en el discurso lógico. La reflexión se evidencia en este punto como aquella categoría en la que los niveles en principio superpuestos de la Esencia son evidenciados sucesivamente y por separado. Ello resulta especialmente evidente en la reflexión externa, donde los momentos ponente y presuponente de la reflexión aparecen como momentos contrapuestos de una misma categoría.

Lo que todavía no resulta visible a este nivel es la equivalencia subyacente a estos momentos. Esto es lo que tendrá lugar en la “reflexión determinante” (*bestimmende Reflexión*) a partir de la estructura de la negación autorreferida. Adecuadamente elucidada a partir de esta estructura, la reflexión renuncia a su contraposición inicial, para evidenciarse como la equivalencia de dos momentos de signo inverso: *Aufhebung* de la identidad y de la diferencia, autorreferencia negativa y negación autorreferida, atracción y repulsión, etc. A pesar de la inmediata contraposición existente entre ambos momentos, lo que a través de ellos se abre camino es *una y la misma estructura autorreferencial*. Y es que tanto como posición de *sí misma*, como presuposición de su *propio* poner, lo que en último término se afirma es la estructura de la *autoposición*. Lo mismo cabe decir los momentos reflexivos de *autorreferencia* negativa y la negación *autorreferida*. La reflexión es en ambos casos «la igualdad consigo misma en su ser negada»<sup>587</sup>. Lo decisivo en este punto reside por tanto en comprender que aquello a partir de lo cual la Esencia se pone la no es nada distinto de la Esencia misma, ni en el sentido de otro puesto por la esencia, ni en el sentido de otro presupuesto por ella:

«La reflexión externa, que viene a ser determinante, pone un otro, que sin embargo es la esencia, en el puesto del ser asumido; el poner no pone su determinación en el puesto de un otro; no tiene presuposición. [...]. Lo puesto es por tanto un otro, pero tal y la igualdad de la reflexión consigo está absolutamente conservada; pues lo puesto es solamente en cuanto asumido, en cuanto referencia al retorno a sí mismo.»<sup>588</sup>

En realidad, no se trata de nada que no estuviera contenido ya en la dialéctica de los momentos ponente y presuponente de la reflexión. La aportación de la reflexión determinante se limita a arrojar un determinado enfoque sobre esa dialéctica. En ello se asemeja a la reflexión externa, que no debe ser interpretada tanto como un momento más de la reflexión, cuanto como una determinada perspectiva sobre la relación entre sus momentos ponente y presuponente; a saber: aquel que la concibe como “contrachoque absoluto”. Pues bien, un punto de vista como éste es precisamente lo que la reflexión determinante consiste en superar desde el prisma de la indiferencia basada en el primado

<sup>587</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 33 / (I), p. 454.

<sup>588</sup> *Ibid.* (II), s. 32 / (I), pp. 453-454.

de la identidad: en tanto que posición de sí misma, la reflexión es referencia *a sí*, identidad *consigo misma*, *auto*-afirmación; en tanto que supresión de su propio poner, la reflexión es diferencia *respecto de sí*, diferencia *consigo misma*, *auto*-negación. He aquí el argumento con el que F. M. Marzoa ha tratado de extender la interpretación heideggeriana de la autoconciencia fenomenológica a la reflexión lógica; a ambas subyace la misma estructura autorreflexiva e identitaria del Sujeto:

«La autosupresión en la que habrá de consistir el acto de reflexión es a la vez la afirmación de la reflexión misma, de ese acto mismo, como efectivamente sujeto.»<sup>589</sup>

El argumento de Marzoa se presenta así como una sofisticación del argumento heideggeriano según el cual la diferencia no sería más que un momento asumido de la identidad. En un capítulo anterior [B: I.2] habíamos tratado de exponer el modo como la diferencia de la Esencia había quedado elevada (*aufgehoben*) al mismo nivel que la identidad, amenazando con ello el primado de la identidad que Heidegger pretende defender contra ella. De lo que entonces se trataba era de respaldar la pretensión heideggeriana, argumentando que esta elevación de la diferencia no lo sería en ningún caso hasta el punto de imponerse a la identidad, sino a lo sumo de integrarse y reconciliarse con ella en el seno de una unidad superior. Pues bien, lo que el argumento de Marzoa permite justificar es el primado que la identidad seguiría teniendo en esta unificación. Ésta se impone no sólo ahí donde la diferencia ha sido negada, sino también ahí donde ésta es *afirmada*. Y es que incluso ahí donde la reflexión se presenta como diferencia y negación de *sí misma* lo que se afirma en último término es el primado de la *autorreferencia* y de la *identidad*. Se trata, por lo demás, de algo que el tratamiento hegeliano de la “diferencia absoluta” (*absolute Unterschied*) permite confirmar:

«La diferencia en sí es la diferencia que se refiere a sí; es, así, la negatividad de sí misma, no la diferencia de otro, sino de sí por sí misma; ella no es ella misma, sino su otro. Pero lo diferente de la diferencia es la identidad. La diferencia es pues ella misma y la identidad. Ambas constituyen conjuntamente la diferencia, siendo ésta el todo y su momento. De este modo puede decirse, justamente, que la diferencia, en cuanto simple, no es ninguna diferencia; eso lo es ella, por de pronto, en referencia a la identidad.»<sup>590</sup>

La reflexión se presenta así como la asunción de toda diferencia: no sólo de la diferencia del «ser-otro» (*Andessein*) propia del Ser (la reflexión es «el asumirse del ser-otro y de la determinidad»<sup>591</sup>), sino también de la diferencia interna (*Unterschied*) propia

---

<sup>589</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Op. cit.*, p. 39.

<sup>590</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, ss. 46-47 / (II), p. 466: «Der Unterschied an sich ist der sich auf sich beziehende Unterschied; so ist er die Negativität seiner selbst, der Unterschied nicht von einem Anderen, sondern *seiner von sich seihst*; er ist nicht er selbst, sondern sein Anderes. Das Unterschiedene aber vom Unterschiede ist die Identität. Er ist also er selbst und die Identität. Beide zusammen machen den Unterschied aus; er ist das Ganze und sein Moment. —Es kann ebenso gesagt werden, der Unterschied als einfacher ist kein Unterschied; er ist dies erst in Beziehung auf die Identität.»

<sup>591</sup> *Ibid.* (II), s. 14 / p. 438: «Das Wesen aber, wie es hier geworden ist, ist [...] *An-und für sich sein*, — absolutes *Ansichsein*, indem es gleichgültig gegen alle Bestimmtheit des Seins ist, das Anderssein und die

de la Esencia. Todo transcurre como si esta diferencia hubiera retornado a la esfera del Ser, donde la relación entre la identidad y la alteridad era intercambiable e indiferente. El pasaje de M. Marzoa que sigue resulta ilustrativo a este respecto:

«A la esfera de la esencia es inherente la relación disimétrica, digamos: reflexión-inmediatez o esencia-apariencia. Le es inherente el que el “sí mismo” y lo “otro” (o, si se prefiere, lo “uno” y lo “otro”) no sean papeles que ciertas determinaciones pudieran intercambiarse neutralmente, cosa que sí ocurre, en cambio, en la esfera de la lógica que precede a la esencia, en la esfera del “ser”. Ya en el momento *Dasein* (y quizá lleguemos a la conclusión de que antes, pero, por de pronto, ya en el momento *Dasein*), visto desde el conjunto del sistema, está ciertamente la reflexión, en el sentido de que allí hay *quid*; pero allí la reflexión sólo está si ello se ve desde el conjunto del sistema, no está puesta en el momento mismo, precisamente porque allí los papeles de “uno” y “otro” son en principio intercambiables, esto es, porque la relación es indiferente y yuxtapositiva. Ahora bien, la relación disimétrica, propia de la esencia o de la reflexión, es justamente lo que se suprime en el desarrollo que acabo de esbozar de la “autorreferencia negativa”, y por cierto suprimiéndose junto con la disimetría la diferencia a secas, como no podía dejar de ocurrir en la esfera de la esencia, donde la diferencia está precisamente en la disimetría. Digamos que lo que ocurre en aquel desarrollo es que tanto la irreferencialidad o independencia como el ser-puesto se manifiestan como igualmente propios de ambos lados de la en principio asimétrica relación, y aúna con ello la irreferencialidad o independencia y el ser-puesto resultan ser lo mismo. Con ello se recae en algo así como una indiferencia, y, dado que no es el primer momento de la lógica en el que se va a parar a algo así como una indiferencia.»<sup>592</sup>

## **b) La indiferencia del Ser como anticipación del concepto definitivo de Esencia**

Con la superación del contrachoque de la reflexión, la Esencia parece alcanzar por primera vez el punto de vista de su propia inmanencia. Se trata de lo que Henrich llama el «concepto definitivo de Esencia»<sup>593</sup>, y que localiza precisamente a la altura de la reflexión determinante: al igual que esta categoría, la Esencia es ella misma su propio poner, su propio determinarse a sí misma como Esencia, o como dice Hegel:

«El ser reflexionado dentro de sí mismo [das Reflektiertsein in sich].»<sup>594</sup>

De ahí que Hegel utilice la designación de “reflexión determinante” para referirse a la reflexión propiamente esencial, a la que también califica de “absoluta”<sup>595</sup>. El concepto definitivo de Esencia se consolida así a partir del primado de la identidad y de la autorreferencia absoluta de la reflexión, lo que permitiría confirmar la lectura heideggeriana de la reflexión al nivel de la Esencia. Así sería, en efecto, de no ser porque

---

Beziehung auf Anderes schlechthin aufgehoben worden ist. Es ist aber nicht nur dies Ansichsein; als bloßes Ansichsein wäre es nur die Abstraktion des reinen Wesens; sondern es ist ebenso wesentlich *Für sich sein*; es selbst ist diese Negativität, das Sich-Aufheben des Andersseins und der Bestimmtheit.»

<sup>592</sup> MARTÍNEZ MARZO, F. *Op. cit.*, pp. 41-42.

<sup>593</sup> Cf. HENRICH, D. *Hegel en su contexto*, pp. 105, 116.

<sup>594</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 33 / (II), pp. 454.

<sup>595</sup> *Ibid.* (II), s. 25 / p. 448: «Diese reine absolute Reflexion, welche die Bewegung von Nichts zu Nichts ist, bestimmt sich selbst weiter.»

ésta tendría que salvar todavía una dificultad referente al hecho de que el concepto de autorreferencia no parece ser exclusivo de la Esencia. En el capítulo primero [B. I.1b], vimos la función que dicho concepto desempeña en el Ser, que Hegel define como *einfache Beziehung auf sich*. Se trataba entonces de ganar el concepto de autorreferencia específico de la Esencia como “referencia negativa a sí” (*negative Beziehung auf sich*). Pero ni siquiera esta “autorreferencia negativa” era exclusiva de la Esencia. Especialmente significativo a este respecto resultaba la categoría del “ser para sí” (*Fürsichsein*), que Hegel define como el «ser reflexionado en sí mismo» (*In-sich-Reflektiertsein*) a partir de la relación negativa con la alteridad y consigo misma<sup>596</sup>. La expresión “referencia negativa a sí”<sup>597</sup> aparece, por lo demás, con frecuencia en la descripción de esta categoría. El empleo de esta formulación parece elevar la categoría del “ser para sí” por encima del nivel alcanzado por las primeras categorías de la Esencia, anticipando en ellas lo que Henrich interpreta como el concepto definitivo de Esencia; lo mismo cabría decir de la “indiferencia” (*Indifferenz*) entre la Cualidad y la Cantidad a la que va a parar el desarrollo de la “Doctrina del ser”, que también es definida por Hegel como “referencia negativa a sí”<sup>598</sup>. Así parece ser al menos para D. Henrich, que interpreta esta indiferencia como una anticipación de la síntesis de “referencia a sí” y “diferencia de sí” propia de la reflexión determinante:

«La lógica de la esencia comienza con dos secciones, en las cuales se ofrecen determinaciones conceptuales de la esencia que están claramente por debajo del nivel alcanzado ya al final de la lógica del ser. Allí Hegel había alcanzado ya una situación en la que aparecía firmemente asentado el postulado de concebir la relación de autorrelación y determinación como unidad plena. Porque el pensamiento de la "absoluta indiferencia" se había mostrado como insostenible, precisamente debido a que en él era necesario seguir pensando una relación de exterioridad y de simple inmediatez entre la acción recíproca de factores que se determinan mutuamente y el principio de unidad de los mismos por el cual obtienen resistencia. Ya se había mostrado que de esa estrechez sólo se podía salir si se concebía la unidad de la indiferencia como determinada desde su propio concepto, de manera que la determinación no siguiera permaneciéndole contrapuesta, sino que se convirtiera en el propio ser para sí de la indiferencia y con ello en un momento interno de su significado primario. Tal indiferencia tiene entonces que situarse desde sí misma en diferencia consigo y obtener así una determinación que no se da *en* ella, sino que es resultado de su autodeterminación. Ya al final de la lógica del ser se había dicho que esa indiferencia debía pensarse como “relación negativa consigo simple e infinita, la incompatibilidad de sí mismo consigo, rechazo de sí mismo”. Es cierto que esa formulación no emplea aún el concepto de esencia, que ella como negación se relaciona consigo misma, que de esa manera sólo se determina a sí misma y es así

---

<sup>596</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 5, WdL (I)*, s. 175 / p. 202 [Mondolfo]: «Das Fürsichsein ist das polemische, negative Verhalten gegen das begrenzende Andere und durch diese Negation desselben In-sich-Reflektiertsein.»

<sup>597</sup> Cf. *Ibid.* (I), ss. 181, 183, 185, 187/ pp. 209, 211, 213, 214 [Mondolfo].

<sup>598</sup> *Ibid.* (I), ss. 456-457 / p. 490 [Mondolfo]: «Gesetzt hiermit als das, was die Indifferenz in der Tat ist, ist sie einfache und unendliche negative Beziehung auf sich, die Unverträglichkeit ihrer mit ihr selbst, Abstoßen ihrer von sich selbst. Das Bestimmen und Bestimmtwerden ist nicht ein Übergehen, noch äußerliche Veränderung, noch ein *Hervortreten* der Bestimmungen an ihr, sondern ihr eigenes Beziehen auf sich, das die Negativität ihrer selbst, ihres Ansichseins ist.»



negatividad absoluta. Pero establece, sin embargo, condiciones formales a las que todo posible concepto de esencia debería someterse.»<sup>599</sup>

Pensamos, sin embargo, que ni la indiferencia (*Indifferenz*) del Ser está por encima de la indiferencia (*Gleichgültigkeit*) que aparece en las primeras categorías de la Esencia, ni lo que en ella queda ganado es algo así como una “unidad plena”; al menos en el sentido que Henrich le otorga como supresión de la diferencia<sup>600</sup>. En el apartado anterior hemos visto cómo la superación de la diferencia del Ser únicamente tiene lugar al precio de quedar interiorizada en la Esencia, a modo de “herida” o “diferencia interna”. Con todo, pensamos que el criterio de “unidad plena” que Henrich sitúa a la base de su “concepto definitivo de Esencia” (así como también el criterio que le habría llevado a ver en el desgarramiento de las primeras categorías de la Esencia un nivel de desarrollo inferior al de la indiferencia del Ser) sería sintomático de la falta de radicalidad con la que concibe la diferencia propia de la Esencia. El concepto definitivo de Esencia no consiste en una unidad exenta de diferencia, sino *en la interiorización de la diferencia*. La asunción de la exterioridad inherente a la diferencia del Ser sería por tanto legítima, siempre y cuando esta asunción acarree la de la diferencia. De manera que no es tanto la diferencia, cuanto el carácter externo de la misma lo que haría a la indiferencia del Ser ocupar un puesto sistemático inferior al de la Esencia. Tal sería la interpretación de autores como H. Raurich, para quien

«la indiferencia absoluta es la última figura del ser antes de que este se vuelva esencia. Esta determinación no alcanza sin embargo la Esencia. Pertenece todavía a la esfera del ser por cuanto

---

<sup>599</sup> HENRICH, D. *Hegel en su contexto*, p. 103; *Hegel im Kontext*, pp. 105-106: «Die Logik des Wesens beginnt mit zwei Abschnitten, in denen Bestimmungen des Wesens gegeben werden, die offensichtlich hinter dem zurückbleiben, was sich bereits am Ende der Seinslogik ergeben hatte. Hegel wollte schon dort gezeigt haben, dass sich die Differenz einer ansichseienden Grundlage von Bestimmungen auf der einen Seite und ihrem Wechselverhältnis zueinander auf der anderen als unhaltbar erwiesen habe. Die Grundlage ist aus sich selbst zugleich Bestimmtheit und die Bestimmtheit deshalb ihr gegenüber nicht äußerlich und selbständig, sondern nur das eigene Fürsichsein der Grundlage und somit wesentliches, internes Moment. Diese Struktur ist auch bereits als «einfache unendliche Beziehung auf sich, die Unverträglichkeit ihrer mit sich selbst, Abstoßen ihrer von sich» beschrieben. (I, 397 3, 15 ff.). Was unter dem Titel “Wesentliches” und “Schein” am Anfang des folgenden Buches auftritt, erfüllt aber diese Struktur durchaus nicht. Wesentlich wird etwas unter ihm externen Gesichtspunkten. Und der Schein, obgleich er keinen vom Wesen abhebbaren Bestand hat, verhüllt er es doch nur und ist eine, wenn auch nichtige, Bestimmtheit gegen es, —nicht seine eigene Selbstbestimmung. McTaggart hat deshalb vorgeschlagen, in der Weise, wie die *Enzyklopädie* es tut, die Wesenslogik mit der Kategorie der Identität beginnen zu lassen.»

<sup>600</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 5, WdL (I)*, ss. 445-446 / p. 479 [Mondolfo]: «Das Sein ist die abstrakte Gleichgültigkeit —wofür, da sie für sich als Sein gedacht werden soll, der Ausdruck *Indifferenz* gebraucht worden ist—, an der noch keine Art von Bestimmtheit sein soll; die reine Quantität ist die Indifferenz als aller Bestimmungen fähig, so aber, daß diese ihr äußerlich [sind] und sie aus sich keinen Zusammenhang mit denselben hat; die Indifferenz aber, welche die absolute genannt werden kann, ist [die], die *durch die Negation* aller Bestimmtheiten des Seins, der Qualität und Quantität und deren zunächst unmittelbarer Einheit, des Maßes, *sich mit sich* zur einfachen Einheit *vermittelt*. Die Bestimmtheit ist an ihr nur noch als Zustand, d. i. als ein *qualitatives*.»

contiene en sí la diferencia como extrínseca, cuantitativa... no pensada como lo absoluto que es para sí.»<sup>601</sup>

Es la diferencia (la diferencia interna), por tanto, lo que permite escalar puestos en el camino hacia la Esencia, y ello incluso a pesar de que dicha diferencia pudiera acabar quedando suprimida a lo largo de este camino. Esto es, en efecto, lo que parece tener lugar en la reflexión determinante, si nos atenemos al menos a la indiferencia analizada apartado anterior, y que algunos autores habrían considerado como un paso decisivo hacia el concepto definitivo de Esencia. Lo decisivo a este respecto reside, sin embargo, en determinar el lugar que verdaderamente corresponde asignar a esta indiferencia en el camino hacia este concepto definitivo; o lo que es lo mismo: determinar la función y el lugar sistemático de la reflexión determinante en el conjunto de la Esencia. En el apartado anterior, ésta quedó caracterizada como la unidad de los momentos ponente y presuponente de la reflexión, como la indiferencia entre la autorreferencia negativa y la negación autorreferida de la Esencia. Pero una indiferencia como ésta podría experimentar todavía nuevas sacudidas a lo largo de la Esencia: a la presencia de la indiferencia en la esfera inferior del Ser es preciso sumar todavía *la aparición de la indiferencia en la esfera superior del Concepto*. ¿Constituye el advenimiento del Concepto la aparición de una nueva indiferencia, o la indiferencia que ahí aparece no es más que la consolidación de la indiferencia de la Esencia? Esta segunda es la interpretación de autores como Marzoa, que ha visto en la diferencia de la Esencia una anticipación de la supresión de la reflexión y de la diferencia (y el consiguiente primado de la identidad y del sujeto) propia del Concepto:

«Pues bien, según hemos visto, a su vez la propia lógica de la esencia conduce a algo así como una indiferencia, ahora en el sentido de supresión de la disimetría y con ella de la diferencia. La indiferencia no puede tener ahora ni: a) el carácter de la mera nada lógica (como en “ser”), sencillamente porque ahora estamos ante una indiferencia que se ha constituido en un proceso, ni tampoco: b) el de lo que retornando sobre sí ha puesto y superado la determinación; este último carácter no puede tenerlo porque precisamente lo que ahora ha ocurrido es el suprimirse la diferencia entre la independencia o irreferencialidad o autorreferencia y el ser-puesto; no es, pues, ni la unidad de la pura indeterminación, como el “ser”, ni la unidad de uno versus todo, como la “esencia”, sino la de uno que abarca o comprende (*begreifen*, *Begriff*: «concepto») todo.»<sup>602</sup>

La interpretación de Marzoa permitiría confirmar al nivel de la Esencia el punto de vista heideggeriano según el cual diferencia sólo aparecería en la filosofía de Hegel para desaparecer. De nada serviría entonces el carácter interno que la diferencia adopta en esta

---

<sup>601</sup> RAURICH, H. *Op. cit.*, p. 427. Igualmente sugerente nos parece también la lectura de Wölflé, para quien la indiferencia del Ser expresaría tan sólo una “indiferencia simple”, mientras que la de la Esencia sería una “indiferencia reflejada”.

<sup>602</sup> MARTÍNEZ MARZO, F. *Op. cit.*, pp. 43-44. La tesis de Marzoa sería en este punto solidaria de lecturas como la de A. Albrecht, para quien el Concepto se construye dos veces: al final de la “Lógica objetiva” y de resultados de la “Doctrina del juicio”: «Resulta importante destacar que el concepto [Begriff] por tanto se produce dos veces: en primer lugar al final de “Lógica objetiva” como su resultado, esto es, como la verdad de todas las determinaciones que de él proceden, y en segundo lugar al final del despliegue del juicio como [...] concepto producido a partir de su partición [als der [...] aus seiner Urteilung wiederhergestellte Begriff].» (ALBRECHT, W. *Hegels Gottesbeweis*, p. 91)

esfera, si es verdad (como sostiene Marzoa) que la diferencia *de sí* no sería, en realidad, más que un peculiar modo de *auto-referencia*: el de la autorreferencia *negativa*. La interpretación de Marzoa se consolidaría así como una sofisticación del punto de vista heideggeriano sobre la reflexión, capaz de hacerlo valer incluso en el marco de la Esencia. Y así sería, en efecto, de no ser porque la indiferencia a la que esta interpretación apela como garante de la identidad y de la autorreferencia de la Esencia no cumpliría todavía los requisitos del concepto definitivo de Esencia, y menos aún los requisitos mínimos para ingresar en el ámbito del Concepto. Analicemos esto último más detenidamente.

### c) La indiferencia del Concepto como realización del concepto definitivo de Esencia

La palabra “*Gleichgültigkeit*” aparece varias veces a lo largo de la “Doctrina del Concepto” para referirse a la generalidad (*Gemeinschaftlichkeit*) del concepto abstracto<sup>603</sup>. En este sentido, la indiferencia en cuestión apenas se diferencia de la *Indifferenz* del Ser, y a ella se aplica lo dicho en el apartado anterior sobre ella. Pero el término también puede utilizarse para designar aquella unidad característica del Concepto en la que el todo está contenido en cada una de las partes<sup>604</sup>, de manera que cada parte es equivalente (o indiferente) a las demás:

«[...] el concepto tiene entonces las tres determinaciones particulares: lo universal, particular y singular [...]. En cuanto que la singularidad se da como el retorno del concepto –entendido como lo negativo– a sí [...], puede ser colocado y numerado como un momento indiferente junto a los otros.»<sup>605</sup>

En principio, no parece haber razón para que una indiferencia como ésta no pudiera corresponderse con la de la Esencia: al igual que aquélla, la indiferencia en cuestión se configura a partir de las exposiciones equivalentes de la Esencia cuyo análisis venimos persiguiendo a lo largo de esta parte. La semejanza con la indiferencia del Concepto resulta, sin embargo, visible al nivel de las determinaciones de reflexión, donde cada una de las determinaciones contiene el movimiento íntegro de la Esencia; de ahí que se trate, en definitiva, de momentos de la Esencia “determinados en sí mismos” o “determinaciones

---

<sup>603</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 300 / (II), p. 173.

<sup>604</sup> *Ibid.* (II), ss. 299 / (I), p. 172: «Weil in dieser Reflexion an und für sich die Allgemeinheit ist, ist sie wesentlich die Negativität der Begriffsbestimmungen nicht nur so, daß sie nur ein drittes Verschiedenes gegen sie wäre, sondern es ist dies nunmehr *gesetzt*, daß das *Gesetztsein* das *Anundfürsichsein* ist, d. h. daß die dem Unterschiede angehörigen Bestimmungen selbst jede die *Totalität* ist. Die Rückkehr des bestimmten Begriffes in sich ist, daß er die Bestimmung hat, *in seiner Bestimmtheit* der ganze Begriff zu sein.»

<sup>605</sup> *Ibid.* (II), s. 298 / (II), p. 171: «Das *Besondere* ist aus demselben Grunde, weil es nur das bestimmte Allgemeine ist, auch *Einzelnes*, und umgekehrt, weil das Einzelne das bestimmte Allgemeine ist, ist es ebenso sehr ein *Besonderes*. Wenn an dieser abstrakten Bestimmtheit festgehalten wird, so hat der Begriff die drei besonderen Bestimmungen, das Allgemeine, Besondere und Einzelne; nachdem vorhin nur das Allgemeine und Besondere als die Arten des Besonderen angegeben wurden. Indem die Einzelheit die Rückkehr des Begriffs als des Negativen in sich ist, so kann diese Rückkehr selbst von der Abstraktion, die darin eigentlich aufgehoben ist, als ein *gleichgültiges* [subr. mio] Moment *neben* die anderen gestellt und gezählt werden.»

de reflexión” (*Reflexionsbestimmungen*), también denominados por Hegel “esencialidades” (*Wesenheiten*). En una designación como ésta se trasluce claramente el hecho de que no se trata ya de momentos complementarios de la reflexión, susceptibles de ser aunados en la unidad de una reflexión superior y que recompusiera de este modo el todo de la Esencia, sino de momentos independientes, que no constituyen ya momentos de la Esencia, sino maneras de exponer *íntegramente* el todo de la Esencia:

«La esencia parece [ella misma] dentro de [cada uno de] estos sus momentos; por eso son, ellos mismos, determinaciones reflexionadas dentro de sí.»<sup>606</sup>

Al igual que al nivel del Concepto, «cada momento [de la Esencia] es mediodía: cifra en sí la totalidad»<sup>607</sup>. Ello ha dado pie a hablar de un «isomorfismo del todo y la parte» al nivel de las determinaciones de reflexión, en el que cada una de las partes contiene el todo de la reflexión, de manera que no sólo la diferencia estaría contenida en la identidad, sino también la identidad en la diferencia, que sería de este modo (invirtiendo la famosa formulación del *DS*) la diferencia de la identidad y de la diferencia:

«La diferencia es el todo y su propio momento, igual que la identidad es justamente en la misma medida su [propio] todo y su momento.»<sup>608</sup>

Pensamos, sin embargo, que el todo de la Esencia *no podrá estar plenamente contenido en la parte mientras la unidad que vincula sus momentos contrapuestos permanezca desgarrada en la contradicción de sus diferentes modos de exposición*; mientras no salga a la luz aquello que convierte esos diferentes modos de exposición en momentos de *lo mismo*. Entretanto, el todo de la Esencia aparecerá en cada una de las partes como Dios «en la infinidad de espejos que lo reflejan»<sup>609</sup>, pero nunca como la unidad misma de las partes. El isomorfismo del todo y la parte no podrá ser, por lo tanto, pleno al nivel de la Esencia, mientras reine la indiferencia entre sus modos de exposición. La razón es que, a diferencia de la indiferencia del Concepto, la indiferencia de la Esencia sigue estando basada en la mera *igualdad* de sus momentos, y no en la *identidad*. Bien es cierto que a esa indiferencia subyace la premisa de que ambos momentos expresan una misma estructura autorreferencial, pero *esa estructura identitaria se refiere sólo al*

<sup>606</sup> *Ibid.* (II), s. 36 / (I), p. 457.

<sup>607</sup> EZQUERRA GÓMEZ, J. “La posición como exposición”, p. 160.

<sup>608</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL* (II), s. 47 / (II), p. 466: «Der Unterschied ist das Ganze und sein eigenes Moment [...]. Des ist als die wesentliche Natur der Reflexion [...]». Cf. también: EZQUERRA GÓMEZ, J. “El espejo de Dionisio...”, p. 40: «La relación entre la identidad y la diferencia resulta ser asimismo de identidad / diferencia: la identidad es identidad de la identidad y de la diferencia y la diferencia es diferencia de la identidad y de la diferencia. Así cada lado de la relación es él mismo la totalidad de la relación. Como en una geometría *fractal*, hay un total isomorfismo del todo y la parte»; EZQUERRA GÓMEZ, J. “La posición como exposición”, p. 158: «Toda *respectividad reflexiva* pone en relación, en cada uno de sus lados, a la totalidad de la reflexión consigo misma; o, dicho de otro modo: la totalidad de la reflexión se refleja a sí misma en cada uno de sus momentos. La relación, por lo tanto, que hemos descrito entre el todo y sus partes en el sistema hegeliano, lo convierte *ipso facto* en un todo reflexivo; un todo/parte que muy bien pudiera ser ilustrado por la litografía de Maurits Cornelis Erscher titulada “*Bildgalerie*”.»

<sup>609</sup> *Id.* Cf. también: HEGEL, G.W.F. *WW 17, VPhR* (III), ss. 311-312 / (III), p. 147.

*contenido*. Por lo que a la forma de la exposición respecta, ésta permanece todavía en la más absoluta contraposición<sup>610</sup>: las determinaciones de reflexión son la forma *diferente* de exponer un contenido *indiferente*. De manera que si por el lado del contenido dichas determinaciones representan aquella unidad plena en la que cada parte contiene la totalidad; éstas no son, por el lado de la forma, más que la *diferencia* de los distintos modos de exposición. Así es como la diferencia entre los momentos de la Esencia persiste a pesar de la indiferencia; ciertamente no ya en la forma de una *escisión externa*, tampoco en la de un *desgarramiento interno* (de algo consigo mismo), sino en la forma de un *desdoblamiento* o *espejamiento*, cada uno de cuyos momentos constituiría él mismo la totalidad de la Esencia. Se trata de lo que Henrich ha señalado como:

«La duplicación de la esencia en dos casos de esencia equivalentes y únicamente coordinados entre sí.»<sup>611</sup>

El autor ve en este desdoblamiento un patrón que, siendo consecuencia de la Esencia, sobrepasa a la Esencia y no puede «ser dominado lógicamente por ese mismo concepto de esencia»<sup>612</sup>. Otros, en cambio, han visto en él una insuficiencia propia del concepto preliminar de Esencia, destinado a ser superado al nivel más fundamental de la reflexión determinante. Lo que frente a ambas interpretaciones nos proponemos mostrar a continuación es que *este desdoblamiento es el concepto más desarrollado y definitivo de la Esencia*. En particular, por lo que respecta a la segunda interpretación, conviene mostrar

---

<sup>610</sup> Ch. Taylor reconoce esta relación de equivalencia en la realidad efectiva: «la concepción de realidad como necesidad manifiesta establece una conexión de equivalencia entre el estado donde la realidad es puramente interna, en el sentido de oculta, y la realidad puramente externa, en el sentido de externa para sí y no relacionada interiormente por ninguna conexión de necesidad. Cuanto más oculta (interna) es la esencia, tanto más la realidad es externamente relacionada (existencia). Esto es lo que Hegel llama la unidad inmediata de lo interno y lo externo. En cambio, cuanto más exteriorizada es la realidad esencia en el sentido de expresada, tanto más es desarrollada la relación de la realidad y tanto más tiene interioridad. Esta es la unidad mediada» (*op. cit.*, p. 239). Entre los momentos de lo externo y lo interno existe, pues, una relación de equivalencia, en la que «los elementos solo existen como expresión de la conexión» (*id.*). Ello lleva al autor a sacar dos conclusiones. Primera: que no hay diferencia de contenido entre ambos: «ahora no hay absolutamente diferencia de contenido entre lo interno y lo externo, pues este sólo es una expresión de la forma. Ellos tienen el mismo contenido». Segunda: que no hay en absoluto diferencia alguna entre dicho elementos: «si ellos son realmente lo mismo, si ellos tienen el mismo contenido, entonces no puede haber ya ninguna distinción entre ellos» (*id.*). Pues bien, de lo que para nosotros se trata en este capítulo es de advertir sobre el estrechamiento del planteamiento hegeliano de la Esencia que acompaña a este tipo de enfoque. Para ello trataremos de hacer valer la importancia de la diferencia que, más allá de todo contenido, prevalece todavía al nivel de la forma de exposición. Por lo que a la diferencia del contenido respecta, pensamos que ésta estaría superada ya al nivel de reflexión determinante y que de lo que a partir de ahí se trata (en particular al nivel de la realidad efectiva [B: III.3]), es de superar la diferencia que todavía persiste al nivel de la forma.

<sup>611</sup> HENRICH, D. *Hegel im Kontext*, p. 152.

<sup>612</sup> HENRICH, D. *Hegel en su contexto*, p. 169: «No es, por lo tanto, una falla en lo más importante de la comprensión cuando, al duplicarse la reflexión, se presenta inmediatamente también su exteriorización y, con ésta, de nuevo, una situación teórica en la que la reflexión solamente puede ser concebida en forma abreviada. El paso a la autoduplicación de la reflexión es consecuencia del concepto de esencia, pero no es todavía un pensamiento que pueda ser dominado lógicamente por ese mismo concepto de esencia. Será la lógica del concepto la que podrá decir cómo haya que pensar propiamente la doble reflexión—qué signifique propiamente estar en su otro junto a sí mismo.»

que no hay a lo largo y ancho de esta esfera un concepto más desarrollado de Esencia desde el que poder calificar a este desdoblamiento de “insuficiencia”. El desdoblamiento en cuestión sólo podría ser visto como una insuficiencia desde el punto de vista más elaborado del Concepto: desde lo que Henrich llama la «unidad plena»<sup>613</sup>; ésta estaría a lo sumo anticipada al nivel de la Esencia, pero sólo para ser alcanzada posteriormente al nivel del Concepto<sup>614</sup>. En la misma línea, autores como Wölflé han recalcado «la superioridad de la unidad del Concepto frente a la de la Esencia»<sup>615</sup>. Pero al margen de todo criterio y vara de medir externo a la Esencia, lo cierto es que no hay concepto más acabado de Esencia que el que emerge y se configura a través del mencionado desdoblamiento.

Éste no es un simple momento transitorio de la Esencia, sino *la consolidación y el definitivo asentamiento al nivel de la Esencia (de su concepto definitivo) del doble nivel expositivo que venimos constatando en las primeras categorías de la Esencia*. Como tuvimos ocasión de mostrar en el capítulo anterior [B: I.1c], el primer nivel representa la asunción del Ser en la Esencia<sup>616</sup>, mientras que el segundo representa su parecer en ella, en un primer momento como “resto”, y en un segundo como «el parecer de la Esencia misma»<sup>617</sup>. En el primer caso, lo inesencial queda asumido en la Esencia como algo nulo (*wesenlos*), mientras que en el segundo es más bien la Esencia la que emerge al Ser y, por así decir, brilla (*scheint*). Ambos movimientos quedan reunidos en la categoría de reflexión, como exposiciones equivalentes de la Esencia, cada una de las cuales contiene el todo de la Esencia. Se trata de lo que en el apartado anterior fue expuesto como la indiferencia de la reflexión determinante, y que obliga a matizar una vez más el planteamiento en torno a

---

<sup>613</sup> Cf. *supr.* nota 599.

<sup>614</sup> HENRICH, D. *Hegel im Kontext*, pp. 134-135: «Das Subjekt, das sich zu sich als zu einem anderen verhält, muss auch eines sein, dass sich als Bestimmtes unter anderen und somit als ein Besonderes, von der Allgemeinheit seiner Selbstbezüglichkeit Unterschiedenes kennt. [...] / Diesen Gedanken vom sich selber spezifizierenden Subjekt hat die Logik der Reflexion nur vorbereitet, nicht schon erreicht. [...]. Alle folgenden Stufen, von denen sich der Begriff des Wesens entwickeln lässt sind nur ebenso viele Versuche, von der Instabilität im Gleichgewicht dieser beide Momente, von ihrem bloßen “sowohl als auch” loszukommen. Es ist Hegels Meinung, dass dies nur in der Logik des Begriffs gelingen kann.»

<sup>615</sup> WÖLFLE, G. M. *Die Wesenslogik in Hegels “Wissenschaft der Logik”*, pp. 109-110: «Die Wesenslogik bewegte sich noch in der Relativität von Setzendem und Gesetztem. [...]. Die Vermittlung des Wesens besteht nur darin, dass in der Vermittlung von Setzendem und Gesetztem sich jedes der beiden als *Totalität* von Setzendem und Gesetztem erweist. Es entsteht so der Widerspruch, dass die beiden ursprünglich *unterscheidenden* Momente von Setzen und Gesetztem sich als *identisch* darstellen. Dies gilt sowohl für die Momente des Wesens wie für das Verhältnis des setzenden Wesens zum Gesetzen Sein bzw. Seienden. Offensichtlich besteht also der Mangel des Einheitskonzepts des Wesens noch darin, dass in einer eigenen Vermittlung die *Totalität von Setzendem und Gesetztem* erst noch erreicht werden muss. Im Verhältnis zu diesem Mangel lässt sich nun die Überlegenheit des Einheitskonzepts des Begriffs gegenüber dem Wesen bereits erschließen. Gehen die Bestimmungen des Wesens in der Artikulation vom Setzen und Gesetzsein jeweils in der Widerspruch, dass sie als unterschiedene die Identität bzw. Totalität beider ausdrücken sollten, freilich dann in den konkreteren Struktur Momenten von Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. Dementsprechend charakterisiert Hegel den Begriff auch dahingehend, dass jedes der drei Momente die Totalität des Begriffs unter einem anderen Gesichtspunkt, dem Allgemeinheit, der Besonderheit und der Einzelheit darstellt.»

<sup>616</sup> Cf. *supr.* nota 463.

<sup>617</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 22 / (II), p. 445: «Es ist nicht ein Schein des Seins *am* Wesen oder ein Schein des Wesens *am* Sein vorhanden; der Schein im Wesen ist nicht der Schein eines Anderen, sondern er ist *der Schein an sich, der Schein des Wesens selbst*. Der Schein ist das Wesen selbst in der Bestimmtheit.»

la diferencia esencial mantenido hasta el momento. Ésta había sido caracterizada hasta ahora como “absoluto contrachoque” y “desgarramiento” en el interior de sí misma, pero resulta más adecuado caracterizarla como “desdoblamiento”, atendiendo al hecho de que los momentos de la reflexión no configuran simplemente una diferencia en el interior de la Esencia, sino una diferencia entre exposiciones completas de la Esencia.

Una diferencia que, como resulta notorio, desmiente la “unidad plena” que Henrich señala como definitoria del concepto definitivo de Esencia. Y es que, o bien este concepto de “unidad plena” se refiere a la universalidad del Concepto (como el propio Henrich parece reconocer también, incurriendo en cierta ambigüedad), en cuyo caso la indiferencia de la Esencia queda muy por debajo de ella; o bien se refiere más bien a la indiferencia del Ser, que sería en este caso entonces la que quedaría muy por detrás de la indiferencia propia de la Esencia, solidaria del desdoblamiento. Nos desmarcamos así de todas aquellas lecturas que interpretan la indiferencia de la Esencia como *retroceso* al Ser. Una lectura como ésta es, por lo demás, lo que de entrada Hegel parece autorizar ahí donde describe la reflexión como un «*movimiento de nada a nada*»<sup>618</sup>. Una descripción como ésta no sólo resumiría el movimiento del Ser (que es un movimiento de una indiferencia a otra), sino también el movimiento de la entera “Lógica objetiva”. No podría ser otra manera, toda vez que la reflexión determinante ha evidenciado que la Esencia es la esencia del Ser, y que su posición a lo largo de la “Doctrina de la Esencia” no puede por menos que significar un retorno al Ser<sup>619</sup>. La lectura de Marzoa consiste en interpretar este retorno como un retroceso al Ser *del comienzo* que anularía la mediación de la Esencia. Se trata de lo que en la terminología de la Esencia el autor denomina la “autosupresión de la reflexión”, y de lo que en la terminología del Ser puede ser denominado también como una “supresión del devenir”. Pero lo cierto es que Hegel no habla en este punto de un retroceso al Ser del comienzo, sino de una «retorno del Ser a sí»<sup>620</sup>; bien entendido que este “retorno” que corona el desnelace de la “Lógica objetiva” en ningún caso puede ser interpretado como una anulación de la mediación introducida por el devenir (del Ser) y la reflexión (de la Esencia).

Hegel habla a este respecto de la reflexión como una «superación del transitar»<sup>621</sup>; también habla del devenir como de un movimiento que no transita, sino que «ha transitado [ya de siempre]»<sup>622</sup>. Con ello pretende neutralizar la alteridad y la exterioridad

---

<sup>618</sup> Cf. *supr.* nota 462.

<sup>619</sup> Especialmente significativo a este respecto resulta el hecho de que, en las últimas páginas de la Esencia, Hegel utilice estos términos indistintamente: «Die einfache gediegene Identität des Absoluten ist unbestimmt, oder in ihr hat sich vielmehr alle Bestimmtheit des *Wesens* und der *Existenz* oder des *Seins* überhaupt sowohl als der *Reflexion* aufgelöst» (HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 187 / p. 592). Cf. también: *infr.* nota 720.

<sup>620</sup> *Ibid.*, s. 80 / (I), p. 496.

<sup>621</sup> Cf. *supr.* nota 577.

<sup>622</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 5, *WdL* (I), s. 83 / (I), p. 226: «Das reine Sein und das reine Nichts ist also dasselbe. Was die Wahrheit ist, ist weder das Sein noch das Nichts, sondern daß das Sein in Nichts und das Nichts in Sein —nicht übergeht, sondern übergegangen ist. Aber ebensosehr ist die Wahrheit nicht ihre Ununterschiedenheit, sondern daß sie nicht dasselbe, daß sie absolut unterschieden, aber ebenso ungetrennt und untrennbar sind und unmittelbar jedes in seinem Gegenteil verschwindet. Ihre Wahrheit ist also diese Bewegung des unmittelbaren Verschwindens des einen in dem anderen: das Werden; eine

de ambos procesos, pero en modo alguno la mediación a ellos inherente. Lejos de quedar anulada, la mediación queda más bien reafirmada con esta superación, e incluso *duplicada*: «la tríada originaria de la esencia no es ya “ser – nada – devenir”, sino: “nada – ser – devenir”, o en la terminología apropiada: “negatividad – apariencia – reflexión”»<sup>623</sup>. F. Duque ha descrito este proceso como un movimiento circular<sup>624</sup>. Pero lo cierto es si de alguna manera es preciso comprender este movimiento de la Nada al Ser, o de la Esencia al Ser, no es como un círculo cerrado sobre sí mismo<sup>625</sup> (más propio del Concepto), sino como *un movimiento pendular, cuyas idas y venidas, más que trazar un continuo, se superponen mutuamente, reproduciendo una y otra vez el mismo desdoblamiento* que consideramos característico del concepto definitivo de Esencia.

## 2. La auto-supresión de la reflexión y el “desdoblamiento” (*Verdopplung*) de la reflexión

Las importantes consecuencias de este desdoblamiento en el conjunto de la Esencia es lo que trataremos de mostrar a continuación a partir del análisis de las determinaciones de reflexión, donde el desdoblamiento en cuestión alcanza su forma de más acabada.

---

Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.»

<sup>623</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Op. cit.*, p. 638.

<sup>624</sup> Cf. *ibid.* p. 638. Ante la pregunta de qué queda al final de la Lógica, tanto Duque como Marzoa responden, en realidad, lo mismo: “todo y nada”: «¿Qué es lo que resta, entonces? Visto como mero resultado de ese “ajusticiamiento”, no queda desde luego *nada de ser*. No hay más que la esencia indeterminada, en la cual queda sumida toda determinidad. Pero en cuanto que ese resultado era una retorno del ser a sí mismo (a lo que él ya era, no sólo a lo que le parecía —y nos parecía—: ser, sin más), queda *todo* (como si dijéramos: la esencia es la “suma total” de los “restos”» (*ibid.*, p. 639). Lo que en definitiva queda es el proceso, la marcha, el método: «Puesto que eso de lo que se trata es todo lo que hay, no sólo el comienzo, sino también el final es la pura vaciedad, bien en tendido que al final la vaciedad lo es en el sentido de que es la propia marcha, la *méthodos*, lo que viene a parar en *Sein*, lo que es *Sein*» (MARTÍNEZ MARZOA, F. *Op. cit.*, p. 55). Pero ese método no es todavía un círculo que se cierra sobre sí mismo, sino un contragolpe reflexivo. De ahí la reserva que Duque dirige contra aquéllos que han interpretado la “lógica de la reflexión” como un tratado del método, distinguiendo entre la exposición limitada del método que ahí tiene lugar y el método absoluto expuesto al final de la Idea, «dentro del cual hay que encuadrar en movimiento negativo de la reflexión» (DUQUE PAJUELO, F. *Op. cit.*, nota 1523). Sobre el alcance transversal y metódico de la reflexión hablaremos en la tercera parte de este estudio [C: II].

<sup>625</sup> Esto es lo que parece sugerir Souche-Dagues al asimilar el contragolpe de la Esencia al movimiento inmanente sin términos de la lógica, donde no hay ya ni punto de partida ni de llegada (pues Hegel utiliza esta última expresión para referirse al círculo cerrado del Concepto): «[...] le mouvement qu’expose une Logique est un “mouvement de rien a rien”, un mouvement sans termes, n’ayant ni point de départ ni point d’arrive: il est le *Gegenstoß*, le contre-coup où contre-choc absolu qui fait l’immanence de la dialectique à elle-même.» (SOUCHE-DAGUES, D. *Hégélianisme et dualisme*, p. 49).



### a) Las determinaciones de reflexión: El “bucle reflexivo” y el “cero” de la contradicción

La expresión “desdoblamiento” (*Verdopplung*) es usada por Hegel en el capítulo correspondiente a la “reflexión externa” para referirse al peculiar modo como los momentos ponente y presuponente de la reflexión se articulan en ella. En lo precedente nos hemos referido a esta estructura dual de la reflexión como “desgarramiento” (*Zerrissenheit*), bajo el supuesto de que lo que en ella tenía lugar no eran tanto dos exposiciones contrapuestas la de reflexión, cuanto dos aspectos contrapuestos de una misma reflexión. La idea era señalar el carácter interno de la diferencia tiene lugar en esta categoría, reservando la palabra “contragolpe” (*Gegenstoß*) para designar el carácter de contraposición inherente a la diferencia interna. Pero la palabra “contragolpe” tenía todavía una connotación más: ésta designaba también el carácter recíproca implicación característico de los momentos de la reflexión, según el cual de la reflexión ponente remite a la presuponente y la presuponente a la ponente, como si de un efecto pendular o de rebote se tratase. El resultado era una doble exposición de los momentos de la reflexión, cada uno de los cuales se presenta como un reflejo invertido del otro y que Hegel designa al nivel de la reflexión externa mediante la palabra “desdoblamiento”:

«La reflexión, en cuanto reflexión absoluta, es la esencia que dentro de ella misma parece, y que se limita a presuponer la apariencia, el ser puesto: en cuanto presuponente, la reflexión es inmediatamente sólo ponente. Pero la reflexión exterior o real se presupone como asumida, como lo negativo de ella. Dentro de esta determinación, ella está desdoblada: una vez, como lo presupuesto o la reflexión dentro de [y hacia] sí, que es lo inmediato. Otra, es la reflexión en cuanto refiriéndose negativamente a sí; se refiere a sí como a ese su no ser.»<sup>626</sup>

La reflexión externa anticipa de este modo la doble exposición que tendrá lugar al nivel de las “determinaciones de reflexión” (*Reflexionsbestimmungen*). Ella reúne como momentos bien diferenciados de una misma categoría el doble nivel expositivo que hasta entonces se superponía en el discurso hegeliano, anticipando así el desdoblamiento propio de las determinaciones de la reflexión, donde los momentos contrapuestos de la reflexión aparecerán finalmente bajo la forma de dos exposiciones autosubsistentes. Las determinaciones de reflexión representan así el punto de llegada más acabado del proceso de densificación del resto del Ser en la Esencia, en virtud del cual éste va adquiriendo positividad en el interior de la Esencia, hasta acabar equiparándose a ella y constituir una segunda Esencia (indiferente) frente a la Esencia<sup>627</sup>. Se trata de lo que J. M.<sup>a</sup> Ripalda ha

---

<sup>626</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 28 / (II), p. 450: «Die Reflexion als absolute Reflexion ist das in ihm selbst scheinende Wesen und setzt sich nur den Schein, das Gesetzsein voraus; sie ist als voraussetzende unmittelbar nur setzende Reflexion. Aber die äußerliche oder reale Reflexion setzt sich als aufgehoben, als das Negative ihrer voraus. Sie ist in dieser Bestimmung verdoppelt, das eine Mal als das Vorausgesetzte oder die Reflexion-in-sich, die das Unmittelbare ist. Das andere Mal ist sie die als negativ sich auf sich beziehende Reflexion; sie bezieht sich auf sich als auf jenes ihr Nichtsein.»

<sup>627</sup> Conviene hacer aquí una breve recapitulación. En el apartado anterior quedó establecido que la Esencia es el Ser asumido («Das Wesen ist das aufgehobene Sein»). Ello comporta primeramente la negación del ser como lo negativo de la Esencia, pero también la conservación del mismo en el interior de la Esencia,

descrito como un «aumento progresivo de la densidad ontológica del reflejo», en el bien entendido de que

«esta mayor entidad del destello no significará [...] un mayor alejamiento de la manifestación respecto de lo manifestado, sino que acarreará una mayor identificación del reflejo con aquello que se refleja en él.»<sup>628</sup>

Una mayor identificación que, sin embargo, nunca llegará a serlo hasta el punto de reducir la distancia entre ambos. El original se identifica con su reflejo, así como el Ser se identifica con su Esencia, pero nunca hasta el punto de quedar asimilado en ella. Esto era, en efecto, lo propio de lo inesencial, pero si algo ha acabado mostrando el decurso ulterior de la apariencia y de la reflexión es que el Ser no se identifica, sino que se equipara a la Esencia sin dejar de permanecer contrapuesta a ella, como si de una segunda Esencia se tratase; de ahí que Henrich diga de la apariencia que «ella es la esencia y a la vez, con ello, un otro frente a ella»<sup>629</sup>. Exactamente del mismo modo, las determinaciones de reflexión se equiparan cada una de ellas a la Esencia, pero no hasta el punto de llegar identificarse con ella: dichas determinaciones expresan los momentos contrapuestos de la reflexión, pero sólo por cuanto que se desprenden el uno del otro para constituir una segunda Esencia contrapuesta a la primera. El mismo desprendimiento no deja de estar anticipado en los niveles previos de la reflexión y de la apariencia, pero sólo al nivel de las determinaciones de reflexión alcanza su consumación. La razón es que solamente ahí deja de tratarse de momentos contrapuestos *en* la Esencia (cada uno de los cuales constituiría partes complementarias de una misma Esencia), para tratarse de exposiciones contrapuestas *de* la Esencia (cada una de las cuales contiene el todo íntegro de la Esencia).

---

como un resto del Ser en la Esencia. Esta interiorización del Ser en la Esencia es lo que lo convierte precisamente en apariencia. Ésta constituye el punto de inflexión en el que el la negatividad del Ser se reafirma y consolida como un momento independiente frente a la Esencia. Al igual que lo inesencial, la apariencia es negación de sí misma en su equipararse a la Esencia. Pero a diferencia de éste, la apariencia no desaparece en su equipararse a la Esencia, sino que queda contrapuesta a ella como un resto frente a la Esencia («Der Schein ist der ganze Rest, der noch von der Sphäre des Seins übriggeblieben ist»). Un resto que, por cierto, no se funde ya con la Esencia, ni es absorbido por ella, sino que se consolida en el interior de la Esencia, hasta el punto de equipararse a la Esencia, constituyendo una suerte de Esencia frente a la Esencia, un reflejo de la Esencia.

<sup>628</sup> VALS PLANA, R. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, p. 209, nota 291.

<sup>629</sup> HENRICH, D. *Hegel en su contexto*, pp. 153-154: «La apariencia no es la esencia solamente en cuanto que, en virtud de la esencia, desaparece en la esencia. Si desaparece la esencia, lo hace porque la apariencia misma es aquello que constituye también la esencia: negación que se niega. Esta otra referencia de lo negativo era aquello por lo cual la esencia se distinguía al principio de la apariencia, al ser la apariencia son un caso del doble empleo de la negación. Precisamente entre ambas formas de negación duplicada se llevó a cabo el desplazamiento del significado. Por lo tanto, si ahora la apariencia misma en sentido estricto es autosupresión, entonces es por ello distinta de su concepto original. Y es así idónea para ser identificada, en el sentido más fuerte, con la esencia. / [...] esta apariencia, aunque sí se mantiene distinta de la esencia, es la esencia misma en un sentido que no tiene que ser restringido. Pero, a su vez, el desplazamiento del significado se presenta con una interpretación diferente, la cual fundamenta por parte de una nueva y más rica concepción del concepto de esencia: la apariencia es lo mismo que la esencia, pero ya no de manera tal que las distinciones simplemente desaparezcan entre la apariencia y un otro que es la esencia. Ella es la esencia y a la vez, con ello, un otro frente a ella, lo cual sólo puede significar la apariencia es su otro y sigue siendo sin embargo totalmente ella misma.»

En este sentido, Hegel dice de la primera de las determinaciones de reflexión (la identidad) que es «la esencia misma [das Wesen selbst]» y «la reflexión íntegra [die ganze Reflexion]»<sup>630</sup>. Exactamente lo mismo vale para la diferencia; de ahí que se trate, en definitiva, de momentos de la Esencia determinados en sí mismos; vale decir, de “determinaciones de reflexión” o “esencialidades”:

«La esencia parece [scheint] dentro de [cada uno de] estos sus momentos; por eso son, ellos mismos, determinaciones reflexionadas dentro de sí [in sich reflektierte Bestimmungen].»<sup>631</sup>

He aquí el punto de conexión con el Concepto señalado en el subapartado anterior [B: II1c]: al igual que los momentos del Concepto, las determinaciones de reflexión contienen cada una de ellas el todo de la Esencia. Pero a diferencia de éste, las determinaciones de reflexión mantienen entre sí una relación de mutua independencia y exclusión recíprocas de todo punto incompatible con la unidad plena del Concepto. En efecto: las determinaciones de reflexión se relacionan como determinaciones de igual entidad, «subsistentes de suyo»<sup>632</sup>, entre las que sólo puede existir una relación de exclusión recíproca e indiferencia:

«Por último, es verdad que las determinaciones de reflexión tienen la forma de ser iguales a sí mismas y, por tanto, de ser sin respecto a otro y sin contraposición: pero, como resultará de su consideración más cercana —o según es patente de inmediato en ellas mismas, como en la identidad, la diversidad, la contraposición—, están determinadas unas frente a otras.»<sup>633</sup>

De un lado, la relación de indiferencia en la que se hallan las determinaciones de reflexión parece abocar esta contraposición a algo de todo punto superfluo e irrelevante; la contraposición inherente a las determinaciones de reflexión parece diluirse ahí donde

---

<sup>630</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 40 / (I), p. 460.

<sup>631</sup> *Ibid.* (II), s. 36 / (I), p. 457.

<sup>632</sup> *Ibid.* (II), s. 64 / (I), p. 482: «Der Unterschied überhaupt enthält seine beiden Seiten als *Momente*; in der *Verschiedenheit* fallen sie *gleichgültig* auseinander; im *Gegensatze* als solchem sind sie Seiten des Unterschiedes, eines nur durchs andere bestimmt, somit nur *Momente*; aber sie sind ebenso sehr bestimmt an ihnen selbst, gleichgültig gegeneinander und sich gegenseitig ausschließend: die *selbständigen Reflexionsbestimmungen*.»

<sup>633</sup> *Ibid.* (II), s. 40 / (I), p. 459: «Endlich aber haben die Reflexionsbestimmungen zwar die Form, sich selbst gleich und daher unbezogen auf Anderes und ohne Entgegensetzung zu sein; aber wie sich aus ihrer näheren Betrachtung ergeben wird —oder wie unmittelbar an ihnen als der Identität, der Verschiedenheit, der Entgegensetzung erhellt—, sind sie *bestimmte* gegeneinander; sie sind also durch ihre Form der Reflexion, dem Übergehen und dem Widerspruche nicht entnommen. Die *mehreren Sätze*, die als *absolute Denkgesetze* aufgestellt werden, sind daher, näher betrachtet, *einander entgegengesetzt*, sie widersprechen einander und heben sich gegenseitig auf. —Wenn alles *identisch* mit sich ist, so ist es nicht *verschieden*, nicht *entgegengesetzt*, hat keinen *Grund*. Oder wenn angenommen wird, es gibt *nicht zwei gleiche Dinge*, d. h. alles ist voneinander *verschieden*, so ist A nicht gleich A, so ist A auch nicht entgegengesetzt usf. Die Annahme eines jeden von diesen Sätzen läßt die Annahme der anderen nicht zu». *Ibid.*, s. 34 / p. 455: «Um dieser Reflexion in sich willen erscheinen die Reflexionsbestimmungen als freie, im Leeren ohne Anziehung oder Abstoßung gegeneinander schwebende *Wesenheiten*. In ihnen hat sich die Bestimmtheit durch die Beziehung auf sich befestigt und unendlich fixiert. Es ist das Bestimmte, das sein Übergehen und sein bloßes Gesetzsein sich unterworfen oder seine Reflexion-in-Anderes in Reflexion-in-sich umgebogen hat. Diese Bestimmungen machen hierdurch den bestimmten Schein aus, wie er im Wesen ist, den wesentlichen Schein. Aus diesem Grunde ist die *bestimmende Reflexion* die außer sich gekommene Reflexion.»

los momentos contrapuestos devienen exposiciones completas y equiparables de la Esencia. Pero la contraposición inherente a dichas determinaciones pasa nuevamente a primer plano desde el momento en que constatamos que la unidad de la indiferencia no es la de la *identidad*, sino la de la *igualdad*. Se trata, en efecto, de la misma indiferencia que habría permitido a la reflexión determinante unificar los momentos ponente y presuponente de la reflexión, pero que es traída a colación ahora en su carácter de desdoblamiento. En este sentido, las determinaciones de reflexión no son más que la explicitación al nivel de la Esencia del desdoblamiento que subyace esta indiferencia; la explicitación, en definitiva, de la persistencia y la centralidad que a pesar de todo sigue teniendo el punto de vista la reflexión externa al nivel de la Esencia<sup>634</sup>. Y es que el mismo desdoblamiento que entonces emergía al nivel de los momentos ponente y presuponente de la reflexión, emerge ahora al nivel de las determinaciones reflexivas de la identidad y la diferencia. Al igual que la reflexión ponente, la identidad es la referencia negativa a sí, la identidad que no excluye la diferencia, sino que se afirma a partir de la diferencia, bien entendido que esta diferencia no es nada exterior a la identidad:

«En cuanto negación absoluta, ella [la identidad] es la negación que se niega inmediatamente a sí misma; un no ser y una diferencia que desaparece en su surgir, o un diferencia por el cual nada viene diferenciado, sino que cae de consuno consigo mismo.»<sup>635</sup>

Por lo que a la diferencia respecta, ésta se corresponde con la diferencia de sí propia de la reflexión presuponente, esto es: la diferencia que no excluye la identidad, sino que se afirma a partir de ella: y ello precisamente de manera que «no se ha perdido dentro de ésta como lo otro de ella sino que la identidad se conserva allí»<sup>636</sup>. Así es cómo, a pesar de su contraposición, ambas determinaciones acaban resultando equivalentes: de un lado, «la identidad es, pues, en ella misma, absoluta no identidad»<sup>637</sup>; mientras que, de otro, la diferencia es la «unidad de sí y de la diferencia»<sup>638</sup>. Reaparece con ello la indiferencia de la reflexión determinante, sólo que lo que esta vez queda consolidado en ella no es ya sólo la identidad, sino también la diferencia. Ambas determinaciones se presentan como la identidad consigo misma en lo otro de sí misma, pero también como la diferencia que tiene lugar en ese coincidir reflexivo consigo misma. De manera que no hay posibilidad de hacer valer la identidad por encima de la diferencia ambas determinaciones se sitúan en pie de igualdad una frente a otra. Frente a la afirmación de la identidad a partir de la diferencia se sitúa necesariamente la afirmación de la diferencia a partir de la identidad, de

---

<sup>634</sup> JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. "La science de la logique comme métaphysique proprement dite", p. 501: «L'opposition "dialectique" que manifeste le moment, a tous égards central, de la réflexion extérieure, est ici le garant du caractère concret et nullement réducteur de l'unité "spéculative", intérieurement articulée, qui se trouve posée au terme de ce procès. Ou se décide la signification de ce qu'il faut appeler "l'altérité logique", autrement dit la fonction proprement médiatrice de l'extériorité *présupposée*. Ainsi ce dessine ce qui constitue le principe et la fin de l'"ontologie" hégélienne: une identité paradoxale, toujours en advenir, entre la immédiateté de c'est qui est donne et la médiation du "comprendre" ou du "déduire".»

<sup>635</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 40 / (I), p. 460.

<sup>636</sup> *Ibid.*, (II), s. 47 / (I), p. 466.

<sup>637</sup> *Ibid.*, (II), s. 41 / (I), p. 461.

<sup>638</sup> *Ibid.*, (II), s. 47 / (I), p. 466.

manera que la *indiferencia de la identidad* propia de la reflexión determinante es sustituida por otra mucho más profunda y radical: la *indiferencia de la identidad y de la diferencia*:

«Esta igualdad o identidad de lo negativo consigo mismo es lo que Hegel entiende por inmediatez el movimiento reflexivo que la consume es la *posición*. Con esto, sin embargo, hemos caracterizado sólo parcialmente el movimiento reflexivo; hemos alcanzado sólo la fase o momento, por decirlo así, de la sístole: la *identidad*. Es preciso ahora volver a recorrer el círculo pero desde el otro lado: la diástole de la *diferencia*. En efecto, la identidad de la negación consigo misma (inmediatez) no permanece, no puede hacerlo, como tal, pues el respecto negativo a sí es autonegación: el rechazarse de sí a sí misma. La reflexión es también para Hegel el rechazo (Gegenstoß) absoluto en sí mismo. / El latido reflexivo puede formularse por lo tanto así: la *inmediatez* (identidad reflexiva) es, en cuanto tal, *negatividad* (diferencia reflexiva); y viceversa: la negatividad es, en cuanto tal, inmediatez. El movimiento lógico-reflexivo es a la vez identificación y diferenciación. Ambos describen *el mismo* círculo, son *el mismo* automovimiento. En él la inmediatez es tanto lo *puesto* por la reflexión, como lo *presupuesto* por ella; en no es —por así decir— el punto de llegada, mientras que en el otro es punto de partida. Es y no el, por lo tanto, el mismo punto. La reflexión hegeliana es y no es un retorno de lo mismo: es el retorno de lo mismo en tanto que diferente.»<sup>639</sup>

Queda superada con esta inversión la temprana definición hegeliana del Absoluto como «identidad de la identidad y de la no-identidad»<sup>640</sup>. La conocida fórmula del *DS* se correspondería con la indiferencia de la identidad propia de la reflexión determinante. Pero esta indiferencia es superada por la indiferencia de la identidad y de la diferencia propia de las determinaciones de reflexión. Conforme a esta indiferencia, la identidad de la identidad y de la no identidad se contrapone a la diferencia de la diferencia y de la no diferencia. Identidad y diferencia aparecen así como exposiciones complementarias de una misma indiferencia, que es la indiferencia característica de la Esencia<sup>641</sup>. En ella no cabe establecer ya un primado de una determinación sobre otra, pues ambas determinaciones se relacionan como exposiciones complementarias de un mismo “bucle reflexivo”, «haciendo que aparezcan la una dentro de la otra y reflejen la una dentro de la otra»<sup>642</sup>, o lo que es lo mismo, que desaparezcan la una en la otra. En tanto que unidad de sus

---

<sup>639</sup> EZQUERRA GÓMEZ, J. “Reflexión o pliegue...”, p. 91; “El espejo de Dionisio...”, p. 42: «¿Qué ha sucedido para que la *interiorización* reflexiva resulte absoluta *enajenación*? Pues nada más que el cumplimiento de su propio ciclo reflexivo. Ya hemos visto que éste tiene dos momentos: el de la *identidad* y el de la *diferencia*, cada uno de los cuales es la *totalidad de la reflexión*. El primero de ellos (la *identidad* de identidad y diferencia) es el momento integrador, romántico de la reflexión que Hegel llama “das Absolute”, lo absoluto. Sin embargo con él no está agotado el despliegue reflexivo: se requiere también el aumento de la *diferencia* de la identidad y de la diferencia. Este lado nocturno, mefistofélico, de la reflexión *disuelve meta-reflexivamente la reflexión*: Puesto que la identidad y la diferencia son reflexivamente *idénticas* (cada una es la totalidad de la reflexión: la identidad/diferencia de la identidad y diferencia), la diferencia de la identidad y la diferencia resulta ser la *diferencia metareflexiva de la reflexión respecto a sí misma*. La contradicción, última figura de la diferencia, no tiene otra función en la economía lógica, como hemos visto, que expresar es esta *autoexclusión* de la reflexión. Es decir, la reflexión no sólo es igual a sí misma, sino que, con la misma necesidad, es, en el sentido más estricto y fuerte de la palabra, la negación, el *rechazo* (*Abstossen*) de sí.»

<sup>640</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 2, DS*, s. 96 / p. 114.

<sup>641</sup> El hecho de que la formulación del *DS* aparezca en el marco lógico de la Esencia no convierte a ésta en el lugar lógico del Absoluto. Frente a este punto de vista, pensamos que es más bien esta temprana caracterización del Absoluto la que es rebajada en este punto al nivel de la Esencia, cuando no a uno de los extremos que integran el desdoblamiento de sus categorías.

<sup>642</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 55 / (I), p. 473.

momentos contrapuestos, la contradicción es la disolución de cada uno de ellos, vale decir, el “cero”:

«Dentro de la reflexión que se excluye a sí misma, antes considerada, lo positivo y lo negativo se asumen cada uno a sí mismo dentro de su subsistencia de suyo; cada uno es sencillamente el transitar o, más bien, el trasponerse de sí en su contrario. Este incesante desaparecer de los contrapuestos dentro de ellos mismos es la más próxima unidad que viene a darse por la contradicción llevada a cabo: es el cero.»<sup>643</sup>

## **b) La contradicción: La afirmación “topológica” de la diferencia**

El resultado de este “bucle reflexivo” parece ser una doble *Aufhebung* de la identidad y de la diferencia. Queda confirmada con ello la tesis mantenida en el capítulo primero de esta parte [B: I.1b-2b] al propósito de la doble interpretación de la negatividad. La diferencia reside acaso en el hecho de que el desdoblamiento de las determinaciones de reflexión no se basa ya en negación del momento contrapuesto, sino en su *afirmación*; lo que, por lo que a la determinación de la identidad respecta, significa que ésta ya no puede entenderse en ningún caso como resultado de la negación de la diferencia, sino sólo como resultado de su afirmación; vale decir: como resultado de

«el acto [afirmativo] de poner su otro.»<sup>644</sup>

Así es cómo la identidad es afirmada a partir de la *afirmación* diferencia, y no a partir de su negación o superación. La identidad es elevada con ello por encima de la diferencia, y ello precisamente sin necesidad de recurrir a su negación. Así sería, al menos, si la diferencia no fuera a su vez una determinación de reflexión: al igual que la identidad, la diferencia es afirmada a partir de la afirmación de la identidad, y elevada por tanto por encima de ella. El resultado es una doble exposición en la que identidad y diferencia quedan *igualmente* afirmados en su positividad. Se trata de lo que en el apartado anterior hemos descrito como la *indiferencia* de ambos momentos, y que reaparece al nivel de la contradicción como una indiferencia referente a su acto de «poner excluyente [*ausschließendes Setzen*]»:

«Pero en cuanto que ahora, además, cada uno es, precisamente en la misma medida, lo mismo que el otro, esta referencia de los desiguales es entonces, precisamente en la misma medida, la deferencia idéntica de ambos.»<sup>645</sup>

---

<sup>643</sup> *Ibid.* (II), s. 67 / (I), p. 484: «In der sich selbst ausschließenden Reflexion, die betrachtet wurde, hebt das Positive und das Negative jedes in seiner Selbständigkeit sich selbst auf; jedes ist schlechthin das Übergehen oder vielmehr das sich Übersetzen seiner in sein Gegenteil. Dies rastlose Verschwinden der Entgegengesetzten in ihnen selbst ist die *nächste Einheit*, welche durch den Widerspruch zustande kommt; sie ist die *Null*.»

<sup>644</sup> *Ibid.* (II), s. 66 / (I), p. 483.

<sup>645</sup> *Id.*: «Dies ist der absolute Widerspruch des Positiven, aber er ist unmittelbar der absolute Widerspruch des Negativen; das Setzen beider ist *eine* Reflexion. —Das Negative für sich betrachtet gegen

Cada uno de los extremos de la contradicción coincide con el otro en su *afirmación* a partir del otro. En este sentido, la contradicción es la asunción de la diferencia existente entre sus extremos contrapuestos; vale decir: el “cero”. Pero al tratarse de momentos que coinciden precisamente en su *afirmación* a partir de lo otro, la contradicción no puede quedarse solamente en la indiferencia del “cero”. Ésta sólo es posible ahí donde uno de los extremos borra o niega la afirmación del otro. Se trata, sin embargo, de una negación imposible al nivel de la contradicción, toda vez ella consiste en una *doble afirmación*. Así continúa el fragmento anterior:

«La contradicción no contiene empero meramente lo negativo, sino también lo positivo; o sea, la reflexión que se excluye a sí misma es al mismo tiempo reflexión ponente; el resultado de la contradicción no es solamente cero. Lo positivo y negativo constituyen el ser puesto de la subsistencia de suyo; la negación de ella por ella misma asume el ser puesto de la subsistencia de suyo. Esto es lo que, dentro de la contradicción, va en verdad al fundamento, hundiéndose dentro de él.»<sup>646</sup>

En tanto que doble afirmación, la contradicción pone de relieve el carácter de contraposición (no ya de indiferencia) subyacente a las determinaciones de reflexión. La palabra “contrachoque” (*Gegenstoß*)<sup>647</sup> utilizada por Hegel para caracterizar el contragolpe de los momentos ponente y presuponente de la reflexión sería sumamente apropiada en este punto para caracterizar la contraposición entre ambas formas de afirmación: la identidad es la diferencia que se refiere a sí misma; la diferencia es la identidad que difiere de sí misma. Aunque la palabra en cuestión expresa la colisión entre dos fuerzas positivas que no cejan en su empeño de afirmación, Hegel la reserva para el fundamento (*Grund*). Ello nos da una idea acerca del tipo de resolución que la contradicción alcanza en ese lugar. Sobre ello hablaremos en el subapartado siguiente. De lo que por el momento se trata es de constatar el carácter *positivo (topológico, no dialéctico)* de la contradicción hegeliana. El hecho de que las determinaciones de reflexión sean desplegadas secuencialmente en el discurso de Hegel no se debe a que éstas se sucedan propiamente en una dinámica del tipo “negación”: la negatividad *dialéctica* es sustituida en este punto por una positividad *topológica, estructural*, en la que no existe más que la sincronía de su mutua exclusión. El

---

das Positive ist das Gesetzsein *als in die Ungleichheit mit sich* reflektiert, das Negative als Negatives. Aber das Negative ist selbst das Ungleiche, das Nichtsein eines Anderen; somit ist die Reflexion in seine Ungleichheit vielmehr seine Beziehung auf sich selbst. —Die Negation *überhaupt* ist das Negative als Qualität oder *unmittelbare* Bestimmtheit; das Negative aber *als Negatives*, [so] ist es bezogen auf das Negative seiner, auf sein Anderes. Wird dies Negative nur als identisch mit dem ersten genommen, so ist es, wie auch das erstere, nur unmittelbar; sie werden so nicht genommen als Andere gegeneinander, somit nicht als Negative; das Negative ist überhaupt nicht ein Unmittelbares. —Indem nun ferner aber ebenso sehr jedes dasselbe ist, was das Andere, so ist diese Beziehung der Ungleichen ebenso sehr ihre identische Beziehung.»

<sup>646</sup> *Ibid.* (II), s. 67 / (I), p. 484: «Der Widerspruch enthält aber nicht bloß das *Negative*, sondern auch das *Positive*, oder die sich selbst ausschließende Reflexion ist zugleich *setzende* Reflexion; das Resultat des Widerspruchs ist nicht nur Null. —Das Positive und Negative machen das *Gesetzsein* der Selbständigkeit aus; die Negation ihrer durch sie selbst hebt das *Gesetzsein* der Selbständigkeit auf. Dies ist es, was in Wahrheit im Widerspruche zugrunde geht.»

<sup>647</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL* (II), s. 27 / (I), p. 450.

resultado es un juego de perspectivas, en el que cada determinación arroja su cono de luz sobre la otra, salvando así la opacidad inherente a cada uno de sus puntos de vista limitados, pero de manera que éstas no acaban siendo integradas en el mosaico total. Ambas determinaciones quedan por tanto *afirmadas en su diferencia*, quedando con ello mutuamente enfrentadas en su esencialidad y su autosubsistencia. El desdoblamiento de las determinaciones de reflexión introduce así una forma de diferencia distinta de aquella que Heidegger cree destinada a desaparecer; una diferencia, pues, *afirmativa*, que se afirma *en virtud (y no a pesar!) de su diferencia*, y que se asemeja más a lo que autores como Deleuze han reivindicado como diferencia precisamente contra Hegel:

«Pero esta regla de imposibilidad es utilizada por Leibniz para excluir los acontecimientos unos de otros: hace un uso negativo o de exclusión de la divergencia o la disyunción. Ahora bien, esto no está justificado sino en la medida en que los acontecimientos han sido captados ya bajo la hipótesis de un Dios que calcula y escoge, desde el punto de vista de su efectuación en mundos o individuos distintos. No ocurre en absoluto lo mismo si consideramos los acontecimientos puros y el juego ideal, cuyo principio Leibniz no pudo captar por culpa del impedimento de las exigencias teológicas. Porque, desde este otro punto de vista, la divergencia de las series o la disyunción de los miembros (*membra disjuncta*) dejan de ser reglas negativas de exclusión según las cuales los acontecimientos son imposibles, incompatibles. La divergencia, la disyunción son, por el contrario, afirmadas como tales. Pero, ¿qué quiere decir esto, la divergencia o la disyunción como objetos de afirmación? Por regla general dos cosas no son afirmadas simultáneamente sino en la medida en que es negada su diferencia, suprimida desde el interior, aunque el nivel de esta supresión pretenda regular la producción de la diferencia tanto como su desvanecimiento. Ciertamente, la identidad no es aquí la de la indiferencia, pero generalmente es *por la identidad* que los opuestos son afirmados a la vez, ya sea profundizando uno de los opuestos para encontrar allí el otro, ya sea elevando una síntesis de los dos. Nos referimos por el contrario a una operación según la cual dos cosas o dos determinaciones son afirmadas *por su diferencia*, es decir, no son objetos de afirmación simultánea sino en la medida en que su diferencia es también afirmada, es también afirmativa. No se trata en absoluto de una identidad de los contrarios, todavía inseparable en tanto que tal de un movimiento de lo negativo y de la exclusión. Se trata de una distancia positiva de los diferentes: no ya identificar dos contrarios a lo mismo, sino afirmar su distancia como aquello que los remite uno a otro en tanto que “diferentes”. La idea de una-distancia positiva en tanto que distancia (y no distancia anulada o franqueada) nos parece lo esencial, porque permite medir los contrarios según su diferencia finita en lugar de igualar la diferencia en una contrariedad desmesurada, y la contrariedad en una identidad ella misma infinita.»<sup>648</sup>

Las determinaciones de reflexión se exigen mutuamente, se refieren la una a la otra conforme a una necesidad esencial, pero no hasta el punto de atravesarse mutuamente en el seno de una totalidad autotransparente. Al igual que los momentos de la reflexión, los extremos de la contradicción permanecen unidos por una referencia a lo mismo, pero *la esencia de este “lo mismo” permanece oculta e inexpressada en cada uno de ellos*. La necesidad que los mantiene unidos a ella se hace visible en la relación, pero sólo al precio de quedar escindida en la forma doble de la exposición. Cada una de ambas determinaciones arroja su cono de luz sobre la otra, permaneciendo incapaces de iluminar el foco de su propia luz. Este punto ciego sólo resulta visible para la determinación

---

<sup>648</sup> DELEUZE, G. *Lógica del sentido*, pp. 143-144.



contrapuesta, de ahí la importancia de corregir el ángulo desde el que en cada caso es proyectada la luz mediante un “juego de perspectivas”. Un recurso como éste es empleado por Deleuze para contraponerse al modo hegeliano como la diferencia es conducida a la unidad pasando por la contradicción, sin apenas entrever el modo como un juego como éste se ajusta a la dialéctica de las determinaciones de reflexión y de la contradicción. Ello obliga a replantear la controversia en torno a la reflexión tal y como quedó ilustrada al comienzo de esta segunda parte a propósito del motivo de la negatividad: vista al trasluz de las determinaciones de reflexión, la diferencia hegeliana no es dialéctica, sino topológica; no es contradicción, sino simplemente diferencia:

«No es la diferencia la que debe “ir hasta” la contradicción, como cree Hegel por su deseo de acoger lo negativo; es la contradicción la que debe revelar la naturaleza de su diferencia según la distancia que le corresponde. La idea de distancia positiva es topológica y de superficie, y excluye cualquier profundidad o elevación que aproximarían lo negativo a la identidad. Nietzsche da el ejemplo de este procedimiento, que en ningún caso debe confundirse con no se sabe qué identidad de los contrarios (como tarta de crema de la filosofía espiritualista y dolorista). Nietzsche nos exhorta a vivir la salud y la enfermedad de tal modo que la salud sea un punto de vista vivo sobre la enfermedad, y la enfermedad un punto de vista vivo sobre la salud. Hacer de la enfermedad una exploración de la salud, y de la salud una investigación de la enfermedad: “Observar como enfermo conceptos más sanos, valores más sanos, y luego, a la inversa, desde lo alto de una vida rica, sobreabundante y segura de sí, sumergir la mirada en el trabajo secreto del instinto de decadencia; ésta es la práctica en la que me he entrenado más tiempo, esto es lo que constituye mi experiencia particular, y en lo que me he hecho un maestro, si es que lo soy en algo. Ahora conozco el arte de invertir las perspectivas”. No se identifican los contrarios; se afirma toda la distancia, pero como aquello que los remite uno a otro. La salud afirma la enfermedad cuando es puesta como objeto de afirmación su distancia con la enfermedad. La distancia es, en definitiva, la afirmación de lo que distancia. ¿Acaso no es precisamente la Gran Salud (o la Gaya Ciencia) este procedimiento que hace de la salud una evaluación de la enfermedad y de la enfermedad una evaluación de la salud? Aquello que le permite a Nietzsche hacer la experiencia de una salud superior, incluso en el momento en que está enfermo. A la inversa, no es cuando está enfermo que pierde la salud, sino cuando ya no puede afirmar la distancia, cuando por su salud ya no puede hacer de la enfermedad un punto de vista sobre la salud (entonces, como dicen los estoicos, el papel ha terminado, ha acabado la representación).»<sup>649</sup>

El desdoblamiento de la reflexión que tiene lugar al nivel de las determinaciones de reflexión parece corresponderse a la perfección con esa afirmación de la diferencia topológica reivindicada por Deleuze. Pero lo decisivo a este respecto reside en saber si este carácter afirmativo de la diferencia no descansa después de todo sobre la base de una identidad subyacente. Así sería, en efecto, en el caso de que la diferencia en cuestión fuera llevada hasta el extremo de la *contradicción*. La contradicción es para Deleuze *menos* que la diferencia: ésta representa la diferencia que ha vuelto intolerable y que se encamina dialécticamente hacia el “final feliz” de la reconciliación. La identidad de los contrarios es el destino de la diferencia cuando ingresa en la contradicción<sup>650</sup>. La contradicción es la

---

<sup>649</sup> *Ibid.*, p. 144.

<sup>650</sup> Aristóteles define la contradicción como «decir lo mismo y no lo mismo *de lo mismo*». Los predicados “alto” y “no alto” no entablan una contradicción por sí mismos, sino sólo cuando se dicen de “Sócrates”. Ese

diferencia llevada a esta divergencia, esta exclusión y esta incompatibilidad de la que Deleuze quiere rescatar la diferencia. La contradicción es la diferencia tal y como se percibe desde el punto de vista de la identidad, desde el cual aparece como insostenible, lo intolerable, lo que debe alcanzar resolución<sup>651</sup>. El punto de vista de la identidad introduce a la diferencia en el ritmo resolutivo de la dialéctica. He aquí la objeción de inspiración heideggeriana sobre la que Deleuze basa su línea de respuesta a Hyppolite:

«Pero hay un punto en toda esta cuestión en la que Hyppolite se muestra totalmente hegeliano: el Ser no puede ser idéntico a la diferencia más que si la diferencia se eleva a lo absoluto, es decir, a la contradicción. La diferencia especulativa es el Ser que se contradice. la cosa se contradice porque, al instituirse de todo aquello que no es, encuentra su ser en esa misma diferencia; se reflexiona únicamente reflejándose en lo otro, puesto que lo otro es su otro. Hyppolite desarrolla este tema analizando los tres momentos de la Lógica: el ser, la esencia y el concepto. Hegel reprochará tanto a Platón como a Leibniz el no haber llegado *hasta* la contradicción, e primero por haberse quedado en la pura identidad, el segundo por haberse conformado con la mera diferencia. Ello supone, como mínimo, que los momentos de la Fenomenología y los de la Lógica no lo son en el sentido de “momento” pero también que hay dos maneras de contradecirse, la fenomenológica y la lógica. Después de este enriquecedor libro de Hyppolite podríamos preguntarnos lo siguiente ¿no sería posible hacer una ontología de la diferencia que no tuviese que elevarse hasta la contradicción? ¿No sería la contradicción algo menos que la diferencia, y no algo más que ella? ¿No sería la contradicción solamente el aspecto fenoménico y antropológico de la diferencia? Aunque en sus partes segunda y tercera el libro de Hyppolite funda una teoría de la contradicción en el ser, en donde la propia contradicción es lo absoluto de la diferencia, en la primera parte (la teoría del lenguaje), en cambio, como algo a lo largo de todo el libro (en las alusiones al olvido, a la reminiscencia o al sentido perdido), ¿no está fundando también Hyppolite una teoría de la expresión, en la cual la diferencia es la expresión misma y a contradicción solamente su aspecto fenoménico?»<sup>652</sup>

---

“lo mismo” en el que inhieren los predicados diferentes es lo que convierte su diferencia inmediata en contradicción. La identidad interviene así como un ingrediente indispensable de la contradicción, como el garante de la incompatibilidad lógica de principio entre los predicados contrapuestos, pues de no existir este fondo de identidad, los extremos contrapuestos no podrían ser llevados al colapso de la contradicción. En su lugar aparecería la oposición de predicados meramente excluyentes. La contradicción presupone, por tanto, la identidad del mismo sujeto lógico respecto del cual son predicados los extremos de la contradicción. Ello explica también que la contradicción lógica no pueda darse en el escenario de lo real. Si la realidad no experimenta el colapso de la contradicción es porque en ella falta algo así como “el Sujeto”. En su lugar aparece la pluralidad (acaso la infinitud) de los sujetos, siendo una premisa pluralista como ésta lo que Deleuze parece querer trasladar, por lo demás, a la lógica, convirtiéndola así en una suerte de “espacio real”.

<sup>651</sup> De ella puede decirse lo mismo que Hegel decía sobre el límite y la finitud del Ser: el límite no es a simple diferencia, sino la diferencia que es percibida como dolor, y a la que va aparejada, por tanto, un impulso identitario de resolución. «Die Pflanze geht über die Schranke, als Keim zu sein, ebenso über die, als Blüte, als Frucht, als Blatt zu sein, hinaus; der Keim wird entfaltet Pflanze, die Blüte verblüht usf. Das Empfindende in der Schranke des Hungers, Durstes usf. ist der Trieb, über diese Schranke hinauszugehen, und vollführt dies Hinausgehen. Es empfindet *Schmerz*, und das Vorrecht empfindender Natur ist, Schmerz zu empfinden; es ist eine Negation in seinem Selbst, und sie ist *als eine Schranke* in seinem Gefühle bestimmt, eben weil das Empfindende das Gefühl seiner *Seihs* hat, welches die Totalität ist, die über jene Bestimmtheit hinaus ist. Wäre es nicht darüber hinaus, so empfände es dieselbe nicht als seine Negation und hätte keinen Schmerz.» (HEGEL, G.W.F. *WW 5, WdL (I)*, s. 146 / pp. 172-173 [Mondolfo]); cf. también: PADIAL BENTICUAGA, J.J. *La idea en la Ciencia de la lógica de Hegel*, pp. 265-266.

<sup>652</sup> DELEUZE, G. “Reseña a *Lógica y Existencia*”, pp. 24-25.

El mismo argumento ha sido esgrimido por la línea de lectura heideggeriana de Hegel; si bien de lo que para esta línea de lectura se trata es de hacerlo a favor de un tipo de diferencia distinta de aquella que con Deleuze venimos denominando “topológica”. Sea como fuere, lo cierto es que ambos planteamientos coinciden en su marcado carácter *anti-dialéctico* y, por tanto, en el rechazo de la diferencia que es llevada por Hegel al extremo de la contradicción. Esta contradicción no es más que la diferencia vista desde una perspectiva metafísica, y que resulta por tanto inútil contra ella. Es, en efecto, sobre la base de esta premisa que Heidegger puede decir que: «Desde Hegel sabemos que una contradicción no es necesariamente una prueba en contra de una proposición metafísica, sino más bien, una prueba en su favor»<sup>653</sup>. La razón es que:

«[...] para tales casos la filosofía [de Hegel] conoce ya una vía de escape. Se deja estar a las contradicciones y hasta se la agudiza y se intenta conciliar lo que se contra-dice, y es por tanto inconciliable, en una unidad más amplia. A este procedimiento se lo llama dialéctica.»<sup>654</sup>

Especialmente significativo a este respecto resulta el modo desgarrado en que la diferencia aparece al nivel de la Conciencia desdichada. Ello podría parecer de entrada como un obstáculo para una línea de lectura que lo que pretende es mostrar el carácter mitigado e inofensivo de la diferencia, y así parecen haberlo entendido intérpretes como J. Wahl y A. Kojève, que han tomado esta figura fenomenológica como base a partir de la cual reivindicar el fondo de *negatividad radical* que subyace a la filosofía de Hegel. Pero ni siquiera el desgarramiento de la Conciencia desdichada parece suponer un obstáculo para la línea de lectura heideggeriana de Hegel. Esto es al menos lo que lecturas heideggerianas como la de E. Fink ponen de manifiesto, para la que la diferencia que es llevada al extremo de la contradicción constituye un paso decisivo en el camino hacia su resolución:

«La conciencia desventurada se lleva ella misma a su final en la medida en que radicaliza al extremo la contradicción que la gobierna. Y la más extrema miseria se transforma en la dicha de la conciencia, que para Hegel se llama “razón”.»<sup>655</sup>

El fragmento de la cita está en perfecta sintonía con la observación formulada en la primera parte de este estudio [A: II], según la cual la interpretación heideggeriana de la filosofía de Hegel basada en el primado de la identidad no consistiría tanto en una simple omisión de la diferencia, cuanto en una *superación* de la misma. Lo que todavía quedaba por precisar era hasta qué punto esta superación de la diferencia no estaba en condiciones de afrontar los repetidos momentos de *negación* de la diferencia que tienen lugar en el texto de Hegel, sino también los momentos de *afirmación* y máxima radicalización de la misma. El testimonio de Fink pone de manifiesto hasta qué punto la línea de lectura heideggeriana estaría capacitada para combatir la diferencia, no sólo debilitándola, sino radicalizándola, precisamente en la medida en que esta radicalización conduciría a su

---

<sup>653</sup> HEIDEGGER, M. GA 6/1, *Nietzsche* (I), s. 19 / p. 34.

<sup>654</sup> HEIDEGGER, M. GA 14, *Zeit und Sein*, ss. 7-8 / p. 29.

<sup>655</sup> FINK, E. *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*, p. 255.

resolución. Lo decisivo a este respecto reside, sin embargo, en determinar si la contradicción que Hegel tematiza en la *WdL* como desenlace de las determinaciones de reflexión está planteada verdaderamente como un paso decisivo hacia la disolución de la diferencia (o el desdoblamiento) que ahí aparece. Un indicio en este sentido parece ser el hecho de que Hegel conciba la contradicción como una diferencia que es conducida y radicalizada conforme a las exigencias de la identidad; en efecto: dos enunciados son contradictorios, no sólo en la medida en que son diferentes, sino en la medida en que la diferencia es puesta en relación con la misma referencia. La contradicción es, por tanto,

«la separación de [momentos] tales que solamente son en cuanto separados dentro de la misma referencia.»<sup>656</sup>

Ahora bien: exactamente del mismo modo, la contradicción es «la unidad de [momentos] tales que solamente son en la medida en que no son uno»<sup>657</sup>. La contradicción se presenta, por tanto, como el acto de poner y excluir a la vez, como la unidad de la identidad y de la diferencia, y lo decisivo a este respecto reside por tanto en saber cuál de estas dos funciones desempeña el papel de dominante: si la contradicción aparece como la última de las determinaciones de reflexión para consolidar la estructura del desdoblamiento al nivel de la Esencia; o si lo hace más bien para facilitar el tránsito a algo diferente. Lo decisivo reside, por tanto, en determinar el papel que la contradicción desempeña en el tránsito al fundamento.

### c) El fundamento: La “neutralidad” del fundamento

La respuesta de Hegel en este punto parece ser, de entrada, palmaria:

«La contradicción resuelta [der aufgelöste Widerspruch] es pues el fundamento.»<sup>658</sup>

Ésta no ha pasado desapercibida para los críticos de Hegel, quienes ven en esta disolución la prueba del carácter negativo de la diferencia hegeliana. Es el caso de autores como Deleuze, para quien Hegel «resuelve la diferencia [de la contradicción] remitiéndola al fundamento»<sup>659</sup>. Lo decisivo a este respecto reside sin embargo en el significado de esta “resolución” (*Auflösung*):

«Resulta evidente que la “contradicción”, según Hegel, no plantea mayores problemas. Su función es muy diferente: la contradicción se resuelve y, al resolverse, resuelve la diferencia vinculándola con un fundamento. La diferencia es el único problema. Lo que Hegel reprocha a sus predecesores

---

<sup>656</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL* (II), s. 65 / (I), p. 482.

<sup>657</sup> *Id.*

<sup>658</sup> *Cf. infr.* nota 6622.

<sup>659</sup> DELEUZE, G. *Diferencia y repetición*, p. 64.

es haberse quedado en un máximo totalmente relativo, sin alcanzar el máximo absoluto de la diferencia, es decir, la contradicción, el infinito (como infinitamente grande) de la contradicción.»<sup>660</sup>

El fragmento de la cita pone de manifiesto el modo eminentemente negativo como Deleuze interpreta la disolución hegeliana de la contradicción, precisamente como una cancelación del potencial problemático de la contradicción. Una interpretación como ésta es, sin embargo, algo que el texto de Hegel no permite confirmar. La lectura del pasaje completo en el que aparece la respuesta de Hegel resulta imprescindible si no se quiere sacar conclusiones precipitadas:

«La contradicción resuelta es pues el fundamento, la esencia en cuanto unidad de lo positivo y negativo. Dentro de la oposición, la determinación ha crecido hasta la subsistencia de suyo; pero el fundamento es esta subsistencia de suyo, acabada; lo negativo es, dentro de él. Esencia subsistente de suyo, pero como algo negativo; así es el fundamento, precisamente en la misma medida, lo positivo como lo idéntico consigo dentro de esta negatividad. La oposición y su contradicción está por tanto, en el fondo, tan asumida como conservada dentro del fundamento.»<sup>661</sup>

Por lo que a la interpretación de la “disolución” respecta, llama poderosamente la atención el hecho de que Hegel no diga que la contradicción queda simplemente *superada* en el fundamento, sino también *conservada* (*erhalten*). Los extremos contrapuestos de la contradicción no desaparecen, sino que *se van al fondo, al fundamento* (*gehen zu Grunde*). Los intérpretes han señalado el carácter negativo de la expresión alemana como hundirse y desaparecer. Pero lo único que desaparece con la disolución de la contradicción es *el carácter de contraposición a ella inherente*. En su lugar aparece la identidad de «la determinidad de la unidad consigo mismo», «el coincidir consigo mismo» de la Esencia. El texto precedente continúa como sigue:

«El fundamento es la esencia como la identidad positiva consigo, pero que se refiere a sí, al mismo tiempo, como negatividad; así se determina, pues, y se convierte en ser puesto excluido; este ser puesto es empero la entera esencia subsistente de suyo, y la esencia es fundamento en cuanto idéntica consigo y positiva dentro de esa su negación. La oposición subsistente, contradictoria de suyo, era ya pues ella misma el fundamento; lo que vino a agregarse fue solamente la determinidad de la unidad consigo misma, puesta ahora de relieve por el hecho de que cada uno de los contrapuestos subsistentes de suyo se asume a sí mismo y se convierte en el otro de sí, con lo que se

---

<sup>660</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>661</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL* (II), s. 69 / (I), p. 486: «Der aufgelöste Widerspruch ist also der Grund, das Wesen als Einheit des Positiven und Negativen. Im Gegensatze ist die Bestimmung zur Selbständigkeit gediehen; der Grund aber ist diese vollendete Selbständigkeit; das Negative ist in ihm selbständiges Wesen, aber als Negatives; so ist er ebensosehr das Positive als das in dieser Negativität mit sich Identische. Der Gegensatz und sein Widerspruch ist daher im Grunde sosehr aufgehoben als erhalten. Der Grund ist das Wesen als die positive Identität mit sich; aber die sich zugleich als die Negativität auf sich bezieht, sich also bestimmt und zum ausgeschlossenen Gesetzsein macht; dies Gesetzsein aber ist das ganze selbständige Wesen, und das Wesen ist Grund, als in dieser seiner Negation identisch mit sich selbst und positiv. Der sich widersprechende selbständige Gegensatz war also bereits selbst der Grund; es kam nur die Bestimmung der Einheit mit sich selbst hinzu, welche dadurch hervortritt, daß die selbständigen Entgegengesetzten jedes sich selbst aufhebt und sich zu dem Anderen seiner macht, somit zugrunde geht, aber darin zugleich nur mit sich selbst zusammengeht, also in seinem Untergange, d. i. in seinem Gesetzsein oder in der Negation, vielmehr erst das in sich reflektierte, mit sich identische Wesen ist.»

hunde en el fundamento; pero en ello, al mismo tiempo, no hace sino coincidir consigo mismo; así, dentro de su hundimiento, esto es dentro de su ser puesto o negación, la esencia está más bien, por vez primera, reflexionada dentro de sí, y es idéntica consigo.»<sup>662</sup>

“Irse al fondo” significa, por tanto, quedar igualado, situado a un mismo nivel. Reaparece con ello la misma estructura de indiferencia propia de la reflexión determinante, en la que se disolvían y hundían también los momentos ponente y presuponente de la reflexión, con la diferencia, acaso, de que la indiferencia del fundamento iguala de forma positiva y absoluta lo que la indiferencia de la reflexión determinante únicamente podía igualar de forma negativa: la unidad de la reflexión es puesta «como aquello que en sí, como lo negativo», mientras que la del fundamento es «puesta por *la esencia* misma»<sup>663</sup>. El modo como los momentos contrapuestos de la reflexión quedan unificados en el fundamento es algo que se colige con facilidad de la consideración más formal sobre su significado: al igual que reflexión presuponente, el fundamento es de un lado aquello en lo que algo se basa y encuentra un sustento, mientras que, al igual que la reflexión ponente, éste es también aquello a partir de lo cual algo es puesto. El fundamento es, pues, lo que pone y lo que presupone a un mismo tiempo; no sólo fundamento en el sentido de condición (de posibilidad), sino también en el sentido de causa (eficiente). Ambas determinaciones están reunidas en el fundamento, libres del punto de vista externo de la reflexión y de la contradicción:

«Lo negativo idéntico consigo y lo positivo idéntico consigo es, ahora, una y la misma identidad. Pues el fundamento es identidad de lo positivo o también, aún, del ser-pues consigo; lo fundamentado es el ser puesto como ser puesto, pero esta su reflexión dentro de sí es la identidad del fundamento. . [...]. En cuanto unidad de esta determinada identidad [del fundamento] y de la identidad negativa [de lo fundamentado], ella es la esencia en general.»<sup>664</sup>

Ahora bien, que la contradicción haya quedado disuelta en la unidad del fundamento *no significa que haya quedado disuelta también la indiferencia de la reflexión*<sup>665</sup>: situada en el lugar central de la primera sección de la Esencia (como su desenlace y punto de máximo acabamiento), la categoría de contradicción ocupa el lugar de paso entre dos modos de indiferencia: de la indiferencia de la identidad propia de la

---

<sup>662</sup> *Id.*

<sup>663</sup> *Ibid.*, (II), s. 80 / (I), p. 496.

<sup>664</sup> *Ibid.*, (II), s. 84 / (I), p. 500.

<sup>665</sup> SOUCHE-DAGUES, D. *Op. cit.*, p. 47: «Mais si le retour de l'Essence dans soi est identiquement son paraître dans l'Être, alors l'indifférence réciproque de la forme et de la matière est une apparence (*Schein*) qui se trouve levée par leur unité originaire, où se conjoignent l'activité de la forme et le mouvement de la matière. De la sorte, Hegel peut écrire au terme de la dialectique du fondement —par laquelle se clôt l'expose de la Réflexion —que la Chose peut “sembler surgir de sa condition et de son fondement (la première: l'Être; le second: l'Essence). Mais, “pour autant que ces deux côtés se sont montrés comme l'identique, le rapport de condition à fondement est évanoui; ils sont ravalés au rang d'une apparence; l'absolument inconditionné n'est, dans son mouvement de poser/présupposer, que le mouvement au sein duquel cette apparence se sursumer. C'est l'œuvre de la Chose que de se conditionner, et de se placer, autre de fondement, face à ses conditions; mais la relation (à soi), comme relation des conditions et du fondement, est un paraître à l'intérieur de soi, et son rapport aux unes et à l'autres est son rassemblement avec soi-même.»

reflexión determinante a la indiferencia de la identidad y de la diferencia propia del fundamento. Un resultado como éste había sido ganado ya al nivel de las determinaciones de reflexión y la diferencia a este respecto se agota en una cuestión de énfasis. Si en la exposición propiamente dicha de las determinaciones de reflexión se incide en su carácter de independencia y autosubsistencia, la del fundamento incide más bien en su carácter de indiferencia; la cual no tendría lugar ya entre dos modos de determinación, sino *entre dos modos de indeterminación*. El fundamento es la indiferencia absoluta entre dos determinaciones que son ellas mismas indiferentes. F. Duque habla a este respecto de la “neutralidad” del fundamento:

«La unidad de la identidad y lo diferente, en la cual se resuelve la contradicción resultante de pretender tomar dos principios como siendo cada uno de ellos el primero, es el fundamento. En esta esencialidad, la esencia está puesta como totalidad. Pero, al pronto, al entendimiento le parece que el fundamento es de una posición neutral, de indiferencia, en la que tanto para decir que el fundamento es la unidad de la identidad y de la diferencia como que él es la diferencia de identidad y la diferencia.»<sup>666</sup>

De ahí que Hegel escriba que el fundamento es «la identidad restablecida, purificada o revelada de la esencia»<sup>667</sup>, la esencia que «se determina a sí misma»<sup>668</sup>, que «proviene sólo de sí»<sup>669</sup>, «la mediación real de la esencia consigo»<sup>670</sup>, la «identidad de la esencia consigo»<sup>671</sup>, etc. Declaraciones como éstas amenazan con convertir el decurso ulterior de la Esencia en algo superfluo; no en vano, el fundamento marca el final de una primer etapa en este decurso. El hecho de que esta no marque también el final de la Esencia se debe al *fondo de diferencia que, a pesar de todo, todavía subyace a la indiferencia del fundamento*. No podría ser de otra manera, toda vez la indiferencia yace sobre la base de una *igualdad*, no de la *identidad*. La misma determinación que convierte a los extremos del fundamento en indiferentes al nivel del contenido, los convierte también en independientes y autosubsistentes al nivel de la forma. Reaparece con ello el mismo escollo que en su momento obligó a la unidad de la reflexión determinante a *desdoblarse* en las determinaciones de reflexión y a la contradicción. No en vano, Hegel se refiere al fundamento como «una de las determinaciones de reflexión»<sup>672</sup>, y no como el “cierre” o la “clausura de la reflexión”:

<sup>666</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Op. cit.*, p. 651.

<sup>667</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 80 / (I), p. 496.

<sup>668</sup> *Ibid.*, (II), s. 80 / (I), p. 496.

<sup>669</sup> *Ibid.*, (II), s. 81 / (I), p. 497.

<sup>670</sup> *Ibid.*, (II), s. 81 / (I), p. 497.

<sup>671</sup> *Ibid.*, (II), s. 82 / (I), p. 498.

<sup>672</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, ss. 80-81 / (I), pp. 496-497: «Der Grund ist daher selbst eine der Reflexionsbestimmungen des Wesens, aber die letzte, vielmehr nur die Bestimmung, dass sie aufgehobene Bestimmung ist. Die Reflexionsbestimmung, indem sie zugrunde geht, erhält ihre wahrhafte Bedeutung, der absolute Gegenstoß ihrer in sich selbst zu sein, nämlich dass das Gesetzsein, das dem Wesen zukommt, nur als aufgehobenes Gesetzsein ist, und *umgekehrt* [subr. nuestro], dass nur das sich aufhebende Gesetzsein das Gesetzsein des Wesens ist. Das Wesen, indem es sich als Grund bestimmt, bestimmt sich als das Nichtbestimmte, und nur das Aufheben seines Bestimmtheits ist sein Bestimmen. —In diesem Bestimmtheits

«El fundamento es él mismo, por tanto, una de las determinaciones de reflexión de la esencia, sólo que es la última; no es, más bien, sino la determinación de ser determinada asumida. La determinación *de* reflexión, en cuanto que va al fondo, obtiene su significación verdadera: *ser* el absoluto contrachoque de ella dentro de sí misma, a saber, que el ser puesto que conviene a la esencia sólo es en cuanto ser-puesto asumido; y a la inversa, sólo el ser puesto que se asume a sí es el ser puesto de la esencia. La esencia, en cuanto que se determina como fundamento, se determina como lo no determinado, y su determinar no es sino el asumir su ser determinado. Al asumirse a sí misma, la esencia no está dentro de este ser-determinado como procedente de otra, sino que es dentro de su propia negatividad donde es idéntica a sí.»<sup>673</sup>

El fragmento de la cita reintroduce al nivel del fundamento la expresión que ha marcado nuestro análisis de la reflexión externa, y que no había vuelto a aparecer en las categorías sucesivas de la reflexión determinante y las determinaciones de reflexión. El “contragolpe absoluto” (*absolute Gegenstoß*) reaparece en este fragmento para dejar constancia de la diferencia que todavía sigue presente en la categoría de la que Hegel escribe que es «la contradicción resuelta». Por lo que respecta a la palabra “desdoblamiento” (*Verdopplung*) que también había guiado nuestro análisis de la reflexión externa, es preciso decir que también reaparece al nivel del fundamento, que Hegel caracteriza como “desdoblado” (*gedoppelte*):

«La determinidad de la esencia como fundamento deviene, con esto, doble: determinidad del fundamento y de lo fundamentado.»<sup>674</sup>

### 3. Del “desdoblamiento de la reflexión” al “desdoblamiento de la Esencia”: El concepto definitivo de Esencia

Hasta aquí hemos tratado de mostrar la presencia de la diferencia en la primera sección de la Esencia. Ésta se abre camino incluso en aquella categoría de la que Hegel dice que es «la contradicción disuelta [der aufgelöste Widerspruch]»<sup>675</sup>. A partir de ahora trataremos de mostrar cómo esta diferencia que se abre camino a través del fundamento acaba atravesando también la esfera de la Esencia en su totalidad, sin alcanzar su disolución hasta el tránsito al Concepto:

«Hegel tratará de pensar esta esencia, *cuyo* ser puesto es la correlación entre casos de reflexión, bajo el título de “fundamento”. Pero en el fundamento tampoco se integran autorreferencia y relación con lo otro, de tal manera que el pensamiento de la autorreferencia pueda asumir y

---

als dem sich selbst aufhebenden ist es nicht aus anderem herkommendes, sondern in seiner Negativität mit sich identisches Wesen.»

<sup>673</sup> *Id.*

<sup>674</sup> *Ibid.*, (II), s. 84 / (I), p. 500: «Die *Bestimmtheit* des Wesens als Grund wird hiermit die gedoppelte, des *Grundes* und des *Begründeten*.»

<sup>675</sup> *Cf. sup.* nota 6611.



mantener dentro de sí al pensamiento plenamente desarrollado de la alteridad. Hegel considera que esto solamente lo logra en primer término y de manera definitiva el concepto de concepto.»<sup>676</sup>

He aquí lo que mostraremos en el capítulo siguiente, al hilo del examen de la división general de la Esencia. Por el momento se trata de indagar las consecuencias que esta presencia de la diferencia en la Esencia tiene en el ámbito de la controversia postmetafísica con Hegel en torno a la reflexión. Por lo pronto, la presencia de esta diferencia obliga a replantear la idoneidad de la Esencia como escenario (intrahegeliano) de la controversia en cuestión. Dicha idoneidad había quedado establecida en el parte anterior de este estudio [A: III.3], a partir del vínculo existente entre esencia y reflexión. A ella parece oponerse ahora, sin embargo, lo establecido a lo largo de este capítulo acerca de la indiferencia de la reflexión, y ello precisamente por cuanto que dicha indiferencia convierte en estructural e irreconciliable la controversia en cuestión. Así como las determinaciones de reflexión no representan una alternativa ante la que simplemente cupiera elegir, así tampoco la controversia en torno a la reflexión puede ser planteada en el ámbito de la Esencia como una alternativa en la que simplemente cupiera posicionarse; posicionarse al menos como lo hacen los contendientes en torno a la filosofía de Hegel a ambos lados del campo de batalla postmetafísico. Si algo ha quedado claro al hilo del análisis de las determinaciones de reflexión es que, al igual que los momentos de la reflexión, éstos *son momentos de un único movimiento reflexivo, de ahí que cualquier toma de partido por uno de ellos no pueda por menos que resultar parcial y unilateral*:

«La reflexión para Hegel no es, como para Kant, una opción, en general, entre la *identidad* (concepto) y la *diferencia* (sensación), sino que es el descubrimiento de que la relación entre la identidad y la diferencia es de *respectividad* (Beziehung), es decir, una relación ella misma de identidad/diferencia. En ella cada uno de los *relatos* es la *totalidad de la relación*; es decir es un *respectus logicus*. Engullidos en tal *maelström* reflexivo los *conceptos* de reflexión se convierten en *determinaciones* de la reflexión: ya no son nudos o lugares trascendentales en un sistema de la modalidad (que, en cuanto tal, mantenía la escisión entre sujeto y objeto) sino *momentos*, desgranados a lo largo de diversas vueltas de tuerca, de un único movimiento reflexivo subjetivo-objetivo.»<sup>677</sup>

La reflexión es la unidad de sus momentos contrapuestos, y la controversia en torno a ella es, como apuntábamos en la primera parte de este estudio, más estructural que hermenéutica. Con todo, el carácter estructural de la controversia en cuestión no procede tanto de la reflexión, *cuanto de la Esencia*, o mejor aún: *de la forma que la reflexión adopta en la Esencia*. Esta es la razón de que la controversia en cuestión resulte irresoluble en el ámbito de la Esencia: la Esencia proporciona el “escenario” en el que la controversia puede ser planteada o “representada”, *mas no dirimida o solucionada*. Sobre el sentido de la palabra “escenario” hablaremos al final del capítulo siguiente. De lo que por el momento se trataba era de caracterizar la Esencia como el marco (intrahegeliano) de la controversia postmetafísica en torno a la reflexión, pero también *como el asunto*

---

<sup>676</sup> HENRICH, D. *Hegel en su contexto*, p. 173.

<sup>677</sup> EZQUERRA GÓMEZ, J. “Reflexión o pliegue...”, p. 90.

*mismo del litigio que en ella se dirime*. La controversia en torno a la reflexión no es sólo una controversia *en* la Esencia, sino una controversia *sobre de* la Esencia misma, en el preciso sentido de la controversia *en que la Esencia misma consiste*, y si la controversia en cuestión no puede dirimirse en ella, ello es debido a que la Esencia no deja de verse envuelta en la misma controversia de la reflexión. El “desdoblamiento de la reflexión” es, en realidad, el “desdoblamiento de la Esencia”.

Esto es, por lo demás, lo que los intérpretes no dejan de señalar cada vez que afirman aquello de que las determinaciones de la esencia son «dobles y mediatas»<sup>678</sup>, «duelles, ou doubles»<sup>679</sup>. Lo que con ello afirman como perteneciente al concepto de definitivo de Esencia no es cualquier tipo de diferencia, sino el desdoblamiento propio de las determinaciones de reflexión. La controversia en torno a la reflexión alcanza ahí un nivel de elaboración definitivo, no susceptible de ser nuevamente disuelto o desplazado a un nivel ulterior en el marco de la Esencia. Una afirmación como ésta tiene implicaciones de crucial importancia a la hora de comprender la estructura de la Esencia. En primer lugar, porque ésta obliga a retrasar el momento inaugural de la misma más allá de su primera categoría, más allá incluso de la categoría de reflexión (Henrich), precisamente hasta la última de las determinaciones de reflexión: la contradicción<sup>680</sup>; se trata, por lo demás, de

---

<sup>678</sup> RAURICH, H. *Op. cit.*, p. 432: «Las determinaciones del ser son simples e inmediatas. Las de la esencia, que contiene el ser, son dobles y mediatas.»

<sup>679</sup> HARRIS, E. E. *Op. cit.*, pp. 183-184: «L'être apparaît des lors comme cette encorce même —ou semble une masque derrière lequel l'essence véritable réside. Mais, par ailleurs, l'essence est l'être véritable, réel ou effectif, et la représentation immédiate n'est qu'apparence, qu'inessentielle, une simple présentation ou même une illusion. En même temps, l'essence pure, prise a part de sa manifestation, est une abstraction — une pure autoidentité ou un intérieur abstrait —qui ne peut s'actualiser qu'en se manifestant dans sa présentation. Elle ne peut être effective que comme apparence du phénomène. / En conséquence dans l'Essence, nous présentons une contradiction inhérente, un déchirement entre deux abstractions mutuellement opposées et incompatibles, qui sont cependant mutuellement dépendantes, et dont chacune a son tour prétend a la primauté sur l'autre. Ainsi, toutes ces catégories sont duelles, ou doubles. Dans l'Essence, l'Etre 'est cassé en aspects corrélatives. C'est la phase rationnelle a la fois de l'être et de la pensée.»

<sup>680</sup> WÖLFLE, G. M. *Die Wesenslogik in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, p. 118: «Entsprechend der Grundsatz, alle Stufen der Wesenslogik für die Erhebung der logischen Struktur des Wesens zu berücksichtigen, setzen wir von Anfang an ein; die vollständige logische Struktur des Wesens wird allerdings, wie noch genauer begründet werden wird, erst mit den Reflexionsbestimmungen erreicht werden. die ersten Stufen "Das Wesentliche und das Unwesentliche", "Der Schein" und "Die Reflexion" enthalten die logische Struktur nur Teilweise und Gehören noch nicht zum Gang des Wesens im strengen Sinn». Cf. también: CHO, Ch.-H. *Op. cit.*, p. 116: «Es soll noch zu bemerken sein: Was ein Gliederungsprinzip der gesamten Wesenslogik betrifft, stellt ihm G. M. Wölflle, die immer wiederkehrende Abfolge von der setzenden, der äußeren und der bestimmenden Reflexion zu. Dahingegen hat Hegel, mit K. J. Schmidt zu reden, die ganze Wesenslogik *nicht* "mit Hilfe des stereotypen Rhythmus von setzender, äußerer und bestimmender Reflexion" oder "nach dem Duktus von setzender, äußerer und bestimmender Reflexion" komponiert. Vielmehr mag er solchem Prinzip gefolgt haben, das Schmidt "spekulatives Gliederungsprinzip" nennt und an dem nach ihm Wölflle aber "vorbeigeht"; dieses Prinzip besteht in nichts anderem als "im ständigen und konsequenten Durchlaufen der Reflexionsbestimmungen von der Identität bis zum Widerspruch bzw. bis zum Grund". "Spekulativ denken heißt ein Wirkliches auflösen und es sich so entgegensetzen, dass die Unterschiede nach Denkbestimmungen entgegengesetzt sind und der Gegenstand als Einheit beider gefasst wird»; LONGUENESSE, B. *Op. cit.*, p. 48: «La contradiction est omniprésente dans la logique et dans la philosophie hégéliennes. Non pas "une" ou "des" contradictions, chaque fois déterminées de façon particulière pas les termes mettent en rapport. Mais la contradiction, comme figure générale de la pensée et par conséquent de l'être (pense). Chaque fois qu'il est question de contradiction dans le texte hégélien, et tout particulièrement dans la

algo que el propio Hegel parece autorizar en la *Enciclopedia*, donde la exposición de la Esencia comienza directamente con el despliegue de las determinaciones de reflexión. Pero en segundo lugar, porque la elevación de la contradicción al rango de concepto definitivo de Esencia<sup>681</sup> amenaza también con adelantar el momento culminante de la Esencia mucho antes de la aparición de su última categoría, lo que amenaza con convertir en algo superfluo el tramo lógico que conduce a ella.

Por lo que a la primera dificultad se refiere, pensamos que el desdoblamiento de la Esencia está presente (de forma fractal) en las primeras categorías de Esencia, sólo que todavía en la forma preliminar de la superposición de niveles analizada en las dos primeras categorías. Sólo al nivel de la reflexión aparece éste bajo la forma de momentos diferenciados, y sólo en las determinaciones de reflexión bajo la de esencialidades autosubsistentes. La contradicción aparece así como la forma más acabada de desdoblamiento, para la que no hay resolución ulterior en el marco de la Esencia: ésta constituye la esencia de la propia Esencia, y su disolución comporta la superación de dicha esfera, o lo que es lo mismo, el tránsito al Concepto. Ello nos sitúa ante la segunda dificultad mencionada, consistente en el carácter superfluo del último tramo de la Esencia. Así sería, en efecto, si el concepto definitivo de Esencia estuviera ganado ya al nivel de la contradicción, de no ser porque lo que Hegel llama “contradicción” se refiere sólo a un primer lado de la Esencia, y no a la Esencia en su totalidad. Hegel llama a este primer lado de la Esencia (que constituye la primera parte de la división general de la Esencia) «la Esencia como reflexión en el interior de sí misma»<sup>682</sup>.

Pues bien, lo que trataremos de mostrar a continuación es que también esta división general está regida por la forma del desdoblamiento; y más aún: que es justamente ahí donde el desdoblamiento *de la reflexión* aparece finalmente como desdoblamiento *de la Esencia* propiamente dicho. El desdoblamiento de la reflexión sobrevive al poder unificador del fundamento<sup>683</sup>, para consolidarse al nivel de la división

---

logique, c'est de la contradiction qui s'agit. La pensée se trouve en butte à la contradiction comme attrape la scarlatine: il y a un seul et même microbe de la contradiction, une déduction de la contradiction comme moment nécessaire de la pensée. / Cette déduction est donnée dans la doctrine de l'essence. Non seulement un chapitre lui est consacré —les essentialités des déterminations de réflexion, ce qui s'achève sur l'exposé de la contradiction—, mais on peut dire en un sens, comme le fait Mure, que la doctrine de l'essence est, dans son entier, exposition de la contradiction»; IBER, Ch. p. 17: «“Negativität” und “Widerspruch” sind die beiden Begriffe, mit denen Hegel die relationale Struktur aller Kategorien, und damit die Grundstruktur der Logik analysiert. Beide kommen in der Wesenslogik zur Darstellung. In allem anderen Teilen der *Wissenschaft der Logik* erfolgt der Fortgang der Entwicklung zwar ebenfalls aufgrund der den Gedankenbestimmungen immanenten Negativität und Widersprüchlichkeit, ohne aber diese Begriffe selbst Thema wären»; EZQUERRA GÓMEZ, J. “La posición como exposición”, pp. 153-154: «Esto es así porque la reflexión, en su expresión más genuina y acabada —la contradicción— constituye el momento negativo-racional o dialéctico de lo lógico (su término medio), es decir, “aquello por lo que el concepto mismo se encamina más allá [de sí]”.»

<sup>681</sup> Cf. *supr.* nota 537.

<sup>682</sup> Cf. *infr.* nota 684.

<sup>683</sup> RAURICH, H. *Op. cit.*, p. 446: «Las determinaciones (diversidad, oposición) vuelven pues a su identidad, y esa identidad se revela como fundamento que las gobierna. Pero como el fundamento se niega a sí mismo, da lugar a un nuevo desarrollo. Las determinaciones que se habían resuelto en él vuelven a accidentarse, exteriorizando del fundamento mismo propósito es la primera exteriorización había permanecido en la sombra. / Hegel entiende el fundamento como la última concreción de los términos de una síntesis así como

general de la Esencia. Conforme a esta división, la Esencia aparece en un primer momento como «Esencia simple que es en sí [«einfaches ansichseiendes Wesen»]<sup>684</sup>; mientras que, en un segundo momento, aparece como “Esencia que sale fuera de sí”, vale decir, como Existencia (la Esencia «als heraustretend in das Dasein»<sup>685</sup>). La primera ocupa la primera sección de la Esencia y expone la reflexión de la esencia en el interior de sí misma («Das Wesen als Reflexion in ihm selbst»<sup>686</sup>), vale decir: «el aparecer de la Esencia en dentro ella misma [Das Scheinen des Wesens in ihm selbst]»<sup>687</sup>; que es más bien su parecer (*scheinen*), su brillo o apariencia (*Schein*). Por lo que a la segunda respecta, ésta abarca la segunda sección de la Esencia y expone el aparecer (*erscheinen*) de la Esencia fuera de sí misma, su determinación como “fenómeno” (*Erscheinung*):

«La esencia *parece* primero dentro de sí misma [*scheint in sich selbst*] [...]; segundo, *aparece* [*erscheint*].»<sup>688</sup>

He aquí la diferencia propia de la Esencia que sobrevive a la disolución de la contradicción en el fundamento, y que debe ser considerada como el punto de llegada más acabado del desdoblamiento que aparece en las “determinaciones de reflexión”. Si lo que entonces aparecía era la contradicción entre los dos modos de exponer el aparecer de la Esencia dentro de ella misma (o lo que es lo mismo: la interiorización del Ser en la Esencia), lo que ahora aparece es la contradicción entre este punto de vista acerca de la Esencia y aquel para el que la Esencia es más bien el salir fuera de sí, a la superficie de la Existencia (o lo que es lo mismo: el retorno al Ser). He aquí la doble exposición de la Esencia que tiene lugar en los dos primeras secciones de la “Doctrina de la Esencia”, en la que se pone de manifiesto *una doble relación del Ser con la Esencia*: el Ser como momento asumido y que (a)parece (*scheint*) en el interior de la Esencia (la reflexión de la Esencia *en ella misma*); y el Ser como exteriorización y aparición (*Erscheinung*) de la Esencia.

Se trata, en realidad, de la misma diferencia que veníamos localizando en la primera sección de la Esencia, al nivel de lo que ahí fue denominado la doble exposición de la apariencia y el desgarramiento de la reflexión. Si la inesencia (*Unwesen*) se presentaba en un primer momento como el punto de máxima interiorización del Ser en la Esencia, la “reflexión” aparece más bien como el punto de su máxima exteriorización de la Esencia en el aparecer; la reflexión es en efecto, el paradójico parecer (*scheinen*) de la Esencia “en el interior de ella misma” (*in ihm selbst*). Independientemente de los notables matices y diferencias que ciertamente cabe establecer entre este parecer (*scheinen*) de la Esencia y el aparecer (*erscheinen*) de la Esencia en la Existencia, lo decisivo en este punto reside en

---

el primer embrión de otros términos, o de los mismos términos retomados con otras características. [...]. Admirable ambigüedad que permite captar y expresar la plenitud de su realidad. / La esencia es el retroceso del ser sensible en su nada, en el fundamento, y la emergencia del fundamento en la apariencia o fenómeno.»

<sup>684</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL* (II), s. 16 / (I), p. 440.

<sup>685</sup> *Id.*

<sup>686</sup> *Cf. supr.* nota 474.

<sup>687</sup> *Id.*

<sup>688</sup> *Ibid.*, (II), s. 16 / (I), p. 440.

no interpretar este primer parecer como un eslabón más del proceso de interiorización de la Esencia, sino como una primera exteriorización de la Esencia (“en el interior de sí misma”), respecto de la cual la exteriorización de la Esencia “fuera de sí misma” (la Existencia) sería su consumación. Así es como la división general de la Esencia acaba prefigurando el escenario de la controversia con Hegel en torno a la reflexión. Hasta ahora hemos rastreado los lineamientos de esa controversia en el interior de la primera sección de la Esencia, pero no es sino al nivel de esta división general donde es preciso buscar el escenario propiamente dicho de esta confrontación.

Como no podría ser de otra manera, ello obliga a replantear los términos de la controversia postmetafísica con Hegel tal y como venimos planteándola hasta el momento. Si en el marco de la primera sección de la Esencia los críticos de Hegel han incidido en [i] el carácter asumido del Ser como inesencia (*Unwesen*), [ii] en el carácter de retorno a sí de la reflexión determinante y [iii] en la disolución de la contradicción en la unidad del fundamento; en el marco de su división general han incidido más bien en el carácter interior de la Esencia que aparece y permanece en el interior de sí misma. Por lo que a los partidarios antimetafísicos respecta, éstos han incidido más bien [i] en el carácter de resto del Ser en la Esencia, [ii] en el contragolpe de la reflexión externa y [iii] en el desdoblamiento de las determinaciones de reflexión y de la contradicción; lo que en el marco de la división general de la Esencia se traduciría en una decidida toma de partido por el momento de Esencia que se exterioriza como Existencia.

### III. ¿INTERIORIDAD O EXTERIORIDAD?

---

#### La controversia postmetafísica en torno a la doctrina hegeliana del “aparecer”

---

Así es, pues, cómo la controversia en torno a los extremos de la positividad y la negatividad, la identidad y la igualdad, acaba configurándose como una controversia en torno a los extremos de la *interioridad* y la *exterioridad* de la Esencia (de la interiorización del Ser en la Esencia y de la exteriorización de la Esencia en la Existencia y su consiguiente retorno al Ser del comienzo). La simetría entre estas diversas maneras de sistematizar la controversia con Hegel resulta de entrada fácil de reconocer. Pero esta simetría no debe dar lugar a engaño, pues lo cierto es que, más allá de toda semejanza superficial, el nuevo escenario de la Esencia introduce algunas novedades con respecto al tratamiento de la controversia delineado en el marco de la primera sección de la Esencia. Por lo pronto, parece como si la alternativa identidad-diferencia hubiera quedado simplemente sustituida por otra del tipo interioridad-exterioridad, situándonos ante una dificultad meramente terminológica. Y así sería, en efecto, si la nueva terminología se limitara a traducir a un lenguaje diferente lo que hasta ahora ha sido expresado en el lenguaje de la identidad y de la diferencia. Pensamos que esta correspondencia funciona bastante bien por lo que a la relación entre identidad y la interioridad respecta (no en vano es lo interior es justamente lo encerrado en sí mismo, lo *idéntico* consigo mismo), *mas no por lo que hace a la relación entre diferencia y exterioridad*.

La razón es que la exterioridad de la Esencia no se presenta como un salir fuera que dejara tras de sí el “cascarón vacío” de la Esencia, afirmándose así como algo *diferente* con respecto a ella, sino que la exterioridad en cuestión se presenta más bien como un agotamiento de esa interioridad inicial en la superficie sin espesor de la Existencia. Más que de una exterioridad (contrapuesta a la interioridad de la Esencia) se trata, por tanto, de la *exteriorización* (de dicha interioridad), o si se prefiere: de la objetivación de la Esencia subjetiva, que permanecía todavía en sí misma<sup>689</sup>. Tampoco la Esencia en sí misma se presenta como una interioridad contrapuesta a la llanura del Ser, sino como una *interiorización* de la misma. De manera que si hubiera que buscar una correspondencia en el marco de la terminología utilizada hasta el momento, ésta no sería la de los compartimentos estancos de la identidad y de la diferencia, sino una que hiciera referencia a la operación de respectiva superación (*Aufhebung*) que ambos momentos experimentan en la primera sección de la Esencia, y que venimos describiendo como una operación de *identificación* de la diferencia y de *diferenciación* de la identidad propias del Ser. Grosso

---

<sup>689</sup> HENRY, M. *Op. cit.*, pp. 879-880: «Ce qui dans l'essence de l'objectivité n'est pas en soi-même objectif, ce n'est pas la subjectivité, comprise comme une essence autonome. C'est le mouvement par lequel advient l'être objectif, c'est l'essence même de l'objectivité en tant qu'elle n'est pas une essence statique mais une production, en tant qu'elle est le processus par lequel se produit l'être objectif dans son objectivité. L'objectivité ne peut se comprendre que comme objectivation.»

*modo*, podría decirse entonces que la primera operación se ajusta al proceso de interiorización del Ser en la Esencia que tiene lugar en la primera sección de la Esencia, mientras que la segunda se ajusta más bien al proceso contrapuesto de exteriorización de la misma característico de la segunda sección.

El resultado es una doble operación que hace valer al nivel general de la Esencia la doble operación que en la primera parte habíamos evidenciado al nivel de la reflexión, de manera que lo que ahí había sido analizado bajo la forma de la *Aufhebung* de la identidad y de la diferencia, aparece ahora bajo la forma de la exteriorización y de la interiorización de la Esencia. Ello parece situarnos ante un simple proceso de traducción, y así sería, en efecto, de no ser porque la nueva terminología *acaba modificando el significado de la controversia originar en torno a la Aufhebung de la reflexión*. De un lado, el proceso de interiorización (del Ser) en la Esencia suele ser considerado como un proceso de asimilación o agotamiento del Ser en ella, pero lo cierto es nada impide considerar este mismo proceso como un *cumplimiento y consumación* del Ser que coincide por primera vez consigo mismo, vale decir: con su Esencia; lo primero resultaría plausible a partir de la caracterización hegeliana de la apariencia como Ser asumido en la Esencia; lo segundo, en cambio, a partir de la caracterización hegeliana de la apariencia como aparecer de la Esencia<sup>690</sup>. Con arreglo al mismo criterio, el proceso de exteriorización de la Esencia (en la Existencia) suele ser considerado como un proceso de agotamiento (desfondamiento) de la Esencia, pero nada impide en principio considerarlo también como un proceso de *cumplimiento (manifestación, revelación, emanación)* de la Esencia.

Recuperamos en este punto la doble interpretación del final de la metafísica como *agotamiento* y como *cumplimiento*, como *consunción* y como *consumación* con la iniciábamos este estudio, y que en su momento hicimos corresponder con los significados complementarios de la *Aufhebung* de *supresión* y *conservación* [Intr. 1a-b]. Ahora se trata de explicitar el rendimiento que esta distinción proporciona en el ámbito de la controversia con Hegel en torno a la reflexión, tal y como ésta se plantea al nivel de la división general de la Esencia. Y lo haremos en un primer momento a partir de la doble lectura que los intérpretes han hecho del tránsito a la Existencia (la exteriorización de la Esencia) [B: III.1]: como agotamiento y como cumplimiento de la Esencia; en el primer caso nos ocuparemos de la lectura de autores como M. Henry, para la cual «la Esencia no se manifiesta», que consideramos cercana a la noción de “gasto a fondo perdido” (“sin reserva”) que J. Derrida aplica a Hegel; mientras que en el segundo trataremos de profundizar en el enfoque heideggeriano de la *Aufhebung* y de la negatividad, incidiendo esta vez sobre el aspecto *funcional* y *orgánico* de la misma, y cuya continuidad en el

---

<sup>690</sup> La misma alternativa es posible encontrar en la *PhG*. El proceso de exteriorización de la Autoconciencia aparece ahí en el sentido positivo de una expresión de lo interno (*Äusserung*), pero también en el sentido negativo de un extrañamiento, de un devenir extraño (*fremd*): «Ya en las últimas líneas en el estadio de la conciencia religiosa cambia bruscamente la terminología: ya no se habla de *Entäuserung* sino de *Entfremdung* [...]. Justo después, en el capítulo final, la *Entäuserung* se transforma el momento predominante de la *Entfremdung* [...]. Hasta aquí [...] la *Entäuserung* era siempre negativa y motivo de toda desdicha. ¿Cómo es que ha de ser ahora algo positiva?» (NICOLAUS, H. “Absolutes Wissen. Er-innerung”, p. 242)

ámbito específico de la Esencia encontramos en lecturas *genéticas* de la dialéctica como la de F. M. Marzoa.

La interpretación genética de la negatividad y de la dialéctica es capaz de hacer valer la interioridad sobre la exterioridad de la Esencia, que de este modo es vista como resultado de un proceso de cumplimiento de la Esencia. Pero también es preciso considerar los efectos que este mismo modelo interpretativo tiene en aquel nivel discursivo de la Esencia que funciona como un proceso de interiorización del Ser en la Esencia. También ahí es preciso señalar la posibilidad de una doble interpretación [B: III.2]: o bien como agotamiento o asunción del Ser en la Esencia, o bien como cumplimiento o aparecer del Ser en la Esencia (bajo la forma de una segunda Esencia equiparable a la primera). El objetivo es llegar a mostrar en un tercer momento la plausibilidad de ambos enfoques en el ámbito de la Esencia, así como la consiguiente imposibilidad de asignar un primado a uno de ellos. Topamos así con la misma simultaneidad de momentos que en su momento fue localizada en la reflexión, y que trataremos de localizar a continuación en la división general de la Esencia y de la “Lógica objetiva” a partir del análisis de la realidad efectiva (*Wirklichkeit*) [B: III.3].

La idea de este último apartado es mostrar cómo la división de la Esencia articula y domina la división de la propia “Lógica objetiva”. Hasta aquí hemos tratado de definir la división de la Esencia mediante los polos de la interioridad y de la exterioridad, pero lo cierto es que la aplicabilidad del primer polo se limita a un momento preliminar de la Esencia: el correspondiente al tránsito del Ser a la Esencia; como tuvimos ocasión de mencionar unas líneas más arriba, incluso la categoría fundamental de la primera parte de la Esencia (la reflexión) experimentaría un cierto proceso de exteriorización, al constituirse como el parecer (*scheinen*) de la Esencia en ella misma, bien entendido que este “*scheinen*” es preciso interpretarlo en el sentido activo del brillar y el fulgir de la Esencia<sup>691</sup> en el interior de sí misma. Por lo que al polo complementario de la exteriorización respecta, éste funcionaría paralelamente al salir fuera de sí de la Esencia (propio de la Esencia), pero su origen es preciso buscarlo antes de ella, en el tránsito del Ser a la Esencia. Éste no tiene tanto el sentido de un ascender hacia ella, como si de un cielo luminoso se tratase, cuanto el de un *descender*, de una *catábasis* hacia la profundidad abisal y fotófoba de la Esencia (*lichtscheues Wesen*)<sup>692</sup>, cuyo punto de máxima interiorización sería lo que en las primeras páginas de la Esencia es llamado “*Unwesen*”. Esta categoría representa el punto de llegada en el seno de la Esencia del proceso de progresiva interiorización del Ser (en ella) y fue tomada por este motivo como base de la primera línea de comentario de la apariencia [B: I.1c], a la que contrapusimos una segunda basada en la emergencia del ser como “resto” en la Esencia [B: I.2c].

La dialéctica de la apariencia reflejaba así (fractalmente) el contragolpe que va a articular la esfera de la Esencia y el conjunto de la “Lógica objetiva”, en cuya primera esfera se expone la interiorización del Ser en la Esencia, para exponer en una segunda el emerger de la Esencia a la superficie de la Existencia (o su retorno al Ser). Se trata,

---

<sup>691</sup> Cf. DUQUE PAJUELO, F. *Op. cit.*, p. 635.

<sup>692</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 216 / (I), p. 617.



aparentemente, de la misma estructura espejada que en capítulo precedente estudiamos al nivel de la reflexión. Pero la clave de esta correspondencia reside en la correlación, a todas luces problemática, entre: identidad = interioridad / diferencia = exterioridad. Al igual que en el caso de los momentos contrapuesto de la reflexión, lo decisivo en este punto reside en comprobar *si no es precisamente la identidad lo que en definitiva acaba prevaleciendo también en este doble proceso de interiorización/exteriorización de la Esencia, siendo por lo que a esta identidad respecta ambos procesos dos caras de lo mismo*<sup>693</sup>. De ser así, la Esencia reproduciría la misma *indiferencia* que en el capítulo anterior estudiamos al nivel de la reflexión determinante. Según esta indiferencia, la reflexión es tanto posición como presuposición de sí misma. Exactamente del mismo modo, la Esencia es, por cuanto que se constituye de resultados de la interiorización del Ser, posición de sí misma a partir de otro (*presupuesto*); pero por cuanto que este Ser se presenta como el aparecer y el fenómeno (vale decir: la exteriorización) de la Esencia misma, ésta se presenta más bien como la presuposición de sí misma a partir de ese otro (de ese otro que resulta ahora *puesto* a partir de la Esencia). Interiorización y exteriorización se presentan así como dos formas de eliminar el resto del Ser en la Esencia (o la trascendencia de la Esencia con respecto al Ser), como un proceso de interiorización/exteriorización sin resto (o trasmundo); en definitiva: como dos formas de lo J. Derrida ha llamado despectivamente “hegelianismo sin reserva”. El resultado parece ser la confirmación de la lectura heideggeriana de la filosofía de Hegel basada en el primado de la identidad, esta vez en el conjunto de la “Lógica objetiva”. Y así sería, en efecto, de no ser porque lo que con el esquema de la indiferencia queda realmente consolidado no es la identidad de Ser y Esencia, cuanto su *igualdad*, su *equivalencia* (*Gleichgültigkeit*). Como tuvimos ocasión de analizar en el capítulo anterior, la diferencia subyacente a la igualdad de los momentos de la reflexión aparece en las determinaciones de reflexión, consolidándose a partir de ahí al resto de la primera sección de la Esencia. De lo que a partir de ahora se trata es extender la influencia de este desdoblamiento al ámbito de la Esencia y de la “Lógica objetiva” en su conjunto, donde adquiere toda su dimensión.

---

<sup>693</sup> LEBRUN, G. *Op. cit.* p. 35 : «L’expression parfaite [...] annule la différence entre le manifestant et le manifesté»; *Ibid.* 37: «L’*Offenbarung* bien comprise est justement le mouvement que fait s’abolir les deux pôles illusoires entre lesquelles on s’imaginait que Dieu avait le choix —elle récusé la structure abstraite à l’intérieur de laquelle Dieu pouvait être dit tantôt caché [en una interioridad inescrutable], tantôt inaccessible [en una exterioridad inalcanzable].»

# **1. ¿Consumción o consumación? El discurso postmetafísico de la *kénosis* y la controversia postmetafísica en torno a la doctrina hegeliana del “aparecer” en el marco del tránsito a la Existencia**

Decíamos que, en el debate de las interpretaciones postmetafísicas de Hegel, la alternativa identidad-diferencia que viene protagonizando el análisis en torno a la reflexión desarrollado en el marco de la primera sección de la Esencia es sustituida por otra del tipo interioridad-exterioridad. Ello parece situarnos ante un matiz puramente terminológico, pero esta primera impresión desaparece cuando consideramos los efectos de la nueva terminología en la lectura heideggeriana de Hegel. La razón es que el mismo criterio que permite a Heidegger otorgar el primado a la identidad frente a la diferencia (de la reflexión) en la primera sección de la Esencia, obliga en la segunda a asignar el primado a la exterioridad frente a la interioridad (de la Esencia). Como no podría ser de otra manera, ello supone la asunción de la interioridad de la Esencia en el tránsito a la Existencia y, en este sentido, una asunción de la identidad de la Esencia consigo misma, pero *¿significa esta desaparición de la identidad de la Esencia consigo misma y la consiguiente emergencia de la exterioridad de la Existencia una emergencia de la diferencia?*

Un argumento como éste es lo que algunos hegelianos han dirigido contra la lectura heideggeriana de Hegel. Las dificultades que esta emergencia de la diferencia al nivel de la Existencia podría ocasionar a la lectura heideggeriana basada en la *Aufhebung* son fáciles de adivinar. Al comienzo de esta segunda parte tuvimos la ocasión de estudiar cómo Heidegger otorga a la operación de la *Aufhebung* un papel metódico fundamental, consistente hacer desaparecer todo resquicio de diferencia en beneficio de la identidad [B: I.1b]; un esquema como éste es, en efecto, lo que habría permitido al autor defender el primado de la Autoconciencia al nivel de la *PhG*, y lo que algunos autores afines al planteamiento heideggeriano habrían intentado hacer valer en la *WdL*, a partir del primado del momento reflexivo de la identidad. El mismo primado de la identidad es, por lo demás, lo que a lo largo de este estudio hemos tratado de poner a prueba al nivel de la “Doctrina de la Esencia”, a partir de lo que hemos analizado como un proceso de progresiva asunción del Ser en la Esencia, y que al nivel de la división general de la misma se presenta como un proceso de interiorización del Ser en la Esencia. El problema que en este punto se plantea tiene que ver con la imposibilidad de aplicar este esquema más allá de los límites de la primera sección de la Esencia. La razón es que al mismo criterio de la *Aufhebung* parece invertir el primado de la identidad en la segunda sección, donde la Existencia se presenta como una superación de la interioridad Esencia y, en este sentido, como una superación de la identidad que (como interiorización del Ser) ésta daba a pensar.

El resultado es un proceso de exteriorización de la Esencia en principio interior, que se presenta como un emerger de la Esencia a la superficie sin espesor de la Existencia, y que parece dejar tras de sí una interioridad vacía, hueca, desfondada. Tal es, al menos, la interpretación de los partidarios de Hegel, que han querido ver en esta exteriorización de la Esencia una afirmación de la diferencia. Pero la pregunta que en este punto se plantea

es la de si esta exteriorización puede ser considerada realmente [i] como un *agotamiento* de la Esencia en la exterioridad de la Existencia, en la que la Esencia emergería sin resto a la superficie sin espesor de la Existencia, o si debe ser considerada más bien [ii] como una *manifestación* de la Esencia misma que se *realizaría* en y como Existencia. La primera posibilidad es la que desarrollaremos en el apartado siguiente, a partir de las líneas de lectura más favorables a la filosofía de Hegel [B: III.1a], para en un segundo momento profundizar en las insuficiencias que dichas líneas de lectura podrían encontrar al medirse con la interpretación heideggeriana de Hegel [B: III.1b]. La duda que sobre la posible emergencia de la diferencia al nivel de la Existencia se cierne en este punto es la de si esta exterioridad de la Existencia comportaría verdaderamente una diferencia con respecto a la interioridad de la Esencia, o si constituiría más bien un agotamiento de la Esencia, en la que toda interioridad habría quedado desfondada, y asumida con ello toda diferencia entre lo interno y lo externo.

#### **a) El tránsito a la Existencia como *consunción* de la Esencia: El vaciamiento (*kénosis*) de la Esencia**

Encontramos resonancias de la primera línea de lectura en E. Bloch, quien enfatiza el hecho de que la exterioridad hegeliana no sería un mero epifenómeno de la Esencia; más al contrario: ésta tendría la misma entidad que la Esencia, hasta el punto de llegarse a equipararse a ella y constituir una segunda Esencia frente a la original:

«Lo interior es así lo exterior, y lo exterior no sólo no desaparece, sino que puede llegar a ser como lo interior, es decir de la misma esencia, una esencia que se abre a un espacio.»<sup>694</sup>

Pero si en algún lugar es preciso buscar los orígenes de este primado de la exterioridad que ha llegado a ser directivo en la recepción del hegelianismo durante el siglo XX es en los estudios de J. Hyppolite, para quien la exterioridad y la exteriorización de la Esencia detenta un primado sobre la interioridad de su punto de partida inmediato:

«La esencia se pone en la apariencia, es decir, en el ser-negado, y se pone solamente allí. El desdoblamiento de la esencia y de la apariencia es la apariencia entera, de modo que la propia esencia es una apariencia ontológica.»<sup>695</sup>

---

<sup>694</sup> BLOCH, E. *Sujeto-Objeto*, p. 438.

<sup>695</sup> HYPPOLITE, J. *Op. cit.*, p. 211; *ibid.*, pp. 78-79: «*El ser se niega a sí mismo y llega a ser la esencia, es decir, que él aparece*. La esencia distinta del fenómeno, como el Logos lo es de la naturaleza (y del espíritu finito), como el Saber absoluto lo es del saber empírico, es una apariencia que es superada en tanto que este Logos *aparece* en la naturaleza, y la naturaleza en el Logos (como alteridad) o el Saber absoluto en el saber empírico, pero no por esto él aparece menos, y este hecho de *aparecer* —la noción ontológica que corresponde a la conciencia define el momento de la esencia. Todo *aparecer* remite de un término a otro, es reflexión, pero la reflexión no es solamente subjetiva, pertenece al en-sí, al ser que es sujeto. Esta diferencia es, empero, superada cuando esta reflexión se muestra precisamente en este movimiento de aparecer como reflexión interna y no más externa, como mediación o reflexión absoluta. Por eso la apariencia no se opone a

El resultado es una lectura de la “Doctrina de la Esencia” efectuada desde el primado del aparecer: «Toda la lógica de la esencia es la lógica del aparecer»<sup>696</sup>. Hyppolite elabora con ello lineamientos de una línea de lectura que gozará de gran influencia en las lecturas fenomenológicas de autores como M. Henry, W. Marx y J.-L. Nancy, que incidirán en el alcance que la idea de este aparecer de la Esencia tiene de cara a elaborar una crítica de la filosofía moderna de la subjetividad:

«No hay en Hegel ninguna ontología de la subjetividad. Esta no constituye nunca para él el objetivo de una verdadera problemática. Ahora bien, esta laguna esencial no caracteriza en modo alguno su pensamiento. El hegelianismo se opone a las pretendidas filosofías de la subjetividad que la preceden [trad. mía].»<sup>697</sup>

El concepto hegeliano de Esencia aparecerá entonces como una representación de la idea moderna de sujeto, y su exteriorización en la Existencia, como la crítica de dicha idea plasmada en la doctrina hegeliana de la Esencia. Esa crítica de la interioridad encapsulada de la Esencia (que, en este preciso sentido, puede considerarse como algo “subjetivo”) que tiene lugar en el tránsito a la Existencia es lo que algunos autores interpretarán como un proceso de “objetivación” (M. Henry), “expresión” (W. Marx)<sup>698</sup> o «expansión de lo real » (G. Jarczyk y P.-J. Labarrière)<sup>699</sup>. “Ampliación” (*Erweiterung*), “realización” (*Realisierung*), “efectuación” (*Verwirklichung*), “manifestación” (*Manifestation*), “aparición” o “fenómeno” (*Erscheinung*), etc. son, por lo demás, algunas de las expresiones utilizadas por Hegel para referirse a esta operación del tránsito de la Esencia a la Existencia<sup>700</sup>. El mismo movimiento de exteriorización es, por lo demás, lo que se hace visible en el tránsito de la Subjetividad a la Objetividad que articula la “Doctrina del Concepto”, así como la doble manifestación de la Idea como Naturaleza y como Espíritu al nivel del Sistema. Todos estos tópicos de hegelianismo responden a un mismo movimiento de exteriorización, que la mencionada línea de lectura interpreta (esto es lo que ahora importa) en clave de una *crítica* de la subjetividad:

---

la esencia, ella es la esencia misma. La esencia es una apariencia, tanto como la apariencia es apariencia de la esencia.»

<sup>696</sup> *Ibid.*, p. 215.

<sup>697</sup> HENRY, M. *Op. cit.*, p. 875.

<sup>698</sup> *Cf. infr.* nota 707.

<sup>699</sup> JARCZYK, G. LABARRIÈRE, P.-J. *De Kojève à Hegel*, p. 12: «Rien ne limite l’expansion du réel que le système rend seulement effective en prenant en charge ce mouvement même dans son extériorisation.»

<sup>700</sup> *Ibid.*, p. 198: «Ampliation (*Erweiterung*), réalisation (*Realisierung*), effectuation (*Verwirklichung*), manifestation (*Manifestation*), apparition ou phénomène (*Erscheinung*): ces termes, qui interviennent en des lieux déterminés de la Logique, indiquent une identité de structure aux différents étapes de son développement, dans une convergence certaine de la liberté et de la nécessité; non un “passage”, au sens représentatif de ce terme, mais une “médiation”, une inversion-conversion, un ressourcement en soi-même qui amène au jour à la face cachée, non encore explicitement énoncée, de la réalité: ainsi s’exprime se liberté, dans la mesure où elle tient à se dire *nécessairement* sous forme *phénoménale*.»

«La crítica hegeliana consiste principalmente en mostrar que la subjetividad no es más que algo abstracto e irreal, que no es una manifestación suficiente del espíritu, *que no es, a decir verdad, por ella misma una manifestación*. La manifestación no se produce más que en la objetivación.»<sup>701</sup>

El resultado es una lectura de la Esencia parece la que carece de sentido todo ulterior tránsito a la Subjetividad, y para la que el tránsito de la “Lógica objetiva” a la “Lógica subjetiva” se presenta como un escollo difícil de esquivar: concebida desde el desde el punto de vista de la interioridad encapsulada de la Esencia, la Subjetividad no sería nada a lo que la Esencia pudiera transitar, sino aquello que la Esencia consistiría precisamente en criticar, en vaciar, en desfondar en el tránsito a la objetividad de la Existencia. La absolutización este proceso de objetivación parece ir, sin embargo, a contracorriente de lo que en términos de la sistematicidad interna de la *WdL* aparece como una superación la “Lógica objetiva” en la “Lógica subjetiva”, y que no hace sino corroborar a este nivel (lógico) el díptico fenomenológico que exige pensar el Absoluto «no [sólo] como sustancia, sino también y en la misma medida como sujeto»<sup>702</sup>. La dificultad que esta reaparición de la subjetividad plantea para la mencionada línea de lectura se desvanece cuando comprobamos que el concepto de Sujeto que corona tanto el camino lógico como el fenomenológico nada tiene que ver con aquella concepción de la subjetividad basada en el paradigma de la interioridad encapsulada de la Esencia, más cercano a lo que Hegel llama las “filosofías de la subjetividad” que al concepto propiamente hegeliano de Sujeto. Conforme a esta idea, autores como M. Henry no ha dejado de contemplar la vigencia de un concepto distinto de subjetividad en la filosofía de Hegel, que se correspondería precisamente con el movimiento de exteriorización y objetivación propio del tránsito a la Existencia:

«La subjetividad no es de ninguna manera para Hegel una esencia auténtica, fenomenológicamente determinada por un modo de revelación propio. El interior no es de ninguna manera para sí. Hegel lo llama, por el contrario, lo en sí. Es precisamente eso que debe devenir para sí. Devenir para sí, realizarse, manifestarse, entrar en la luz bajo la forma de la trascendencia, producirse en esa luz bajo la forma de una determinación objetiva. [...]. El espíritu real es el espíritu objetivo. El interior no es el espíritu [...]. La determinación objetiva no es el ser rígido que el entendimiento se representa sin haberlo concebido. Dicha determinación tiene un origen. Ella es el movimiento de producirse a partir de ese origen. Interpretar correctamente el ser de la determinación objetiva es asirla en el interior mismo del proceso por el cual ella deviene. [trad. mía].»<sup>703</sup>

El resultado es pues una concepción del sujeto diferente de aquella que lo identificaba con la interioridad (puramente “en sí”) de la Esencia, basada en la identidad de un sujeto que deviene, que sale de sí mismo y devenir “para sí”. La misma interpretación encontramos en autores como J.-L. Nancy o P.-J. Labarrière:

---

<sup>701</sup> *Ibid.*, p. 880; *ibid.*, p. 878: «La signification générale des grandes critiques dirigées par Hegel contre les concepts qui impliquent l'existence effective et autonome d'une essence de la subjectivité, est de rappeler que seul est réel c'est qui se manifeste et d'affirmer qu'il n'existe qu'un seul mode de fondamental de manifestation, celui de l'objectivité.»

<sup>702</sup> *Cf. sup.* nota 492.

<sup>703</sup> HENRY, M. *Op. cit.*, p. 879.

«[...] este mundo no se dirige hacia otro fin o resultado distinto de él mismo, hacia una reabsorción o hacia una sublimación de su propia exterioridad. [...]. / De este modo, el mundo no es simplemente un resultado y tampoco tiene algún resultado. Es el mundo mismo que resulta *en* su propio movimiento, y el pensamiento de esta verdad suya es, a su vez, un movimiento, una inquietud —de hecho, es la misma, como inquietud de sí mismo, a propósito de sí mismo y para sí mismo, porque este sí-mismo se revela como otro, infinitamente en lo otro.»<sup>704</sup>

«[...] el término [absoluto], en Hegel, no se encuentra, cuando interviene en toda su fuerza, empleado bajo la forma nominal, sino como adjetivo. Un adjetivo que no designa una simple cualidad, sino más bien un procedimiento racional [...]. El absoluto no es otra cosa que “el acto de mostrar eso que él es”; del mismo modo, el término de llamamos “absoluto” es tal que es reconocido como estando necesitado y en disposición de mostrar eso que él es, poniendo “fuera de” sí eso que es “en” sí mismo. [trad. mía].»<sup>705</sup>

El absoluto *deviene*, el sujeto *se objetiva*, la Esencia *aparece*. El tránsito a la Existencia parece situarnos con ello ante lo que al comienzo de esta parte denominábamos la inversión del punto de vista heideggeriano de la *Aufhebung* [B: I.2a]. Así sería al menos, si esta *Aufhebung* de la interioridad de la Esencia en la exterioridad sin espesor de la Existencia pudiera compararse con la *Aufhebung* de la identidad del Ser en la diferencia de sí propia de la Esencia. Una comparación como ésta es, sin embargo, lo que esta concepción de la *Aufhebung* como *agotamiento*, *vaciamiento* y *desfondamiento* de la Esencia impide mantener, toda vez que de lo que de ella resulta no es ninguna diferencia, sino una identidad tanto más extrema que la de la interioridad encapsulada de la Esencia. Al vaciamiento de esta interioridad sin fondo sucede necesariamente el despliegue de una exterioridad sin resto ni trasfondo, de una superficie sin reserva y sin espesor:

«El acto por el cual la determinación se manifiesta y también por el cual el Concepto se desvanece. El Concepto es él mismo el desvanecimiento. Es la Noche de la desaparición. El hecho de operar en sí y por sí es la objetividad misma en tanto que objetivación. Es la esencia de la manifestación. Pero la esencia de la manifestación no se manifiesta. La manifestación es el movimiento de perecer [trad. mía].»<sup>706</sup>

La misma idea de agotamiento y consunción de la Esencia aparece en la interpretación de W. Marx, justamente a partir del motivo hegeliano de la expresión de la sustancia como sujeto, que el autor interpreta en términos de una desaparición de lo expresado (la sustancia) en la expresión (el sujeto):

---

<sup>704</sup> NANCY, J.-L. *Op. cit.*, p. 12.

<sup>705</sup> LABARRIÈRE, P.J. *Hegelian*, p. 307.

<sup>706</sup> HENRY, M. *Op. cit.*, pp. 882-883; cf. también: EZQUERRA GÓMEZ, J. “Reflexión o pliegue...”, pp. 88-89: «Aquello que *vivifica* la sustancia, es decir, lo que la hace *sujeto*, es, por consiguiente, “la reflexión en el ser-otro en sí mismo”. El reconocerse a sí mismo en y como lo otro. Lo verdadero es el todo; pero ese todo solo se totaliza mediante su desarrollo, un desarrollo que configura un círculo reflexivo. La reflexión es, por lo tanto, lo que hace verdadero al todo al *mediarlo* consigo mismo. El todo no es una unidad inmediata, sino aquella que se otorga verdaderamente como el devenir de sí. Lo que subjetiviza al todo es, por consiguiente, la reflexión. Esta es *la forma de toda subjetividad*. La manifestación no como presencia sino como movimiento de perecer. La manifestación no se manifiesta.»

«Una expresión es siempre una expresión para algo que se expresa. Esto expresado se distingue en sí la expresión, pero desaparece a la vez en ella. Esta estructura se corresponde con la relación entre la reflexión absoluta y la exposición especulativa, la cual procede del movimiento fundamental del espíritu.»<sup>707</sup>

J. Ezquerro ha sacado las consecuencias de esta exteriorización absoluta de la Sustancia/Esencia como agotamiento o consunción: la Sustancia/Esencia no subyace a su exteriorización en la Existencia, como si de un substrato verdadero o un doble fondo se tratase, sino «que se resuelve y agota en ella»<sup>708</sup>.

«La esencia se agota en su aparecer. Tras éste no se ocultan y esconde nada. La esencia desaparece en y con su aparición. El fenómeno surge efectivamente de un fundamento, pero este fundamento consiste justamente en desaparecer como tal, en su adiestramiento [...]. La razón o fundamento (*Grund*) de la existencia es pues la *sinrazón o abismo (Abgrund)*; y en esa sinrazón reside su razón, su sentido. El *sin porqué*, como en la rosa de Angelo Silesio, es justamente su *porque*. Esta *sinrazón* de la existencia delata el fin de la *interiorización (Erinnerung)* lógica y el retorno de la *exterioridad*. La esencia aquí, en la existencia, ha salido en sí, es uno *afuera, está absolutamente enajenada.*»<sup>709</sup>

«La *efectividad* es así la identidad de la esencia y la existencia, de lo interior y lo exterior. Esa unidad fue caracterizada por el racionalismo postcartesiano como *causa sui* (per *causam sui* intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi, nisi existens), es decir, como Dios (Deus est Ens, de cuius essentia est existentia). Pero en el caso de Hegel la esencia que se exterioriza, que se revela en una existencia “consiste sólo en ser lo que se revela”, es decir, *en ser sólo exterioridad*. Una exterioridad no inmediata sino exigida, fundada *abisalmente*, por la interioridad, por la esencia, pero una exterioridad finalmente *sin* interioridad. Como se dice en el comentario a la *Ciencia de la lógica* de Hegel realizado por el equipo de A. Lecrivain: “Cumplimiento

---

<sup>707</sup> MARX, W. *Absolute Reflexion und Sprache*, p. 33: «Ein Ausdruck ist immer Ausdruck für ein Ausdrückendes, das an sich von Ausdruck unterschieden ist, aber dann doch in ihm “verschwindet”. Diese Struktur entspricht dem aus der Grundbewegung des Geistes her gedachten Verhältnis von absoluter Reflexion und spekulativer Darstellung. Die absolute Reflexion der Logos wird an sich zwar von Hegel von der Sprache als spekulativer Darstellung unterschieden, er “verschwindet” aber gerade in ihr, wenn er in ihr als seinem Anderssein bei sich. / Er scheint uns somit kein Zufall zu sein, wenn Hegel an entscheidendem Ort das von der spekulativen Darstellung zu leistende “aussprechen” als ein “ausdrücken” bezeichnet hat. An der Stelle der Vorrede, wo er kürzester Weise die Aufgabe nennt, die sich dem Denken stellt das sich in seinem Wesen völlig durchschaut hat, schreibt er: “es kommt nach meiner Einsicht [...] alles darauf an, das wahre nicht als Substanz, sondern eben sosehr als Subjekt aufzufassen und —so lautet das letzte Wort des Satzes “ausdrücken”.»

<sup>708</sup> EZQUERRA GÓMEZ, J. “Reflexión o pliegue...”, p. 97: «¿Dónde queda el *sujeto absoluto* hegeliano, es decir, el Dios de la onto-teología? Nos sirven aquí las mismas palabras con las que Sartre explica el movimiento de exteriorización de la conciencia: ahí “afuera, en el mundo, entre los otros” (recordemos además que también para el primer Sartre la conciencia es un absoluto, un “absoluto no sustancial”). Hegel supera el sujeto, dialécticamente, *al absolutizarlo*. Al mostrarlo como una interioridad que exige desde sí misma su exteriorización; que se resuelve y agota en ella. Que lo real es racional no quiere decir que tras él se esconda una interioridad que garantice su sentido, sino que lo real es *causa de sí*, que solo a sí mismo se dota de sentido.»

<sup>709</sup> EZQUERRA GÓMEZ, J. “El espejo de Dionisio...”, p. 41; “Reflexión o pliegue...”, p. 95: «La esencia desaparece como desaparece el término medio en la conclusión del silogismo. Detrás o debajo de la existencia *no subsiste* la esencia. O, dicho con más precisión: subsiste como lo que desaparece o se abisma. La esencia es el abismo (*Abgrund*) que *funda* la existencia. La existencia es, por decirlo derridianamente, la *huella* de la desaparición de la esencia.»

del parecer, la efectividad es la estructura lógica que da su consistencia al designio mayor de la *Doctrina de la Esencia*: prevenir todo dualismo del ser y de la esencia, toda comprensión metafísica de lo que es”.»<sup>710</sup>

Se mantiene con ello la premisa de J. Hyppolite, según la cual la *WdL* estaría diseñada como un mecanismo dirigido a superar el dualismo del Ser y de la Esencia. Pero lo que con la superación de este dualismo parece quedar superado no es tanto el potencial mistificador de la identidad, cuanto el de la diferencia: «Dice Hyppolite que una ontología de la pura diferencia nos devolvería a una reflexión meramente externa y formal, que acabaría revelándose como una ontología de la esencia»<sup>711</sup>. Puede que la identidad inherente a la interioridad encapsulada de la Esencia quede con ello eliminada, *pero sólo en aras de la identidad superior del “sentido” en el que desaparece todo rastro de la diferencia entre lo interior y lo exterior*. Así es, en efecto, para Hyppolite, en quien encontramos no sólo un precursor de la línea de interpretación crítica de la interioridad de la Esencia analizada en este apartado, sino la clara conciencia de que *esa crítica conduce a una nueva forma de identidad que imposibilita por principio cualquier tipo de exaltación antimetafísica de la diferencia*. Más bien al contrario: la reivindicación de la exterioridad sin reserva de la Existencia nos aboca a una superación de la diferencia, y ello precisamente en el sentido *negativo* de esa superación, en la que la diferencia ni siquiera quedaría conservada como momento asumido de la identidad (como diferencia mediada o asumida).

#### **b) El tránsito a la Existencia como *consumación* de la Esencia: el advenimiento (*parousía*) de la Esencia**

Esta podría ser, en efecto, la razón de que Heidegger no parezca haber encontrado un escollo insalvable en el tránsito a la Existencia: lo que verdaderamente constituye un escollo para su lectura no es tanto la aparición de la exterioridad, cuanto la de la *diferencia*. Esto es así, al menos mientras la exterioridad de la Existencia se presente como la interioridad asumida de la Esencia y, de este modo, como la asunción de la diferencia entre interioridad y exterioridad, o lo que es lo mismo, como la exaltación de su identidad como realidad efectiva. Así concebida, la exteriorización de la Esencia en la Existencia es integrada sin problemas dentro de la concepción heideggeriana del Absoluto como *parousía* o automanifestación:

---

<sup>710</sup> *Ibid.*, p. 96; EZQUERRA GÓMEZ, J. “Reflexión y principio de la lógica en Hegel”, p. 56: «La divinidad hegeliana, sin embargo, no permanece, como la aristotélica, absorta en sí, ensimismada, hechizada contemplando el reflejo de su propio ser. La reflexión hegeliana es, como ha escrito Jean Hyppolite, “el pensamiento que se piensa a sí mismo, y pensándose, piensa toda cosa”. Es toda cosa: su movimiento reflexivo la hace —desde y por sí misma— desplegarse, exponerse y, finalmente, extraversarse, derramarse y perderse en y como existencia.»

<sup>711</sup> DELEUZE, G. “Reseña a *Lógica y Existencia*”, p. 25.



«Si el absoluto quiere manifestarse, porque él mismo es voluntad de manifestación, entonces *tiene* que pertenecer a la esencia del absoluto el manifestarse, es decir, el aparecer. Esencia y aparecer son aquí idénticos. El absoluto es espíritu. El espíritu es lo que se sabe a sí mismo y en tal saber, sabe de sí mismo que se quiere, como fundamento esencial de todo ente. El espíritu es el saber absoluto. Mas como a su esencia pertenece el aparecer, el saber absoluto tiene que presentarse como ser que aparece.»<sup>712</sup>

La misma identidad entre Esencia y aparecer, entre Absoluto y manifestación domina la interpretación de Derrida, para quien el salir fuera de sí es el peculiar modo como el Espíritu permanece en sí mismo y se iguala consigo mismo: la objetivación es, en efecto, el modo como la Sustancia deviene Sujeto, bien entendido que la palabra “Sujeto” tiene aquí el sentido (onto-teológico) de la autoidentidad y la autorreferencia:

«El concepto de la Idea es el espíritu, pero el espíritu en cuanto que se conoce y en cuanto que es efectivo (*als sich Wissendes und Wirkliches*). Ahora bien, sólo puede conocerse y hacerse efectivo en la medida en que se objetiva. Esta objetivación (*Objektivierung*) se produce a través de la “forma de sus momentos” (*durch die Form seiner Momente*). Al hacerse objeto para él mismo, el espíritu sale de sí mismo. Pero lo hace para permanecer (en) sí mismo, para retornar e igualarse a sí mismo.»<sup>713</sup>

Un planteamiento como éste obliga a replantear la oposición clásica entre ser y devenir. También en ello se asemejan la lectura de Derrida a la de Heidegger, que se detiene frecuentemente a analizar la interpretación hegeliana del ser como devenir, bien entendido que “devenir” significa aquí “devenir *sí mismo*” o “llegar a ser” en el sentido de “llegar a sí”. He aquí la interpretación heideggeriana de la primera tríada lógica, pero también de los conceptos hegelianos de Vida y Espíritu, a los que subyace esta misma idea de la sustancia que deviene para sí (vale decir: sujeto):

«Finalmente, el ser entra en contraposición y en competencia con el devenir en cuanto éste reclama el lugar del ser. La contraposición entre ambos se despliega sobre el suelo no explícitamente considerado de lo “real efectivo”, la realidad de lo cual reivindica el ser porque es contraria a lo irreal y lo nulo, pero al mismo tiempo exige para sí el carácter de devenir, ya que no quisiera ser algo que está allí delante rígido y sin “vida”. Hegel da el primer paso para eliminar esta contraposición en favor del “devenir”, entendiendo a éste desde lo suprasensible, desde la idea absoluta, como su autoexposición, que invierte el platonismo, traslada el devenir a lo “viviente” en cuanto caos “que vive corporalmente”. Este suprimir la contraposición de ser y devenir invirtiéndola constituye *el auténtico acabamiento*. En efecto, ahora ya no hay ninguna salida, ni en la división ni en una fusión más adecuada. Esto se muestra en que el “devenir” pretende haber asumido la preeminencia respecto del ser, mientras que la preponderancia del devenir no hace más que llevar a cabo la confirmación extrema del inmovido poder del ser en el sentido del volver consistente del presenciar (aseguramiento); pues la interpretación del ente y de su entidad como devenir es *el volver consistente del devenir en la presencia incondicionada*. Para salvar su preponderancia, el devenir se entrega a la tutela del *volver consistente del presenciar*. En este volver consistente impera la inicial, aunque no reconocida ni fundada, verdad del ser, sólo que desviada a su inesencia, en la que se olvida a sí misma. Este dar al devenir el poder del ser le quita a aquél la última posibilidad de preeminencia y a éste le devuelve su esencia inicial (el carácter de *φύσις*), pero llevada al

---

<sup>712</sup> HEIDEGGER, M. GA 68, *Erläuterung der “Einleitung”...*, ss. 72-73 / pp. 145-146.

<sup>713</sup> DERRIDA, J. *Glas*, p. 21.

acabamiento en su inesencia. Ahora, la entidad lo es todo y cubre todo a la vez: cambio y consistencia. Satisface de modo incondicionado las pretensiones del ente (de la “vida”). En tal satisfacer aparece como lo incuestionado y como el más amplio albergue [subr. mío].»<sup>714</sup>

Apenas resulta posible ocultar las similitudes entre la crítica heideggeriana del Absoluto como manifestación y la reivindicación antimetafísica de la Esencia como exteriorización a la que nos hemos referido en el apartado anterior. A pesar del diferente alineamiento (metafísico y antimetafísico, hegeliano y antihegeliano) que separa a ambos planteamientos, uno y otro convergen en el mismo motivo heideggeriano del “ser como devenir”. No podría ser de otra manera, habida cuenta de que se trata de un motivo ciertamente hegeliano y fácilmente reconocible en su filosofía como subyacente al motivo de la manifestación (*Erscheinung*) de la Esencia y el desarrollo (*Entwicklung*) de la vida del Espíritu. Pero lo decisivo en este punto reside también en la interpretación que en cada caso se haga del devenir: o bien como un proceso de manifestación en el que algo queda *cumplido*, o como un proceso de exteriorización el que algo queda *agotado*. Ésta última era la postura de los partidarios antimetafísicos de Hegel, para quienes el tránsito la *Erscheinung* de la Esencia tiene el sentido de un vaciamiento y desfondamiento (*kénosis*) de la Esencia, y que se asemeja peligrosamente al modelo emanantista de la irradiación criticado en la primera parte de este estudio, en el que la esencia (y la luz) divina se debilita en su manifestación hasta desaparecer<sup>715</sup>. La crítica hegeliana al modelo emanantista parece inclinar la balanza a favor de la interpretación heideggeriana de Hegel, para quienes la *Erscheinung* tendría más bien el sentido de un aparecer y una presentación de la Esencia, en el sentido de un advenimiento y un llegar a sí de la misma. Heidegger mantiene esta interpretación de la *Erscheinung* como *parousía* haciéndose cargo incluso del motivo de la desaparición de la Esencia recurrente en el ámbito del hegelianismo [B: III:1a]: la esencia del parecer es, en efecto, el desaparecer, *pero sólo en tanto que en el desaparecer comparece (aparece) algo*:

«La fuerza singular desaparece en el juego. El *ser* de la fuerza es el *desaparecer*; esto es: el desaparecer en tanto que aquello por lo que al pronto se hizo pasar lo que la fuerza parecía ser. El *ser* de la fuerza es él mismo un *no-ser*, *apariencia*: el parecer desaparece de manera tal que así algo otro comparece; es decir, el parecer es *aparecer*. / Es importante recordar de nuevo que Hegel comprende a la esencia de la aparición no sólo como mostrar-se, devenir-patente, manifestación, sino que el aparecer es así un *solamente*-parecer y desaparecer; en la aparición radica el momento de la negatividad, que está en íntima conexión con el carácter de movilidad de la aparición. Mas eso quiere decir que la aparición no sólo es aparición, sino que en el desaparecer comparece algo. Pero lo que comparece no es diferente de lo que se mantiene en el emerger y desaparecer de lo sensible, aquello que lleva en el interior de sí la aparición, lo interior, lo *suprasensible*.»<sup>716</sup>

Lo que, según Heidegger, aparece en el desaparecer de la apariencia es la Esencia, bien entendido que ese aparecer de la Esencia es lo que Hegel llama la Existencia. Así

---

<sup>714</sup> HEIDEGGER, M. GA 6/2, *Nietzsche* (II), ss. 11-12 / (II), p. 20.

<sup>715</sup> Cf. *supr.* nota 172.

<sup>716</sup> HEIDEGGER, M. GA 32, *Hegels Phänomenologia des Geistes*, s. 170 / p. 169.

interpretado, el tránsito a la Existencia se presenta como una confirmación de la interpretación heideggeriana, y no como un obstáculo. Así es al menos mientras el tránsito a la Existencia no sea interpretado como la emergencia de algo distinto que la Esencia: Heidegger interpreta la Existencia, no tanto desde el punto de vista de lo que aparece (como aparece algo que no estaba antes), cuanto desde el punto de vista de *lo que permanece, se mantiene operativo y, en definitiva, sigue esenciando (west)* en esa aparición. La Existencia no es nada distinto de la Esencia (*Wesen*) misma *que aparece*, y que aparece precisamente *como lo que es o lo que era (gewesen)*. La Existencia no es, por tanto, la aparición de nada distinto a lo que ya había en un primer momento (sólo que todavía como algo en sí y puramente interior). Reaparece con ello lado positivo de la *Aufhebung* mencionado en al comienzo de esta segunda parte [B: I.2c] en relación con la problemática del resto, sólo que de lo que se trata aquí no es ya de la permanencia de la Esencia como si de un residuo ineliminable se tratase, sino de la Esencia que permanece y persevera como el poso de verdad en la Existencia, la cual no es, por lo demás, nada distinto de la *consumación y el pleno advenimiento (parousía)* de la Esencia.

La misma interpretación ha sido defendida en el ámbito de hegelianismo, no tanto a partir

[i] del análisis de las relaciones entre Ser y Devenir a la luz de los conceptos de Vida y Espíritu (Heidegger y Derrida), cuanto a partir

[ii] del análisis de las relaciones entre Apariencia y Esencia en el marco de la “Doctrina de la Esencia” (Jarczyk y Labarrière), así como también a partir

[iii] del análisis de las relaciones entre Ser (*Sein*) y Apariencia (*Schein*) en el marco de la “Lógica objetiva” (Theunissen y Souche-Dagues).

La primera interpretación polemiza directamente con la lectura del tránsito a la Existencia esbozada en el apartado anterior: no se trata en ella de mostrar que la exterioridad de la Existencia es la aniquilación de la Esencia, sino «el fruto de la maduración del contenido interior»<sup>717</sup>. L. Althusser ha expresado esta idea mediante la bella imagen del “paraíso perdido” de la Esencia. El autor trata de conjurar la connotación negativa de “pérdida” y “exilio” que generalmente acompaña a este motivo, para enfatizar el aspecto positivo de ganancia y maduración implícito en él. La expulsión del paraíso supone la conlleva de la pureza y la inocencia de la Esencia, pero sólo en tanto que esta pérdida significa la maduración de la misma como Existencia. En realidad no se pierde la Esencia, sino sólo el carácter virtual y abstracto de la Esencia en favor de su realización efectiva

«La verdad es en adelante el exilio, la verdad habita fuera, ella misma es el afuera. Hegel añade serenamente que esta peripecia no es un castigo, sino un descubrimiento totalmente natural, ya que es la verdad de aquello que destruye. Lo verdadero no es ya el adentro, sino el afuera donde son cazados los primeros hombres; él mismo es el afuera de ese afuera, pues a él le es dado conquistar la adversidad, el frío y las espinas, con el trabajo y el sudor, también con la lucha en la que el hombre conoce que no es solamente lo otro de la naturaleza, sino también lo otro de sí

---

<sup>717</sup> JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *De Kojève à Hegel*, p. 203.

mismo. Es esta noción del contenido como exterioridad la que pretendemos extraer del orden lógico, natural y humano.»<sup>718</sup>

Por lo que al orden lógico respecta, la misma interpretación ha sido confirmada en el marco de la “Lógica objetiva” a partir de la relación que ahí se establece entre las categorías de *Sein* y *Schein*. Lo decisivo a este respecto reside en mostrar cómo la categoría de *Sein* va evolucionando a lo largo de la “Lógica objetiva” hasta eliminar todo resto de contraposición; en particular, la contraposición con la Esencia, a cuya superación está dirigida la categoría de *Schein*. La clave de esta lectura reside en evidenciar el funcionamiento del *Schein* como un dispositivo dirigido a asumir todo resto del Ser en la Esencia y a consolidarse como la *Erscheinung* misma de la Esencia. Se confirman así los resultados de la línea interpretativa anterior, con la diferencia de que esta nueva línea habilita también una fecunda vía de comparación con Heidegger: Hegel y Heidegger coincidirían, ciertamente, en la superación de la significación negativa del *Schein* como mera apariencia, así como en la consiguiente superación del dualismo metafísico de la Esencia, frente al se impone (tanto en Hegel como en Heidegger) la identidad de *Sein* y *Schein*. El término “fenómeno” sirve, por lo pronto, para calificar tanto el aparecer (la existencia, el ser) hegeliano de la Esencia, como el lucir del ser, el eclosionar de la *physis* y de la *alétheia*. He aquí un importante punto de partida de los análisis de D. Souche-Dagues:

«En los dos pensadores, el propósito es substituir la significación común de *Schein* (aparición tramposa) por una significación que es “la del pensamiento”. *Schein* se identifica en Heidegger con el Ser a través de lo que podemos llamar un indicador sensible: el brillo de lo que luce. Para Hegel, la Esencia, que proviene del Ser, pues él es la negación, se asume en [la] Existencia, y de esta manera restaura el Ser, pero como Ser esencial o mediatizado, de suerte que por esta sustitución de la Existencia por la Esencia resulta desarticulado el dualismo del que la metafísica se alimenta. El uno y el otro, Hegel y Heidegger, son perfectamente conscientes de esta última cuestión.»<sup>719</sup>

---

<sup>718</sup> ALTHUSSER, L. “Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel”, pp. 110-111: «Le contenu tente dans le donné de trouver sa vérité en soi, mais en soi il ne découvre que son propre néant: il est donc en soi autre que c’est qu’il est ; la vérité du donné, au sens hégélien, ou la vérité est la révélation de ce qui est caché, est donc l’*extériorité*. C’est dans le dehors qu’il faut chercher la vérité du dedans, dans l’homme développe le vrai de l’enfant, dans l’arbre chargé de fruits le vrai de la graine, dans la nature la vérité de la Logique. / Ici nous retrouvons la positivité du mythe d’Ève dont nous n’avions primitivement retenu que le négatif ; elle exprime sa signification de scission après l’anéantissement de l’innocence immédiate. Le Paradis perdu n’est pas le retour dans le Chaos d’avant la création, c’est n’est pas l’instauration du vide sur le monde, c’est le passage dans le dehors. Ève connaît la vérité de l’intimité originaire ou le geste et l’objet avaient le même âge, au moment même où elle la perd: la vérité du Paradis est d’être perdu. La fuite des premières hommes n’est que l’image en quelque sorte géographique de cette épreuve: la vérité est désormais l’exil, la vérité habite au-dehors, elle est elle-même le dehors. Hegel ajoute sereinement que cette mésaventure n’est pas une punition, mais une découverte toute naturelle puisqu’elle est la vérité de ce qu’elle détruit. Le vrai n’est donc plus le dedans, mais le dehors ou sont chassés les premiers hommes, il est même le dehors de ce dehors puisqu’il est à conquérir sur l’adversité, le froid et les épines, dans le travail et la sœur, dans la lutte aussi par où l’homme connaît qu’il est non seulement l’autre de la nature, mais aussi l’autre de soi-même. C’est cette notion du contenu comme extériorité que nous voudrions dégager de l’ordre logique, naturel et humain.»

<sup>719</sup> SOUCHE-DAGUES, D. *Op. cit.*, pp. 51-52: «On voit ainsi Heidegger effacer les frontières que séparent l’apparence (*Schein*) telle qu’elle est communément comprise, à savoir comme moindre être ou même

Una semejanza como ésta es, sin embargo, algo que el autor desmiente a renglón seguido, incidiendo en la diferente manera como la ecuación *Sein-Schein* se hace valer en ambos autores: si para Hegel se trata del aparecer que constituye la presencia plena y sin resto de la Esencia, para Heidegger se trata más bien del aparecer que preserva y custodia al Ser en lo oculto. La interpretación de Souche-Dagues confirma así las conclusiones de la lectura heideggeriana de Hegel. Mientras que en el aparecer hegeliano, la Esencia aparece plenamente en la superficie de la Existencia; en el aparecer heideggeriano, el Ser permanece oculto en lo inexpresado de la *alétheia*:

«Pero el decurso por el cual *Schein* es convocado a propósito de la identificación del Ser y de la Esencia es diferente aquí y allá. Para Hegel, ésta cumple un propósito especulativo que se expresa en la presentación del Ser como la “mismidad” del Ser y de la Nada, la cual conduce lo inmediato al abismo, y lo restaura a través de su propia mediación. En el plano fenomenológico, este desarrollo se corresponde con el derrocamiento de lo sensible por lo pensado, cuyo instrumento es el lenguaje y su “naturalidad divina”. El lenguaje tiene por el contrario en Heidegger la virtud de preservar la connaturalidad de lo sensible, esto es, de lo inmediato y del Ser, y por tanto de hacer irrisoria la pretensión de la Razón, o al menos de la racionalidad, de aprehender el Ser. Ciertamente, para Heidegger el Ser no es extraño a la Nada, puesto que es a la vez encubridor y descubridor. [...]. Incluso si el devenir hegeliano se presenta como un “retorno”, [pues] la Existencia era justamente el retorno del Ser en la Esencia, o de la Esencia al Ser, Hegel no asigna al pensamiento a tarea de guardar con vigilancia (*bewahrheiten*) eso que fue enterrado, y con ello entonces siempre bajo una condición, la de asumir el retorno como vida, en el presente, de eso que fue: como un resultado y no como la resurgencia simple de los mismo.»<sup>720</sup>

---

comme faux semblant, et l'apparaître (*scheinen*) comme guise du phénomène, et effacer par là les frontières qui séparaient l'apparaître de l'Être, celui-ci étant identifié au “luire”, dont Heidegger fait ensuite l'apanage de l'Essence”, et: “l'Essence est l'Être” de Hegel devient chez Heidegger “das Sein west”, une simple répétition. / Chez les deux penseurs, le propos est substituer à la signification courante de *Schein* (apparence trompeuse) une signification qui soit celle “de la pensée”. *Schein* s'identifie chez Heidegger, à l'Être, par le truchement de ce qu'on pourrait appeler un indicateur sensible: la brillance de ce qui luit. Pour Hegel, l'Essence, qui provient de l'Être, puisqu'elle en est la négation, se sursume en existence, et par là restaure l'Être, mais comme Être essentiel, ou médiatise, de sorte que par cette substitution de l'Existence à l'Être se trouve désamorcé le dualisme au que la métaphysique s'alimente. L'un et l'autre, Hegel et Heidegger, sont parfaitement conscients de cet ultime enjeu.»

<sup>720</sup> *Ibid.*, p. 52: «Mais la démarche par laquelle *Schein* est convoqué à l'œuvre d'identification de l'Être et de l'Essence est différente ici et là. Chez Hegel, celle-ci accomplit un dessein spéculatif qui s'exprime, dès la présentation de l'Être, comme la “mêmeté” de l'Être et du Néant, laquelle conduit l'immédiat à l'abîme, et le restaure à travers sa propre médiation. A ce développement correspond, sur le plan phénoménologique, en renversement du sensible en pensé, d'ont l'instrument est le langage, et sa “naturalité divine”. Le langage à au contraire chez Heidegger la vertu de préserver la connaturalité du sensible, c'est à dire de l'immédiat, et de l'Être, et donc de rendre dérisoire la prétention de la Raison, ou au moins de la rationalité, de se saisir de l'Être. Certes, pour Heidegger non plus l'Être n'est étranger au Néant, puis qu'il est à la fois couvrant et découvrant. Mais il l'est sur le mode de l'éclosion (*physis*), laquelle, par son rattachement à la “Nature”, exprime le jeu de la surrexion et du retrait dans son immédiateté visible. Ainsi c'est qui est chez Hegel le rude mouvement de la pensée, démontant les structures intellectuelles figées (ici l'opposition de l'apparence et l'Essence), c'est le mouvement de ce que Heidegger appelle l'“historialité” de l'Être. De part et d'autre, il est clair que le penseur effectue une critique de la tradition: Hegel en l'ouvrant à son devenir, pensé comme son sens, Heidegger en paissent retourner à une prétendue origine oubliée. Même si le devenir hégélien se présente comme un “retour”, l'Existence étant justement le retour de l'Être dans l'Essence, ou de l'Essence à l'Être, Hegel n'assigne pas à la pensée la tâche de garder avec vigilance (*bewahrheiten*) ce qui est enfoui, et

Nuevamente, la interpretación de Souche-Dagues incide en el primado de la presencia y el consiguiente cierre de a diferencia como criterio para mantener la demarcación heideggeriana entre ambas interpretaciones del aparecer. Pero sus análisis no son concluyentes, toda vez que se limitan a considerar el aparecer de la Esencia en la superficie de la Existencia, esto es: como *Erscheinung*. En el apartado siguiente [B: III.3] trataremos de mostrar que esta *Erscheinung* de la Esencia fuera de sí misma es sólo un lado de la Esencia, cuyo otro lado es el parecer o brillar (*scheinen*) de la Esencia en el interior de sí misma. La unidad de ambos lados (la unidad de *Sein* y *Schein*, que es, en definitiva, la unidad de Ser y Esencia) no ocurre (como Souche-Dagues pretende) en la *Erscheinung*, sino en la *Wirklichkeit*. Pero también ahí reaparece (como mostraremos en el apartado siguiente) el contragolpe y el desdoblamiento de la Esencia que en el tránsito a la Existencia parecía haber quedado superado. En las antípodas de todo mediodía de la presencia, la *Wirklichkeit* representa una necesidad ciega, en la que los lados del *Schein* y de la *Erscheinung* (del retorno al *Sein*) se hunden en el abismo fotóforo de la Esencia. También ahí aparece un resto de oscuridad que impide la unidad plena de Esencia y Existencia; un resto del Ser en la Esencia, que imposibilita la plena *Erscheinung* de la Esencia y su perfecto retorno al Ser; la “Lógica objetiva” no describe un círculo, porque su camino no retorna al Ser, sino a la Nada (es una camino que va “de una nada a otra”). Independientemente de si este resto oscuro de la nada en la Esencia resulta comparable a lo impensado de la *alétheia* (las comparaciones más potentes entre Heidegger y Hegel aflorarán en la esfera del Concepto), lo cierto es que basta para desacreditar la pretensión de ver tras la *Erscheinung* de la Esencia la culminación de la metafísica de la presencia.

### **c) Recapitulación de la controversia en torno al sentido del tránsito a la Existencia a la luz del “argumento ontológico” hegeliano: ¿Un doble panteísmo de signo inverso?**

En los dos apartados anteriores hemos intentado reflejar la alternativa en torno al significado de la *Aufhebung* que se plantea en el tránsito a la Existencia. Sobre ella volveremos a continuación al hilo de lo que en el ámbito del hegelianismo se plantea como una controversia en torno al sentido del denominado “argumento ontológico” hegeliano. Pensamos que esta controversia refleja de manera ejemplar la mencionada alternativa en torno al significado de la *Aufhebung*, y que proporciona en este caso la ocasión para una interesante recapitulación. Asumimos con ello una cierta proporción entre la necesidad que lleva a la Esencia a aparecer y la que lleva a Dios a existir (así parece haberlo hecho también el propio Hegel, que se refiere al argumento ontológico en el encabezamiento de la segunda sección de la Esencia)<sup>721</sup> y pretendemos mostrar que lo decisivo a este respecto

---

donc toujours là au titre d’une condition, mais celle d’assumer le retour comme la vide, dans le présent, de ce qui fut: comme un résultat, et non pas comme la résurgence simple du même.»

<sup>721</sup> HEGEL, G.W.F. WW 6, *WdL* (II), ss. 125 ff / (I), pp. 536 y ss.

reside también en la interpretación que se haga del tránsito a la Existencia: o bien como *agotamiento*, o bien como *complimiento* de la esencia divina puramente interior (el Dios-Padre de la trinidad). La primera se corresponde con la postura heideggeriana, para quien la *Erscheinung* de la Autoconciencia tiene el carácter de un “devenir sí mismo” y un “llegar a sí” (*parousía*)<sup>722</sup>. La segunda, en cambio, refleja posturas como la de C. Malabou, para quien ésta tiene más bien el sentido de una *Entäusserung* y, por tanto, de «un verdadero “devenir otro”» en virtud del cual la esencia divina no quedaría cumplida y realizada, sino más bien *alienada* en la alteridad material (Encarnación), sometida al *dolor* del desgarramiento (Pasión), hasta quedar finalmente *aniquilada* (Muerte):

«Retomando a Lutero, el concepto de *Entäusserung* continua designando, en Hegel, el sacrificio de Dios. En cualquier caso, ese sacrificio es interpretado como un verdadero “devenir otro” de Dios, lo que justifica la traducción francesa de “alienación”. En la *Lecciones sobre la filosofía de la religión*, Hegel muestra que la *Entäusserung* dirige la operación mediante la cual el Hijo, en la partición creada, adquiere la determinación del Otro como tal. La Encarnación es “alienación de lo divino (*Entäusserung des Göttlichen*)”, y la Muerte “alteridad de lo divino (*Anderswerden des Göttlichen*)”. En la *Enciclopedia*, Hegel muestra que el mundo, en tanto que creado, es “separado por su *Entäusserung* de la esencia eterna”. A lo ojos de los teólogos, esta interpretación dialéctica de la *Entäusserung* introduce la falta [manque] en Dios y arruina la *sobreabundancia paterna*.»<sup>723</sup>

Estaríamos tentados de asimilar esta interpretación al modelo neoplatónico de la emanación en el que la esencia divina se va debilitando y apagando con la exteriorización hasta quedar sumida en el mal y la oscuridad de la materia. La diferencia con respecto a este modelo reside, sin embargo, en que Dios no se exterioriza (como para el neoplatonismo) por sobreabundancia, sino por indigencia. Malabou se refiere a esta exteriorización de la esencia divina como una *kénosis*, matizando inmediatamente que no se trata de una *kénosis* entendida como un acto gratuito de amor (una autohumillación que mostraría la infinita generosidad de la esencia adivina), sino más bien como un resultado de la penuria y la indigencia divinas:

«Un dios no celoso rebosa de abundancia, de gratuidad, de gracia. Pero el Dios de Hegel no parece poderse conocer precisamente como plenitud. La definición de la esencia divina como “esfera del pensamiento puro, elemento abstracto de la esencia [...], potencia [puissance] sustancial” conlleva para los teólogos que “la Revelación no es más que la manifestación sin residuo [...] de la penuria del Origen” y que ella procede del “dinamismo indigente de la libertad que acaba por elogiar toda realidad contemplativa”. Si Dios no es en su primer momento más que “la inmediatez indeterminada”, será entonces por necesidad, y no por bondad o por amor, que se desposeerá de él mismo. / Estas afirmaciones pueden extrañar de entrada. ¿Cómo podemos dudar de la generosidad divina del Dios hegeliano?»<sup>724</sup>

La interpretación de Malabou adopta en este punto un carácter marcadamente “ateológico” en virtud del cual Dios quedaría agotado en su manifestación: esta

---

<sup>722</sup> Cf. *supr.* pp. 299 y ss.

<sup>723</sup> MALABOU, C. *L’avenir de Hegel...*, p. 130.

<sup>724</sup> *Ibid.* p. 131.

manifestación es el vaciamiento, el desfondamiento de la esencia divina, de manera que lo que Dios produce en el acto de la Creación no es nada distinto de su propio cadáver. Y quizá ni siquiera eso: el resultado no es ni siquiera el cadáver de Dios, pues Dios muere y desaparece en su exteriorización. La dialéctica hegeliana perpetra así el “crimen perfecto”, sin cadáver<sup>725</sup>, y puede decirse que Dios existe precisamente en tanto que desaparece, bien entendido que esa desaparición es precisamente la esencia cumplida de Dios: lo esencial de Dios es su muerte, pues Dios se realiza en tanto que muere. J. Ezquerra ha expresado esta idea en toda su radicalidad:

«Dios es la muerte de Dios. No que no haya dios sino que Dios no puede ser sino *un Dios que muere*. Lo originario no es Dios, sino su muerte. Lo *fundacional* es la *ausencia de fundamento*, el *abismo*. La muerte no es un avatar de Dios; es su *télos*, es decir, su cumplimiento, su culminación o perfección. La supuesta onto-teología hegeliana resulta ser, finalmente, *ateología*.»<sup>726</sup>

Dios es, en tanto que no es. El resultado es sólo una peculiar inversión (ateológica) de la ontoteología, sino también una peculiar versión del argumento ontológico, en el que de lo que se trata no es ya de probar la existencia de Dios, sino *su inexistencia*. La semejanza con el argumento ontológico prevalece únicamente en el sentido de que esta inexistencia es probada *a priori* a partir del concepto de Dios mismo. Y es que como señala Zizek, no se trata simplemente con probar la inexistencia de Dios, sino de *obligar a Dios a proclamar su propia inexistencia*. La existencia de Dios se agota, por tanto, en esta confesión acerca de su propia (in-)esencia:

«La fórmula para describir el verdadero ateísmo es por lo tanto la siguiente: el saber divino y la existencia son incompatibles, y Dios existe sólo en la medida en que no conoce (toma nota, registra) su propia inexistencia. En el momento en que Dios sabe, colapsa en el abismo de inexistencia, como el típico dibujo animado en el que el gato solamente cae cuando se da cuenta de que no hay suelo bajo sus pies. / [...]. La ficción debe ser destruida desde dentro, es decir, su falsedad inherente debe ser mostrada. Por expresarlo en términos descriptivos, no es suficiente con probar que Dios no existe: la fórmula del auténtico ateísmo es que *Dios mismo debe ser forzado a proclamar su propia inexistencia, debe dejar de creer en sí mismo*.»<sup>727</sup>

Pues bien, de lo que para nosotros se trata en este punto es de evidenciar la determinada interpretación del tránsito a la Existencia como *agotamiento* o *consunción* de la Esencia que subyace a la esta peculiar versión del argumento ontológico hegeliano. Según esta interpretación, la Esencia emerge completamente y sin reserva a la superficie sin espesor de la Existencia, y ello hasta el punto de no dejar resto o trasfondo alguno que preexistiera a esta manifestación, o lo que es lo mismo, hasta el punto de agotar y hacer desaparecer con ello la Esencia<sup>728</sup>. Por lo que a la interpretación del argumento ontológico

---

<sup>725</sup> Cf. LOREAU, M. “Hegel et le corps récalcitrant”, p. 74.

<sup>726</sup> EZQUERRA GÓMEZ, J. “El espejo de Dionisio...”, p. 43.

<sup>727</sup> ZIZEK, S. *Menos que nada...*, p. 120.

<sup>728</sup> ZIZEK, S. *Visión de paralaje*, p. 154-155: «Cuando Hegel dice que la esencia tiene que aparecer, que su profundidad sólo depende de la amplitud con que aparece, esto no significa que la esencia sea un poder automediado que se exterioriza con su apariencia y luego “supera” su otredad, postulándola como un



(y de tránsito lógico a la Existencia) respecta, las consecuencias de esta interpretación no pueden ser más paradójicas: Dios desaparece *en tanto que aparece completamente*:

«La presencia absoluta de Dios implicada por el concepto hegeliano de autorrevelación, lejos de ser para los teólogos una garantía ontológica (Dios estaría *absolutamente* ahí), parece incluso como una ocultación del presente [présent] (don) de Dios. Al revelarse sin reserva, al no ocultar nada, Dios, en realidad, no se dona. No se hace presente a sí mismo. En su obra *La cristología de Hegel*, Emilio Brito afirma: “El Dios [hegeliano] es exhaustivamente manifiesto; en contrapartida, él está enteramente escondido.»<sup>729</sup>

A una lectura como ésta se contraponen la de todos aquellos autores que han interpretado el tránsito a la Existencia, no como una enajenación de la esencia divina, sino precisamente como su manifestación y revelación; y ello incluso sin perjuicio de que esta manifestación pudiera acabar conduciendo también a la desaparición. Especialmente ilustrativa en este punto resulta la lectura de Marzoa, para quien la reflexión tiene lugar en el movimiento de su propia autosupresión: su cumplimiento es también en este caso su agotamiento, y su consumación su completa consunción.<sup>730</sup> La diferencia con respecto a la interpretación de los defensores de Hegel reside, sin embargo, en la valoración que Marzoa hace de esta consunción: si para aquéllos ésta tenía el carácter de una enajenación de la esencia divina, para el autor tiene más bien el de un llegar a sí y una realización (ciertamente paradójica) de la misma. El motivo del tránsito a la Existencia cede en este punto al tema del advenimiento (*parousía*) de la Esencia, y frente al enfoque (a-)teológico de la enajenación de Dios aparece el motivo teológico de la *teofanía*: Dios se manifiesta en su exteriorización, que adquiere por tanto todo el carácter de una revelación de la divinidad. Vamos a parar con ello a un motivo aparentemente menos blasfemo, más ortodoxo, pero sólo aparentemente, pues en él acecha también la amenaza de una nueva forma de panteísmo. Sobre ello hablaremos a continuación, pero no sin antes llamar la atención sobre el vuelco que introduce este motivo en el punto de vista acerca del tránsito a la exterioridad que venimos exponiendo en este apartado: la exteriorización que hasta el

---

momento de su propio automovimiento. Por el contrario, “la esencia aparece” significa que, en relación con la oposición esencia/apariencia, la realidad significa que la realidad misma (que nos está dada inmediatamente “allí afuera”) aparece como una expresión de una esencia interior, que ya no podemos seguir tomando a la realidad como “más de lo que se ve” [...].»

<sup>729</sup> MALABOU, C. *Op. cit.*, pp. 130-131.

<sup>730</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Op. cit.*, pp. 37-38: «Ahora bien, si, como acaba de verse, todo ha de ser el autosuprimirse de la reflexión misma, porque en cuanto autosuprimirse es la reflexión absoluto, entonces a la pregunta de qué queda o qué resulta en ese autosuprimirse habrá de poder responderse que nada; la reflexión tiene lugar como su propio autosuprimirse en la pura vaciedad; por eso el (“ser” ha de ser lo mismo que la nada entendida como la pura vaciedad, la —digamos— nada “lógica”, y eso es lo que antes, al contraponer el Sein de Hegel al de Hölderlin, hemos descrito como el sentido de la “mera” cópula, entendiendo bajo lo de “mera” el que se trata de lo que positivamente, efectivamente, hay en el verbo cópula cuando se queda solo a saber: en efecto, nada. El movimiento total de la lógica habrá, pues, de consistir en mostrar cómo ese Sein pura vaciedad, que, como hemos dicho, resulta ser él mismo determinación, tiene su verdad en la reflexión, la cual a su vez consiste en su mismo autosuprimirse, autosuprimirse en el cual: se constituye como tal el sujeto y, a la vez, de nuevo se va a parar en la pura vaciedad, de modo que no queda resultado alguno, sino precisamente el proceso mismo de la lógica conduciendo, por así decir, de nada a nada.»

momento aparecía como una debilidad y como resultado de la condición indigente de la esencia divina, aparece ahora como la clave de su fortaleza:

«La fortaleza está en la aceptación de la debilidad; al nivel teológico: el Dios al que apuntaba Kant con su entendimiento extramundano sería el Solitario sin vida si no se abre al, y en, el mundo. Mas con ello deja *eo ipso* de ser entendimiento y de estar fuera del mundo. Es, por el contrario, el horizonte de éste: el lugar en el que el punto se abre. / Mas tal actividad de exteriorización no corresponde ya al Dios de la tradición; en todo caso habría que hablar de su manifestación: la *doxa théon* paulina es ahora concebida como reflexión en sí exterior a sí misma y, por ende, reflexión hacia el exterior.»<sup>731</sup>

F. Duque interpreta el proceso de exteriorización que Hegel lleva a cabo en la reflexión fuera de sí (en la Existencia) como una aceptación de la debilidad de la esencia divina (de la Esencia o reflexión en sí misma). Pero con ello no hace sino alimentar *una muy determinada interpretación* de esa reflexión, que se contrapone a la delineada hasta el momento al hilo del tema de la muerte de Dios, y que en términos de fragmento de Duque podríamos denominar como propia de la “debilidad (no aceptada) de la Esencia”. La controversia en torno al significado hegeliano del “argumento ontológico” parece gravitar así en torno a una alternativa del tipo “debilidad”-“fortaleza” de la reflexión o de la Esencia, que reproduce de alguna manera la alternativa trazada hasta el momento en torno al sentido de la *Erscheinung*: o bien como un proceso en el que la Esencia se agota en la superficie sin espesor de la Existencia, o bien como un proceso en el que ésta se realiza en ella. Hasta ahora hemos visto cómo la primera interpretación culmina en el tema de la enajenación y la desaparición de la esencia divina, que queda anegada en la exterioridad, y de lo que ahora se trata es de mostrar cómo la interpretación contrapuesta culmina en la desaparición de la exterioridad, que es engullida en la exteriorización de la esencia divina:

«Lo profundo no tiene en sí fuerza suficiente para ser al mismo tiempo superficie. Esto podrá suceder sólo al final. Al final de la historia. *Das Ziel ist die Offenbarung der Tiefe*. Pero cuando esto suceda, todas las superficies habrán sido negadas. Negadas nada más. Negadas y no conservadas.»<sup>732</sup>

La interpretación de Vitiello recuerda en buena medida a la interpretación heideggeriana del Concepto hegeliano como borradura del tiempo, y puede ser considerada como una buena muestra de los efectos de esa interpretación en el ámbito de la Esencia. Lo mismo puede decirse del pasaje de Duque recogido unas líneas más arriba, que puede considerarse como una continuación de la tesis heideggeriana (planteada también en términos de debilidad y fortaleza) según la cual «el Concepto es el poder del tiempo»<sup>733</sup>. Así como el advenimiento de la Esencia anega la exterioridad, así también el advenimiento del Concepto anega el tiempo, y así como la tesis heideggeriana no debe ser

---

<sup>731</sup> DUQUE PAJUELO, F. *La especulación de la indigencia*, p. 154.

<sup>732</sup> *Ibid.*, p. 105.

<sup>733</sup> HEIDEGGER, M. *GA 2, Sein und Zeit*, § 82.

interpretada en el sentido de que deje de haber tiempo (sino que el tiempo se nivela en el tiempo de la *porousía* y del presente absoluto), así tampoco la revelación hegeliana de lo profundo debe interpretarse en el sentido de una aniquilación de la exterioridad (como en ocasiones parece sugerir Vitiello)<sup>734</sup>: toda revelación es, al fin y al cabo, una exteriorización, y resultaría de todo punto imposible si no hubiera un exterior, algo diferente de la pura interioridad de la Esencia. Lo que en la revelación divina desaparece no es, por tanto, la exterioridad, sino la mera exterioridad que no es sino la superficie sin espesor de la Existencia. Ésta pasa sólo deviene existencia propiamente realidad (esto es: realidad efectiva) al adquirir asumir la densidad y el trasfondo de la Esencia, convirtiéndose así en unidad de lo interno y lo externo.

La realidad efectiva se presenta así como el escenario de un nuevo panteísmo: un panteísmo en el que lo que ya no es Dios el que muere y desaparece en la Naturaleza, sino la Naturaleza la que queda doblegada por Dios al quedar completamente sometida a su ley. La Naturaleza aparece entonces como una teofanía panteísta de la divinidad, en la que si la muerte de Dios sigue teniendo algún sentido es sólo como muerte de aquel “Dios Padre” del Antiguo Testamento y de la ley judía<sup>735</sup>. Pero la muerte de este Dios (Padre) abstracto no es la muerte del Dios (Espíritu) hegeliano: éste no somete la Naturaleza a su ley, sino que se identifica con ella al hacer de sus decretos leyes de la propia Naturaleza. El resultado es el “Dios relojero” de la providencia y de la teodicea que gobierna el mundo como un soberano sabio. Un Dios como éste anula en cierto modo la Naturaleza, pero sólo por cuanto que ésta es entendida como la superficie sin espesor de la contingencia, como el mundo del dios teísta abocado al mal y dejado de la mano de dios. Y es que, ni el tránsito a la Existencia implica el desvanecimiento de la Esencia (sino sólo de aquel momento abstracto y ensimismado de la Esencia), ni el advenimiento de la Esencia implica la anulación de la verdadera exterioridad (sino tan sólo de aquella superficie sin espesor de la contingencia). Esencia y Existencia (Dios y Naturaleza) se identifican tanto en aquella Esencia que tiene toda la realidad de la Existencia, como en aquella Existencia que tiene toda la profundidad de la Esencia. He aquí la doble afirmación de un mismo panteísmo, el doble panteísmo de la realidad efectiva, en el que sigue habiendo un desajuste lo suficientemente significativo como para configurar una alternativa. Si de un lado es la Naturaleza la que queda sometida al mandato divino, y de esta manera esclavizada hasta ser convertida en un rígido mecanismo de relojería<sup>736</sup>, de otro es más bien Dios el que se

---

<sup>734</sup> VITIELLO, V. *Op. cit.*, p. 105 y ss.

<sup>735</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, s. 572 / p. 884: «Der Tod des Mittlers ist Tod nicht nur der *natürlichen Seite* desselben oder seines beson|deren Fürsichseins; es stirbt nicht nur die vom Wesen abgezogene, schon tote Hülle, sondern auch die *Abstraktion* des göttlichen Wesens. Denn er ist, insofern sein Tod die Versöhnung noch nicht vollendet hat, das Einseitige, welches das Einfache des Denkens als das *Wesen* weiß im Gegensatz gegen die Wirklichkeit; dies Extrem des Selbsts hat noch nicht gleichen Wert mit dem Wesen; dies hat das Selbst erst im Geiste. Der Tod dieser Vorstellung enthält also zugleich den Tod der *Abstraktion des göttlichen Wesens*, das nicht als Selbst gesetzt ist».

<sup>736</sup> Utilizamos esta metáfora no en el sentido del Dios relojero que habría concebido el mundo como un autómatas que funcionaría por sí mismo y sin la necesidad de la intervención divina, sino de un Dios que interviene constantemente para garantizar el funcionamiento de la Creación, o que ha previsto ya de antemano su funcionamiento.

funde con la Naturaleza hasta desaparecer, transformándose así en aquella divinidad inocente que, como el sátiro dionisiaco, danza embriagado en la comunidad feliz de la naturaleza. En ambos casos Dios, o la Naturaleza (*Deus sive Natura*), existen necesariamente, pero si en el primer caso esta necesidad es la del *ens realissimum* de la Esencia, mayor el cual nada puede ser pensado y que, por tanto, *no podría no existir*; en el segundo es más bien la de la eclosión en el colorido jardín de los fenómenos, como la rosa de A. Silesio, *existe porque sí y sin por qué (ohne warum)*.

## **2. ¿*Implicatio* o *explicatio*? El discurso postmetafísico del “pliegue” y la controversia postmetafísica en torno a la doctrina hegeliana del “aparecer” en el marco de la “Lógica objetiva”**

Se dibujan así dos exégesis contrapuestas del argumento ontológico, cada una de las cuales pone de manifiesto, sin embargo, *un mismo primado de la identidad*; pues como venimos repitiendo a lo largo de este capítulo, el mismo primado de la identidad se consolida tanto a partir del *agotamiento* de la interioridad de la Esencia, como a partir de su *consumación* en la exterioridad de la Existencia. Se perfilan con ello dos maneras muy diferentes de entender el tránsito a la Existencia (como *aparecer* y *plenificación* de la Esencia y como *desvanecimiento* de la misma), así como una nueva *indiferencia* referente al primado de la identidad que rige a ambos lados de la división general de la Esencia. Especialmente ilustrativo a este respecto resulta lo que G. Jarczyk y P.-J. Labarrière llaman el «doble primado» de la reflexión, en alusión a los momentos hegelianos de interioridad y al exterioridad.; de un lado, la reflexión se representa como la reunión de la interioridad de la Esencia consigo misma (a través de la Existencia, que queda de este modo relegada al lugar de un simple punto de tránsito), mientras que de otro lado, la reflexión aparece como la reunión de la Existencia consigo misma (a través de la Esencia, que queda anulada en este papel mediador):

«“La reflexión, escribe el Hegel de 1812, sobrepasa lo inmediato concreto y lo separa en tanto que lo determina. Pero ella debe sobrepasar estas determinaciones separadas que son la suyas y ponerlas en relación”. Ello anuncia de manera significativa un doble primado [double primauté]: en primer lugar de una interioridad que se determina ella misma en tanto que determina las figuras de la historia, —dicho de otra manera, en tanto que las articula según sus determinaciones interiores; y el movimiento, aquí, encuentra origen en la universalidad del interior. Pero de otra parte es subrayado, en plena concomitancia, un primado del exterior, en el que las diferencias dadas deben ser comprendidas en su dimensión relacional por el juego de su interiorización conceptual; y el movimiento aquí encuentra origen en las particularidades del exterior. Esto indica una complementariedad entre el esquema que expresa el movimiento del interior al exterior por la mediación de la exterioridad y aquel que pronuncia la libertad del mundo yendo del exterior al exterior por la mediación de la interioridad. [...]. De manera que el hegelianismo tiende a desbordar las divisas de la tradición, en la

medida en que el contenido de su idealismo absoluto es un realismo paralelamente absoluto [trad. mía].»<sup>737</sup>

Asistimos así a la doble afirmación de una misma identidad (sea como interioridad o como exterioridad, como realismo o como idealismo), pero con ello también a la emergencia del *desdoblamiento* que venimos presentado bajo la forma de la alternativa cumplimiento-agotamiento. Desde el punto de vista de la metodividad interna de la *WdL*, ello se traduce en dos maneras diferentes de entender el lugar sistemático de la Existencia en el conjunto de la “Lógica objetiva”: o bien como un *paso decisivo* hacia la esfera del Concepto, o bien como un *retorno* al Ser del comienzo. La discusión en torno al sentido del argumento ontológico ha puesto de manifiesto la presencia de esta alternativa en el ámbito de las interpretaciones sobre Hegel. Pero al igual que en los casos anteriores, lo decisivo reside en el modo como esta discusión hermenéutica viene suscitada y alentada en la propia letra de Hegel. La categoría de la realidad efectiva resulta particularmente ilustrativa en este sentido: ella constituye el punto de llegada más acabado del desdoblamiento de la Esencia que viene siendo objeto de consideración a lo largo del capítulo anterior. La Esencia es, de un lado, la Esencia del Ser y, en este sentido, la aparición y cumplimiento del Ser en la Esencia; pero precisamente por ello, la Esencia es también, de otro lado, el retorno al Ser, el agotamiento y la desaparición de la Esencia en el Ser, al menos como algo diferente del Ser. He aquí el desdoblamiento que hasta el momento había transcurrido “inconscientemente” a lo largo de la Esencia, y que pasa en la realidad efectiva al primer plano de la exposición. No podría ser de otra manera, habida cuenta de que el desdoblamiento en cuestión es en realidad algo inherente a la Esencia y al conjunto de la “Lógica objetiva” como tal.

En el capítulo anterior hemos tratado de mostrar cómo la lectura heideggeriana habría sabido utilizar a su favor la indiferencia subyacente a este desdoblamiento, extrayendo de ella una identidad capaz de salvar la exterioridad propia del tránsito a la Existencia [B: III.1b]. Convenientemente interpretada desde el punto de vista de esta identidad, la exterioridad de la Existencia no se contrapone a la interioridad de la Esencia, sino que es *la exteriorización de la propia Esencia, la Esencia misma exteriorizada*. Se confirma así la lectura heideggeriana basada en el primado de la identidad. Pero la diferencia emerge una vez más al nivel de la doble interpretación que todavía cabe hacer (y que de hecho hace Hegel) de la mencionada exteriorización: como cumplimiento y como agotamiento de la Esencia. Pues bien, una diferencia como ésta es lo que la categoría de la realidad efectiva tiene como cometido explicitar, afianzándola ahí donde el recurso heideggeriano a la *Aufhebung* resulta impotente para cancelarla. En la primera parte de este estudio vimos cómo la *Aufhebung* era concebida por Heidegger como un dispositivo dirigido borrar las apariciones de la dialéctica que tiene lugar en la filosofía de Hegel [A: II], y cómo la operatividad de este recurso quedaba puesta en entredicho ahí donde la diferencia aparecía no ya en el punto de partida de la dialéctica, sino al final y como resultado de la misma [A: I.3a]. Este “colapso” de la *Aufhebung* es lo que parecía tener

---

<sup>737</sup> JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Hegelian*, p. 47.

lugar entonces en el punto de llegada de la Autoconciencia, al nivel de la “conciencia desdichada”, y lo que parece confirmarse ahora también en el punto de llegada de la Esencia, en la categoría de la realidad efectiva. Situada al final de “Lógica objetiva”, la diferencia aparece ahí al resguardo del poder negador de la *Aufhebung*, y la lectura heideggeriana no puede por menos que renunciar a este recurso si quiere afrontar la aparición de la diferencia en este lugar.

**a) El recurso heideggeriano a la negatividad (II): El modelo del organismo y el enfoque *genético* de la dialéctica**

Pero si Heidegger renuncia al aspecto *negativo* de la *Aufhebung* como *supresión* y *cancelación* de la diferencia en favor de una identidad que se afirma al final y como resultado, sólo es para sacar partido del aspecto *positivo* de la misma, como *conservación* y *elevación* de una identidad originaria respecto de la cual la diferencia no sería más algo derivado. Ambos aspectos de la *Aufhebung* están dirigidos (dentro del argumento heideggeriano) a preservar un mismo *primado de la identidad*, y la única diferencia reside en el papel que en cada uno de ellos juega la diferencia. Situada en el punto de llegada de la Esencia, la diferencia no puede ser superada en favor de una identidad superior, pues no hay identidad *superior* (al menos en el marco de la Esencia) que pudiera asumir esa diferencia. Pero el hecho de que no haya una identidad superior, no significa que no haya una identidad *más originaria* a la que poder reducir y a partir de la cual poder explicar esa diferencia. A la significación positiva de la *Aufhebung* como conservación y elevación de la identidad se suma así la significación *genética* de la misma como producción de la diferencia:

«Lo sabido absolutamente sólo puede ser lo que el saber puede generar de manera sapiente y lo que sólo está en el saber cómo generado; no es ningún objeto sino como —como ya dije en otro lugar— una *generación*. El correlato en lo que hace al saber de la absolvencia es la generación; por medio de una manera más precisa: ya no es un correlato ya no es relativo: el saber absoluto es un concebirse, es “concepto”. Eso que podemos generar en tal saber no es ningún objeto relativo, sino una generación absoluta que sólo está en su generación y como generación en la historia del saber absoluto. Lo susceptible de ser sabido de manera absoluta nunca puede ser objeto, sino que sólo es en tanto generación, en tanto está en la generación gracias al saber mismo somos nosotros mismo en tanto somos de forma absolvente, los que establecemos a la cosa en sí. Lo que conocemos en ella es algo que conoce a nuestro espíritu.»<sup>738</sup>

El fragmento de la cita es una clara muestra del protagonismo que el aspecto positivo y genético de la *Aufhebung* llega a tener en el comentario heideggeriano de la *PhG*. Por lo que al aspecto negativo de la misma respecta, éste queda relegado a la función canceladora de la diferencia que tiene lugar en el punto de partida de la dialéctica. Los diferentes aspectos de la *Aufhebung* se conjugan en la lectura heideggeriana de Hegel,

---

<sup>738</sup> HEIDEGGER, M. GA 32, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, ss. 159-160 / p. 159.

interviniendo para asegurar el primado de identidad sobre la diferencia, independientemente del lugar sistemático en el que ésta aparezca. Un procedimiento cómo este parece estar en principio justificado a partir de la polisemia de la palabra en cuestión, de la que el propio Hegel no deja de sacar rendimiento en su dialéctica. La diferencia con Hegel reside, sin embargo, en el hecho de que para Heidegger no se trata tanto de hacer funcionar esa polisemia, por así decir, asépticamente, sino de *hacerla intervenir estratégicamente en función del lugar de aparición de la diferencia, con la intención de salvaguardar en todo momento su premisa acerca del primado de la identidad*. Es, en efecto, con arreglo a esta premisa, que el aspecto negativo de la *Aufhebung* es reivindicado por Heidegger ahí donde la diferencia aparece en el punto de partida de la dialéctica, mientras que el aspecto positivo de la misma es requerido ahí donde ésta aparece al final y como resultado.

Una estrategia como ésta es, por lo demás, lo que en la primera parte de este estudio [A: II] analizamos al hilo de la doble consigna metódica que Heidegger toma como hilo conductor de su lectura de la *PhG*: de un lado, Heidegger se mantiene fiel a la consigna hegeliana según la cual el Absoluto tiene lugar al final y como resultado (la Fenomenología es un “camino hacia la Lógica”<sup>739</sup>), conforme a la cual concibe la dialéctica como un proceso de progresiva eliminación de la diferencia; pero de otro lado, el autor se mantiene igualmente fiel a la consigna hegeliana de que el Absoluto sería inaprehensible si no estuviera ya cabe nosotros («la *Fenomenología* comienza absolutamente con lo absoluto»<sup>740</sup>), conforme a la cual concibe la dialéctica como un progreso de progresiva consolidación de la identidad. De lo que en ambos casos se trata es de salvar la vigencia de la premisa heideggeriana acerca del primado de la identidad frente a la diferencia: bien sea porque la identidad se acaba consolidando como resultado de la cancelación de la diferencia, en cuyo caso la identidad final del Concepto será la diferencia suprimida; bien porque aparece ya al comienzo de la misma, en cuyo caso la diferencia ulterior no será más que el despliegue de la misma, el progresivo aparecer del Absoluto<sup>741</sup>.

Pues bien, esta segunda posibilidad describe la estrategia genética que domina el análisis heideggeriano de la *PhG*, precisamente ahí donde éste incide en la presencia de un Absoluto inicial, y que alcanza en el análisis de la *WdL* todo su potencial hermenéutico. No podría ser de otra manera, toda vez que es precisamente ahí donde la presencia de un Absoluto inicial se hace tanto más evidente, y donde el escollo a salvar es la progresiva aparición de una diferencia que se afirma como resultado, ahí donde resulta más ineliminable para el aspecto negativo de la *Aufhebung*. El aspecto positivo de la *Aufhebung* interviene ahí para garantizar el mismo primado de la identidad que habría regido el análisis de la *PhG*, y lo hace mediante el recurso a la génesis. Debido al lugar sistemático que la diferencia ocupa en la *WdL*, ésta ya no puede ser simplemente superada en el sentido negativo de la expresión, sino generada en el decurso inmanente de la dialéctica. De este modo, la interpretación genética de la dialéctica no hace sino desarrollar en el

---

<sup>739</sup> Cf. *supr.* pp. 82 y ss.

<sup>740</sup> Cf. *supr.* nota 134.

<sup>741</sup> Cf. *supr.* nota 712.

ámbito de la *WdL* aquella línea de lectura heideggeriana de la filosofía de Hegel elaborada a partir del supuesto según el cual Hegel «comienza absolutamente con lo absoluto», y apenas esbozada en la *WdL* a partir del comentario de categorías como las de el “devenir” o la “vida”<sup>742</sup>.

Al margen de estas menciones aisladas, lo cierto es que las consecuencias de la interpretación genética de la dialéctica apenas han sido desarrolladas por Heidegger en el ámbito de la *WdL*. Un desarrollo más detallado de esta línea de interpretación en el ámbito de la *WdL* encontramos en autores como F. M. Marzoa, quien concibe la dialéctica hegeliana como un proceso de *generación* de la diferencia a partir del uno-todo de la identidad originaria; y ello independientemente de si esa diferencia tiene lugar en el modo de la conciencia fenomenológica o en el de la reflexión lógica. El resultado es el mismo primado de la identidad sobre la diferencia, y a estos efectos poco importa que sea la diferencia fenomenológica la que (conforme al aspecto *negativo* de la *Aufhebung*) acabe borrándose en el Absoluto lógico, o «que sea la reflexión [conforme al aspecto *positivo* de la misma] el uno de y/o en el cual tiene lugar el generarse y/o reducirse las diferencias»<sup>743</sup>. Y es que, en realidad, tanto la supresión como la producción de la diferencia no hacen más que revelar el primado de aquello en lo cual o a partir de lo cual ésta es suprimida o generada. Supresión y generación de la diferencia son, en definitiva, aspectos complementarios de una misma *Aufhebung* de la diferencia, toda vez que no hay para Hegel supresión de la determinación y la diferencia en la identidad originaria que no sea a su vez la afirmación y la producción de dicha determinación y dicha diferencia en el uno-todo del Sistema:

«En efecto, si el proceso en el que las determinaciones pierden su consistencia es el propio tener lugar de las determinaciones, entonces éstas no tienen lugar en ninguna otra parte que en ese mismo proceso, lo cual comporta que no sólo perecen en él, sino también en él surgen. Es decir: la identidad entre lo fenomenológico y lo negativo debe extenderse también a lo genético. En efecto, lo que se manifiesta en el examen interno de una determinación, precisamente por manifestarse en el examen interno de ella, no puede ser aquel tipo de desaparición que es igual para esa determinación que para cualquier otra (negación abstracta), sino que será su propio y exclusivo modo de suprimirse (la negación determinada), por lo tanto es a su vez determinación, de modo que el perecer es, en efecto, a la vez génesis, lo cual comporta que, siendo la determinación generada la negación de la anterior, a la vez ésta se conserva, pues la negación que ahora hay es la propia suya, de modo que el examen fenomenológico habrá de poder mostrar ahora que la negación, a la vez, no es negación. La identidad entre lo fenomenológico, lo negativo y lo genético, que hemos esbozado, se expresa en el significado del verbo alemán *aufheben*, empleado por Hegel para significar que el proceso descrito es por relación a cada una de las determinaciones; el verbo significa a la vez "conservar" o "guardar", "suprimir" y llevar a un nivel superior o "levantar".»<sup>744</sup>

---

<sup>742</sup> Cf. *supr.* nota 714.

<sup>743</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Historia de la filosofía*, p. 171: «Puede ser más adecuado al sentido de Fichte decir no que la reflexión "es" lo absoluto, sino que lo absoluto tiene lugar en el modo de la reflexión, o que la reflexión y sólo ella es la presencia (y/o ausencia) de lo absoluto; lo que importa en el presente propósito expositivo es que sea la reflexión el uno de y/o en el cual tiene lugar el generarse y/o reducirse las diferencias.»

<sup>744</sup> *Ibid.*, p. 194.



La lectura de Marzoa puede ser considerada como un intento de ampliar el análisis a la *WdL* en su conjunto a partir de ese presupuesto, salvando el escollo que Heidegger habría encontrado (según nuestra hipótesis inicial) en la reflexión. Y es que todavía resulta posible justificar el primado de la identidad, incluso ahí donde no aparece como punto de llegada de la dialéctica. La clave de este primado reside, sin embargo, en un cambio de enfoque con respecto a la *Aufhebung*, en virtud del cual ésta ya no sería tomada en el aspecto *negativo* de supresión de la diferencia, sino en el *positivo* de conservación, elevación de la identidad inicial. El primado de la identidad es mantenido incluso ahí donde ésta no se afirma al final y como resultado de la *Aufhebung* es la diferencia, precisamente como aquello que precede a la diferencia y a partir de cuyo despliegue tiene lugar la diferencia. De ahí que, al igual que para Heidegger, de lo que para Marzoa se trata es precisamente de incidir sobre la presencia de la identidad al comienzo de la *WdL*: así como Heidegger no se limita a situar el Absoluto al final de la exposición fenomenológica, como resultado del proceso negativo de superación de la diferencia, sino al comienzo mismo de la exposición, como algo presupuesto en el despliegue positivo de la identidad, así tampoco se limita M. Marzoa a interpretar la *WdL* como un proceso negativo de autosupresión de la reflexión, sino como un proceso en cuyo comienzo estarían ya la reflexión y la reflexión suprimida, y cuyo decurso consistiría precisamente en el despliegue mismo de esta autosupresión de la reflexión:

«La cópula aparece, pues, en Hegel mismo, en el momento de la negación, pero no antes del primer momento-de-la-negación que es precisamente negación del concepto dentro de la lógica del concepto, es decir, en el plano de la reflexión autosuprimida. Una primera línea de comentario que ello suscita es que con ello, al situarse la cópula en el momento negación, se reconoce, también por parte de Hegel, que la reflexión es la constitución de la cópula como tal, con la particularidad de que, si en Hölderlin lo era en cuanto pérdida de lo que sólo en esa pérdida tiene lugar, en Hegel lo es en cuanto que la reflexión es la autosupresión de la reflexión misma; este último punto viene expresado por el hecho de que la cópula, al menos reconocida como tal, aparezca por primera vez ya dentro de la lógica del concepto. Esta primera línea de comentario nos obliga a observar: a) que, si la reflexión es también en Hegel la constitución de la cópula, entonces la reflexión está ya en el comienzo, pues el comienzo es la cópula; b) que, por la posición en que aparece por primera vez confesadamente la cópula (a saber, momento negación, pero sólo una vez llegados a la lógica del concepto) , se nos sugiere que allí donde —aunque inconfesadamente— está la cópula, es decir, precisamente al comienzo, no sólo está la reflexión, sino también su supresión (de lo contrario no tendría sentido que el tratamiento de la cópula perteneciese a la lógica del concepto).»<sup>745</sup>

El mismo primado de la identidad ha sido mantenido por Duque bajo la forma de un primado de la interioridad de la Esencia en el conjunto de la “Lógica objetiva”. El autor recurre para ello a una «doble reflexión»: la primera se refiere al “despliegue” del Ser en la interioridad de la Esencia, mientras que la segunda se refiere al “repliegue” de la Existencia en la misma interioridad. Se trata, en realidad, de una aplicación al ámbito de la “Lógica objetiva” de lo que hasta el momento venimos caracterizado como los aspectos positivo y negativo de la *Aufhebung*: el primero se desplegaría a lo largo de la primera parte, como

---

<sup>745</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Hölderlin y la Lógica hegeliana*, p. 48.

un proceso de superación (o agotamiento) del Ser en la Esencia, mientras que la segunda se desarrollaría a lo largo de la segunda, como un proceso de conservación (o cumplimiento) de la Esencia en la Existencia:

«1) el despliegue, la salida de sí para determinarse a ser “*lo que ya era*” (la esencia, enfatizando el *quod*, el *sustrato*), configura la *lógica del ser*; el paso o transición del ser —y de las determinaciones *kath'auto*, que de suyo le competen— a la esencia; 2) la inhesión, el despliegue de la esencia en sí misma para reflejarse como «lo que ya se *era*, (enfatizando esta vez, inversamente, la *existencia*), no es sino el repliegue de la esencia en sí, en la unicidad de su sustrato-movimiento; esa *doble reflexión* (relación, ya, no mera referencia unilateral) es lo que constituye la *lógica de la esencia*.»<sup>746</sup>

#### **b) El recurso nietzscheano a la exterioridad: El modelo del pliegue y el enfoque genealógico de la dialéctica**

El resultado es una lectura basada en el primado de la Esencia, o mejor dicho, en el primado de lo que venimos denominado la interioridad de la Esencia. Este momento prevalece en el decurso de la “Lógica objetiva” como aquello en lo que el Ser desaparece, pero también como aquello que aparece en y como Existencia. Lo primero resulta claro a partir del hecho de que Hegel describe el movimiento del Ser como un transitar a otro (*Übergehen*) que es la Esencia. Lo segundo, en cambio, a partir del hecho de que presenta el movimiento de la Esencia como un aparecer (*Erscheinen*) de la Esencia en otro. El desdoblamiento característico de la Esencia parece quedar eliminado así en favor de la interioridad de la Esencia. Pero frente a esta interpretación de la “Lógica objetiva” trataremos de mostrar a continuación cómo el mismo modelo que permite interpretar el tránsito a la Existencia [i] como una manifestación, emanación o génesis de la interioridad de la Esencia (y de resultados del cual la Existencia se presenta como el *desenvolvimiento* o *des-pliegue* de la interioridad más originaria de la Esencia), permite también a interpretar el tránsito a la Esencia [ii] como una suerte de el *pliegue* o *re-pliegue* de la exterioridad del Ser, esto es: como una suerte de génesis invertida que no tendría lugar ya a partir de la interioridad de la Esencia, sino a partir de esa exterioridad originaria.

Se dibuja una interpretación *genealógica* de la dialéctica, en la que la interioridad de la Esencia no es ya la causa o el presupuesto (el fundamento), sino el *efecto*. Ésta abre una alternativa frente al modelo genético (heideggeriano) de la dialéctica, que ha pasado generalmente desapercibida para los intérpretes antimetafísicos de Hegel. Prueba de ello es el hecho de que ésta haya sido frecuentemente esgrimida *contra* Hegel, y celebrada como una alternativa nietzscheana a su filosofía, sin apenas reparar en su presencia y funcionalidad dentro de la “Lógica objetiva”, así como en su potencial subversivo frente a la lectura heideggeriana. Este es el caso de aquellos intérpretes que han inscrito esta alternativa bajo el concepto de “pliegue”: fraguado en el seno de la tradición anti-metafísica y anti-hegeliana de corte neonietzscheano, dicho concepto ha sido concebido

---

<sup>746</sup> DUQUE PAJUELO, F. “La naturaleza del sujeto en la Lógica hegeliana”, p. 39.

como una inversión del modelo genético de la dialéctica. Según esta inversión, la Esencia no sería ya el resultado del despliegue inmanente de lo ya contenido en el Ser, sino un *efecto generado a partir del plegamiento de esa superficie originaria*. El resultado es una interioridad que aparece como lo inesencial o carente de subsistencia, que no es más que un resultado epifenoménico de una superficie sin espesor y carente por sí misma de interioridad:

«El pliegue, en tanto que adentro *de un afuera*, presupone justamente una exterioridad, una superficie, una piel susceptible de ser plegada.»<sup>747</sup>

Se trata de lo que Nietzsche ha llamado interiorización (*Verinnerlichung*)<sup>748</sup>, y que estaría a la base de la concepción lacaniana de la psicogénesis del sujeto, así como de lo que G. Deleuze o M. Foucault llamarán “procesos de subjetivación”. En todas estas manifestaciones, el modelo del pliegue es diseñado para socavar los presupuestos de la metafísica de la esencia y de la subjetividad; como crítica, por tanto, de aquel aspecto de la reflexión y de la Esencia cuyo primado trata de poner de manifiesto la interpretación heideggeriana de Hegel. El modelo del pliegue se presenta por tanto, de entrada, como una alternativa al modelo de la reflexión así entendido (entendido conforme al paradigma de la metafísica de la Esencia y de la subjetividad cartesiana)<sup>749</sup>. La misma alternativa es, por lo demás, lo que parece quedar confirmado en el tratamiento de la reflexión desarrollado en el apartado anterior, tanto a partir de aquella línea de lectura de la Existencia que la presenta como una *kénosis* de la interioridad de la Esencia, como de aquella que la que la interpreta como emanación. En ambos casos se trata del *despliegue* de la misma interioridad, y por tanto de procesos contrarios al modelo del pliegue o repliegue de la exterioridad originaria. J. Ezquerro se ha referido a esta interesante contraposición mediante los epítomes de “pliegue” y “reflexión”:

«Si el pensamiento del afuera tiene como tarea explicar la interioridad a partir de una fuera originario (tarea que se asigna a la categoría de pliegue) el pensamiento de la reflexión debe explicar el afuera allí donde todo es interioridad. La tematización de la esencia como reflexión tendrá la función (*dialéctica*) de *exteriorizar* la esencia (que es lo *interior*, *das Innere*), es decir, de hacerla existir, ser (pues el ser es lo *exterior*, *das Äussere*).»<sup>750</sup>

---

<sup>747</sup> EZQUERRA GÓMEZ, J. “Reflexión o pliegue...”, p. 79.

<sup>748</sup> *Ibid.*, p. 2: «Pero —continúa Nietzsche— tal sustrato no existe; no hay ningún «ser» detrás del hacer, del actuar, del devenir; «el agente» ha sido ficticiamente añadido al hacer, el hacer es todo”. *El hacer es todo* (*das Tun ist alles*). Es decir, la fuerza, en tanto que *exterioridad*, es todo. La interioridad surge de la ilusión de un *agente* de la fuerza, de la ficción de un sustrato que soporta y genera sus manifestaciones, de la apariencia engañosa de una *causa no exterior* de la exterioridad. Lo exterior remite a lo interior, el afuera se pliega en un adentro. Ese cambio de sentido, de dirección de la fuerza lo llama Nietzsche “*Verinnerlichung*”, *interiorización*.»

<sup>749</sup> *Ibid.*, p. 10: «Hegel, aliándose con Leibniz frente a Kant, hará desaparecer el afuera. Ese será el punto de partida de la reflexión. El pensamiento de la reflexión afirma: no hay un afuera; no se da, por consiguiente, pliegue alguno.»

<sup>750</sup> *Ibid.*, p. 13.

Nosotros preferimos referirnos a ella mediante los términos de “(re-)pliegue” y “despliegue” (de la reflexión). Pretendemos situar con ello el concepto de reflexión en el centro de la alternativa en cuestión (y no sólo de un lado de la misma). Pensamos que la reflexión no se limitaría al modelo genético delineado en el apartado anterior, sino que integraría también el modelo genealógico del pliegue que los críticos neonietzscheanos han tratado de contraponerle. Ejemplo de ello es aquella interpretación de la Esencia (de la “reflexión en sí misma”) como resultado o efecto de un “pliegue” de la exterioridad originaria del Ser. Una lectura como ésta es sugerida cada vez que se habla de la Esencia como de una interiorización o profundización en el Ser, y no (como frecuentemente ocurre) de una asunción del Ser en el interior de la Esencia. F. Duque habla a este respecto del «carácter retroductivo de la lógica del Ser» y de «la operatividad oculta de las determinaciones reflexivas de la esencia en el interior de las categorías del ser»<sup>751</sup>. El autor parece incidir aquí sobre la anterioridad del Ser respecto de la Esencia, y respecto de la cual la Esencia no sería sino efecto de un pliegue.

Se trata, por lo demás, de algo que Hegel parece autorizar, ahí donde habla de la reflexión como un retorno de la Esencia al Ser<sup>752</sup>. Expresiones como ésta apuntan hacia

---

<sup>751</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Historia de la filosofía moderna...*, pp. 637-638: «Con respecto a la esfera anterior, la de ser, hay que decir que todo intento de ver a la esencia como distinta *toto caelo* del ser (como si fuera “otra cosa”) queda desmentido en la propia confirmación del intento. En efecto, ver como distinto del ser el entero ámbito de la esencia —o considerar como diferentes entre sí las divisiones de ella— equivale a reconocer la andadura transitiva propia de la lógica del ser: éste pasa a esencia, al igual que las esencias pasan a aparición y ésta a realidad efectiva. Y tal es en efecto la exposición lineal del proceso (que, en ese sentido, se continuara en la lógica del Concepto). Y a la inversa: todo intento de ver al ser como algo distinto de la esencia resulta desmentido al ser afirmado. Pues el esencial carácter retroductivo de la lógica del Ser, según el cual la cantidad era la verdad de la cualidad, y la medida la verdad de la cantidad y el retorno a actualidad (en suma: la consideración del resultado como fundamento de aquello de lo que resulta) implica la operatividad oculta de las determinaciones reflexivas de la esencia en el interior de las categorías del ser. Por lo primero (la transitividad, el paso de una categoría otra distinta) se garantiza un curso sintético; por lo segundo (la reflexividad, el retorno de lo distinto a lo mismo, un despliegue analítico). En una palabra, la lógica de la esencia no hace sino dejar aparecer como algo propio de las determinaciones lógicas aquello que en la doctrina del ser parecía una reflexión exterior, un añadido por parte de nosotros para alumbrar la circularidad del proceso. Nada hay pues de nuevo en este Libro en el cual se limita Hegel a poner de relieve y tematizar las operaciones dialécticas del primero. Partiendo del ser como de lo inmediato el saber (el Saber absoluto al que accedía el curso fenomenológica) barruntaba que “detrás de este ser hay aún algo distinto al ser mismo y que este trasfondo constituye la verdad del ser.” En esa su esfera parecía que el ser pasaba a nada y está a ser a través del devenir, pero todos nuestros intento por “dar el paso resultaban infructuoso, porque ese paso había ya pasado, de siempre, y “nosotros” nos limitábamos a dar fe —demasiado tarde— de esta transición, y es que “la esencia es el ser pasado, pero ser pasado carente de tiempo”. Atentos como estábamos en cambio a cada categoría, nos parecía que su transición a otra constituía algo así como un “salto”, sin advertir que los términos (lo sobrepasado y aquello sobre lo que se pasa”) no era sino abstracciones de un movimiento que nosotros veíamos como devenir y nuestro fallo consistía en que tomábamos al devenir como algo a su vez abstracto, visto de un modo unilateral: otra como aquello que remite a un punto de procedencia, ora como lo que señala un destino. / ¿Cuál ha sido el resultado del entero curso del ser? Éste: la Indiferencia activa con respecto a toda determinación y negación, el irse señalado a cada cosa que el ser no es “esto”, no “aquello”, ni “lo de más allá”, hasta que ya no queda sin la Indiferencia misma, esto es: la negatividad activa de toda determinación. Si queremos llamar ahora “nada” a la negatividad ínsita a todo lo infinito, podemos decir que la esencia comienza con la nada y pone al “ser” (entendido no ya como una entidad generalísima y vacua, sino en cuanto posición de algo, de cualquier distingo) como algo “inesencial”, como una apariencia inmediata que se anula en el acto, el proceso de anulación, el devenir.»

<sup>752</sup> Cf. *supr.* nota 620.

una anterioridad del Ser con respecto a la Esencia, en la que la Esencia aparecería como el resultado de una interiorización o profundización en el Ser, como el efecto producido por el re-pliegue de su superficie originaria, y cuya primera manifestación sería la categoría del devenir. Ésta debe ser considerada como el primer repliegue del Ser en sí mismo, y no como el transitar del Ser a la Nada. Esta no es más que la manera limitada como la dialéctica del Ser aparece desde el punto de vista del *übergehen* característico de esta esfera. El hecho de que al “paso de ser a la nada” siga el “paso de la nada al ser” parece confirmar, por lo demás, esta lectura del devenir como retorno del Ser en sí mismo, cuya última estribación será el retorno de la Esencia al Ser. El *reflektieren* característico de la Esencia (y que aparece ya en alguna medida prefigurado en el movimiento pendular del ser y la nada propio del devenir) confirma que lo que primeramente aparece como el *übergehen* de las categorías del Ser es, en realidad la “penetración” del Ser en su sentido, y que el retorno de la Esencia al Ser no tiene el sentido de un retroceso, sino el de un “ahondamiento” de Ser en sí mismo, pues «no hay otro retorno que hacia el fondo, hacia la excavación de la existencia»<sup>753</sup>:

«[...] el pensamiento es penetración en la cosa, hundimiento en ella. El *fondo* hegeliano no es el fundamento, la fundación, el asiento o el sustrato. Es el fondo en el que nos hundimos y en el que zozobramos, en que se anda por el fondo. Más precisamente, el fondo solo funda en la medida en que es en sí mismo hundimiento, y la fundación ha de ser excavación. Así, pensamiento no es aprehensión del fondo sin ser dicha excavación. Pero excavación no alcanza no pone al descubierto ningún fundamento seguro. Excava el punto del paso y el punto es diva excavación: trabajo de lo negativo, pero en la superficie misma.»<sup>754</sup>

Conviene reparar en la contrariedad que encierra esta “excavación de la superficie” o “de la existencia”. Al igual que el pensamiento del pliegue, ésta apunta hacia una interiorización que iría a parar a ningún interior, sino hacia el exterior. Una misma economía entre lo interior y lo exterior, fundada en la idea de que no hay interioridad originaria, de que ésta sólo existe como el resultado de una excavación (hundimiento o penetración) de la superficie; o si se prefiere: del pliegue de una exterioridad originaria. La excavación dialéctica va hacia el fondo, pero en el bien entendido de que el fondo no es ninguna interioridad originaria, sino el hundimiento de la superficie sin espesor de la existencia, de que la excavación hacia el fondo es la socavación de todo fundamento. Tal ve sea ésta la manera como hay que leer el doble sentido inherente a la expresión hegeliana “*zu Gründe gehen*”, que significa tanto “ir al fundamento” (“fundar”) como “ir al fondo” (“hundirse”). Esta economía de lo interior y lo exterior permite a Nancy entender la “penetración” el ahondamiento de la Esencia en sí misma como la otra cara (la otra lectura posible) de la “manifestación” en la Existencia:

«Penetrar la manifestación —o pensar a revelación [...]—, no es sino penetrar en el “sí mismo” mismo», para sí mismo. Es penetrar esto: que el sí mismo está de suyo manifiesto, que por

---

<sup>753</sup> NANCY, J.-L. *Op. cit.*, p. 24.

<sup>754</sup> *Ibid.*, p. 21.

consiguiente está de suyo fuera de sí. En sí mismo es lo que no se posee y lo que se retiene, y que en suma posee su “se” en este mismo “no”: no-subsistencia, no-sustancia, surgimiento, sujeto.»

Los conceptos de “excavación” y “penetración” proporcionan claves valiosas para comprender la aplicabilidad del modelo del “pliegue” a la *WdL*; en particular: a la doctrina hegeliana de la manifestación, de la que dichos conceptos proporcionan una lectura complementaria a la expuesta en el apartado anterior [B: III.1a]. Ambas lecturas se entrecruzan en la lectura de Nancy (en lo que llama «el idioma de la penetración en la manifestación»<sup>755</sup>), atenuando la (falsa) contraposición entre el modelo genealógico y el modelo genético de la dialéctica, reduciendo su diferencia a la que existe entre modalidades complementarias de la reflexión. Al fin y al cabo, en ambos casos se trata de la manifestación de algo que se cumple (y no se agota) en su manifestación, y la única diferencia reside en que [i] si en el caso de la génesis la manifestación tiene lugar mediante la exteriorización de una interioridad originaria, [ii] en el caso del modelo genealógico ésta tiene lugar más bien como la interiorización de una exterioridad originaria. Se colige de ahí que el pliegue no es más que una suerte de “génesis invertida”, desarrollada “hacia adentro” o (por decirlo con las palabras de Duque) “retroductiva”. Por lo que a la génesis respecta, nada impide caracterizarla también como una modalidad de “pliegue invertido” o “des-pliegue”. Y es que, [i] así como el mismo modelo de la *Aufhebung* que permitía interpretar el tránsito a la Esencia como superación del Ser, permitía interpretar también el tránsito a la Existencia como una elevación de la Esencia, manteniendo así el primado de la interioridad originaria de la Esencia, [ii] así también el mismo modelo del pliegue permite mantener el primado (contrapuesto) de la exterioridad, interpretando el tránsito a la Esencia como un *re*-pliegue de la superficie originaria del Ser, y el tránsito a la Existencia como un *des*-pliegue de la profundidad originaria de la Esencia.

Ser y Esencia se consolidan así como (*re*-)pliegue y *des*-pliegue de una y la misma exterioridad/interioridad originaria. Ello no puede dejar de tener importantes consecuencias para la crítica que los partidarios del pliegue han querido dirigir contra Hegel: al encontrar aplicabilidad en el marco de la “Lógica objetiva”, la *WdL* parece asumir el modelo que los críticos neonietzscheanos han querido dirigir contra ella. Pero también contra aquellos que se han servido de este modelo para salvar el escollo de la Existencia. Es el caso del modelo heideggeriano de la génesis, que no deja de servirse de una suerte de (*des*-)pliegue para mantener el primado de la interioridad de la Esencia. Lo que los partidarios de la génesis ignoran es que el mismo modelo del pliegue *permite interpretar también la Esencia como un repliegue de la superficie originaria del Ser, estableciendo así el primado contrapuesto de la exterioridad*.

Interioridad y exterioridad se consolidan así como aspectos necesarios e inseparables de una misma línea de lectura heideggeriana, como repliegue y despliegue de un mismo pliegue originario. Los críticos de Hegel evitan este carácter antinómico de la “Lógica objetiva” mediante un recurso *ad hoc* consistente de aplicar el modelo negativo de la *Aufhebung* al tránsito a la Esencia, reservando el modelo positivo (o genético) de la

---

<sup>755</sup> *Ibid.*, p. 41.

misma para el tránsito a la Existencia. Se trata, en efecto, de la misma estrategia utilizada por Heidegger para mantener el primado de la identidad sobre la diferencia<sup>756</sup>, sólo que aplicada en este caso al mantenimiento del primado de la interioridad sobre la exterioridad. Pero lo cierto es que con la misma legitimidad podríamos mantener el primado contrapuesto de la exterioridad a partir del modelo neonietzscheano del pliegue, aplicando la modalidad del repliegue al tránsito a la Esencia y la del despliegue al tránsito a la Existencia. Como brillantemente demuestra J. Ezquerra, ambos modelos (pliegue y reflexión) pueden ser utilizados para certificar la misma muerte del sujeto y de la interioridad, así como el consiguiente primado de la exterioridad:

«La superación del sujeto se ha ensayado, desde eso que se ha dado en llamar *postmodernidad*, partiendo de una categoría de estirpe fenomenológica: la de exterioridad. La genealogía del sujeto se explica desde tales parámetros teóricos por un *pliegue* de ese afuera originario. Ese ejercicio genealógico implica una crítica al sujeto entendido como una *arché* ontológica: el sujeto no es origen, causa, fundamento, sino algo devenido, causado, fundado, construido. Pero la categoría del afuera, considerada como algo originario, es abstracta, es decir, se presenta sin su *concepto correlativo*: la interioridad. La propuesta *moderna* hegeliana no piensa *abstractamente*: nos propone una superación del sujeto moderno desde su propia interioridad, desde *su propia lógica*. Esa lógica es la de la reflexión. El pensamiento del afuera hace la genealogía del sujeto a partir de un afuera originario. El pensamiento de la reflexión dialectiza el movimiento reflexivo del sujeto hasta el punto de que este se resuelve en pura exterioridad. Uno nos dice: el sujeto nunca ha llegado a existir, el otro: el sujeto ha estado muerto desde siempre. El *cadavre exquis* en un caso es resultado, en el otro origen (en un caso es efecto de un despliegue, en el otro de un pliegue).»<sup>757</sup>

**c) Recapitulación de la controversia postmetafísica con Hegel en el marco de la “Lógica objetiva” a la luz del problema hegeliano del “comienzo” (*Anfang*): ¿La “epifanía” hegeliana?**

Así es como el tránsito a la Existencia se define como el escenario en el que desembocan y se enfrentan, no sólo dos interpretaciones contrapuestas de la Existencia, sino también dos modelos interpretativos de la “Lógica objetiva”: de un lado, los críticos de Hegel han interpretado este tránsito como un advenimiento (*parousía*) o manifestación de la Esencia, en el sentido del despliegue (*génesis*) de una interioridad originaria que deviene de este modo para sí; mientras que de otro, los partidarios lo han interpretado más bien como un agotamiento y vaciamiento (*kénosis*) de la Esencia, que se diluye (*sich auflöst*) en la superficie sin espesor de la Existencia. A la primera postura subyace la interpretación positiva de la *Aufhebung* como mantenimiento y conservación de la Esencia, mientras que a la segunda subyace más bien la interpretación negativa de la misma como superación y cancelación de la misma. Queda sistematizada con ello la alternativa planteada en este capítulo a propósito del tránsito a la Existencia, mas no la alternativa propia del tránsito a la Esencia, que ha sido considerada a la luz del mismo modelo de la *Aufhebung*, pero también

---

<sup>756</sup> Cf. *supr.* pp. 97 y ss.

<sup>757</sup> EZQUERRA GÓMEZ, J. “Reflexión o pliegue...”, p. 97.

a la luz del modelo del pliegue. El siguiente cuadro sinóptico muestra la interpretación que cada uno de estos modelos arroja en el marco de la “Lógica objetiva”:

	Modelo <i>negativo</i> de la <i>Aufhebung</i> como superación y cancelación	Modelo del pliegue como <i>repliegue</i> a partir de la exterioridad originaria
Tránsito del Ser a la Esencia ↓	↓ <i>Superación (Überwindung)</i> del Ser en la interioridad originaria de la Esencia  (Primado de...	↓ <i>(Re-)Pliegue</i> de la Esencia a partir de la superficie originaria del Ser  (Primado de...
↓ Tránsito de la Esencia a la Existencia	...la exterioridad)  <i>Des-pliegue (Kénosis)</i> de la Esencia en la exterioridad originaria Existencia ↓	...la interioridad)  <i>Elevación (Génesis)</i> de la interioridad originaria de la Esencia en la Existencia ↓
	Modelo invertido del pliegue como <i>despliegue</i> de la interioridad plegada	Modelo <i>positivo</i> de la <i>Aufhebung</i> como conservación y elevación

El cruce de flechas refleja la necesidad (experimentada por cada uno de los modelos de la *Aufhebung*) de modificar *ad hoc* el modelo interpretativo adoptado en el primer tramo de la “Lógica objetiva” para mantener el mismo primado (de la interioridad o de la exterioridad) en el segundo. A lo largo de este capítulo hemos comprobado cómo la lectura heideggeriana está en condiciones de mantener el primado de la interioridad tanto en el primer tramo de la “Lógica objetiva” (recurriendo al modelo negativo de la *Überwindung*) como en el segundo (recurriendo al modelo positivo de la *génesis*), pero no sin modificar *ad hoc* el modelo interpretativo de la *Aufhebung* adoptado en cada una de ellos. Exactamente lo mismo ocurre con los partidarios antimetafísicos de Hegel, que logran mantener el primado de la exterioridad en el tránsito a la Esencia recurriendo al modelo del *pliegue*, pero recurriendo a la inversión del mismo para mantener dicho primado en el tránsito a la Existencia. Parece, en efecto, como si interioridad y exterioridad estuvieran obligadas a coexistir en el escenario especular de la “Lógica objetiva”,



generando interpretaciones contrapuestas. La presencia de estas interpretaciones en el ámbito de los estudios sobre Hegel es ciertamente desigual, pero su vigencia en el texto de Hegel resulta en principio igualmente plausible.

Especialmente problemática a este respecto resulta la vigencia del modelo genealógico del pliegue, ideado por los críticos neonietzscheanos como alternativa al hegelianismo, y respecto del cual nos hemos limitado a señalar hasta el momento su capacidad para invertir el primado de la interioridad en el primer tramo de la “Lógica objetiva”. Su aplicabilidad a este primer tramo es, sin embargo, lo que trataremos de sugerir a continuación a hilo del motivo hegeliano del comienzo (*Anfang*). Interpretado a la luz del modelo genético de la dialéctica, el comienzo aparece como aquello a partir del cual es generado dialécticamente el Sistema, y respecto de lo cual Sistema no sería más que el *despliegue* de lo ya contenido en esa interioridad originaria. Pero a una interpretación como ésta es preciso contraponer el modelo “genealógico” de la dialéctica (la sola expresión parece entrañar un contrasentido), según el cual el Sistema sería el resultado (o efecto) del *pliegue* de una exterioridad originaria. Pensamos que una lectura como ésta resulta plausible al menos para el “comienzo fenomenológico”, por cuanto que parte de la exterioridad y la diferencia de la Conciencia, y cuyo despliegue dialéctico consiste precisamente en los repetidos intentos por cerrar la herida que, incapaz de cicatrizar por sí misma, se pliega repetidamente sobre sí misma generando *efectos* de interioridad: la Autoconciencia no es tanto el *despliegue* dialéctico de la Conciencia (de algo contenido ya en ella), cuanto el *repliegue* (la *automediación*) de la Conciencia sobre sí y de resultados del cual aparece como interioridad espiritual.

Pensamos, por lo demás, que el mismo modelo podría ser aplicado también al “comienzo lógico”. Lo decisivo a este respecto reside en averiguar si el Ser del comienzo lógico es [i] la cópula contraída y llena de contenido a partir de la cual *se generaría* el Sistema como por obra de un *despliegue* inmanente, o si este Ser es más bien [ii] la cópula vacía a partir de la cual se iría configurando el Sistema como resultado de un *plegamiento* originario. La plausibilidad del primer modelo ha sido mostrada al comienzo de este apartado, al hilo de la lectura heideggeriana de la dialéctica, mientras que la del segundo ha sido únicamente sugerida en abstracto, a partir de la crítica nietzscheana de la dialéctica. Su aplicabilidad a la *WdL* es, sin embargo algo que parece colegirse sin dificultad de la vaciedad del comienzo hegeliano, así como del rechazo por parte de Hegel de toda “intuición intelectual”, esto es: de aquella concepción del comienzo como un “pistoletazo de salida” a partir del cual se generaría dialécticamente la totalidad. Al igual que en el caso de la conciencia fenomenológica, el resultado es una dialéctica que trata de suturar el desajuste original del comienzo, que en el caso de la *WdL* no se refiere a los extremos del sujeto y el objeto, sino al desajuste inherente al comienzo lógico entre el “pensamiento del comienzo” y el “comienzo del pensamiento”, cuya primera expresión son las categorías iniciales del “ser” y de la “nada”, y respecto del cual las demás categorías se presentan como repetidos intentos (fallidos) de conciliación.

De un lado, el “(pensamiento del) comienzo” debe ser *primero*, lo cual significa que no puede presuponer nada<sup>758</sup>. Se colige de ahí que el “comienzo (del pensamiento)” sólo puede ser la nada, pues incluso el ser presupone, en cuanto concepto generalísimo, la operación de la abstracción (siendo así resultado, y no comienzo del pensamiento). Pero de otro lado, el “(pensamiento del) comienzo” no sólo debe ser “comienzo”, sino también “principio” en el sentido de que debe principiar *algo*. Se colige de ahí que el principio tampoco puede ser la simple nada (pues de la nada, nada procede), sino «la nada de la que debe salir algo»<sup>759</sup>. El análisis de esta compleja cuestión requeriría un estudio de la “Doctrina del Ser” (y, en particular, del apartado preliminar titulado “Por dónde ha de hacerse el inicio de la ciencia”<sup>760</sup>) que no podemos abordar aquí. Con esta escueta mención pretendemos únicamente apuntar hacia la posibilidad de aplicar el modelo del pliegue al primer tramo de la “Lógica objetiva”, sugiriendo la posibilidad de interpretar el tránsito a la Esencia como un continuado repliegue de la problemática original del comienzo expresado en la categoría del Ser; y no sólo (como habíamos hecho hasta ahora) como una asimilación del Ser en la interioridad más originaria de la Esencia.

Considerada desde el punto de vista genealógico del pliegue, la Esencia (y la reflexión de la Esencia) se presenta como una suerte de pliegue del Ser sobre sí mismo, que trata de ponerse a sí mismo (de reflexionarse en sí mismo, *in ihm selbst*<sup>761</sup>) para cumplir así la exigencia de anterioridad y primacía que establece la idea de comienzo. Especialmente ilustrativa en este punto resulta la caracterización hegeliana de la Esencia como “poner” (*Setzen*): a diferencia de la nada del comienzo, el “poner” es capaz de *principiar*; mientras que a diferencia del ser del comienzo, el “poner” es *sin presupuesto*; la reflexión ponente no parte del ser, sino de la nada, pues no presupone nada, excepto a sí mismo, tal y como acabará poniendo de manifiesto la “reflexión determinante”, que revela cómo el ser puesto de la Esencia no presupone nada distinto de sí misma, pues no es sino el poner de sí misma [B: II: 1a]. La reflexión determinante ponía así la igualdad consigo misma, mas no a identidad, desembocando en la indiferencia y desdoblamiento del concepto definitivo de Esencia. Quedaba consolidada con ello la diferencia en el segundo tramo de la “Lógica objetiva”. Pero lo que mediante el modelo del pliegue tratamos de sugerir en este subapartado es la presencia de la diferencia en el tramo anterior, en el Ser del comienzo (el “comienzo del pensamiento”), e incluso antes de ese comienzo (en el “pensamiento del comienzo”, que es el verdadero comienzo de la *WdL*): el “comienzo del pensamiento” es, en efecto, el “pensamiento del comienzo”, pues es sólo a partir de él que

---

<sup>758</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 5, WdL (I)*, ss. 68-69 / (I), p. 215: «So muß der Anfang *absoluter* oder, was hier gleichbedeutend ist, abstrakter Anfang sein; er darf so *nichts voraussetzen*, muß durch nichts vermittelt sein noch einen Grund haben; er soll vielmehr selbst Grund der ganzen Wissenschaft sein. Er muß daher schlechthin *ein Unmittelbares* sein oder vielmehr nur *das Unmittelbare selbst*.»

<sup>759</sup> *Ibid.* (I), s. 73 / (I), pp. 218-219: «[...] weil der Anfang, als des *Denkens*, ganz abstrakt, ganz allgemein, ganz Form ohne allen Inhalt sein soll; wir hätten somit gar nichts als die Vorstellung von einem bloßen Anfang als solchem. Es ist also nur zu sehen, was wir in dieser Vorstellung haben. Es ist noch Nichts, und es soll Etwas werden. Der Anfang ist nicht das reine Nichts, sondern ein Nichts, von dem Etwas ausgehen soll; das Sein ist also auch schon im Anfang enthalten.»

<sup>760</sup> *Ibid.* (I), ss. 65-78 / pp. 215-222.

<sup>761</sup> Cf. *supr.* nota 474.

el “comienzo del pensamiento” se origina como un intento de suturar el desajuste introducido por dicho pensamiento.

El Ser del comienzo (la categoría del Ser) aparece en este escenario como un primer intento de sutura, que es también el más imperfecto, ya que no está exento de presuposición. Ese resto de presuposición es lo que la Esencia tratará de asimilar en el círculo absoluto (la “reflexión absoluta”) de la autoposición y la autopresuposición de la reflexión: la Esencia es, en efecto, presuposición de sí misma y, en este sentido, autoposición<sup>762</sup>. La categoría de Esencia se erige así en el “pensamiento del comienzo”, pero llega necesariamente tarde para erigirse en el “comienzo del pensamiento” (de un pensamiento que ya está en marcha, pues ha comenzado ya con el Ser). La Esencia es algo producido, derivado, y a diferencia de lo que ocurría en el modelo de la génesis, su aparición no debe ser interpretada como una “teofanía” (una manifestación de Dios en la Creación), sino más bien como una “epifanía” (una manifestación de Dios *en la superficie* de la Creación). Interesa señalar la naturaleza genealógica de este término, hasta cierto punto solidario del modelo del pliegue: “epi-fanía” significa propiamente “aparecer por encima”, “en la superficie”. La “epifanía de la Esencia” se refiere así al aparecer de la Esencia, pero no en sentido de la autopresentación o *parousía* de la misma, sino como *efecto de superficie*. La de la Esencia es una epifanía contingente, inesperada: una “epifanía sin Anunciación”. Lo que aparece así como Esencia no es un Dios redentor que da sentido y fundamento al mundo, sino más bien un “síntoma” o “epifenómeno” de esa exterioridad más original; interesa subrayar también la equivalencia etimológica entre las palabras de “epifanía” y “epifenómeno”: ambos hacen referencia a una superficie en la que se manifiesta algo, sólo que si el “epifenómeno” se refiere a lo que se manifiesta de esta manera, la “epifanía” se refiere más bien al acto de manifestarse y de aparecer como mero efecto.

La aplicabilidad del modelo del pliegue al comienzo hegeliano proporciona la ocasión para replantear las relaciones de Hegel con Hölderlin en torno a esta cuestión. La razón es que esta aplicabilidad sugiere la posibilidad de que Hegel hubiera podido asumir el punto de vista hölderliniano de la reflexión, según el cual la diferencia sería el trasfondo primero y originario (la “partición originaria”, *Ur-teilung*) a partir del cual advendrían la identidad y la autorreferencia como un efecto de cicatrización. Secundamos con ello el punto de partida de la interpretación de M. Marzoa, según la cual la *WdL* habría asumido la premisa hölderliniana acerca de la originariedad de la reflexión, si bien sólo como un estrategia para mostrar que lo que con ello es asumido por Hegel es también una premisa acerca de la autosupresión de la reflexión que permitiría superar la crítica de Hölderlin a Fichte. Volveremos sobre esta lectura más adelante al hilo del motivo de la transversalidad

---

<sup>762</sup> El círculo de la autopresuposición es tan sólo una muestra de cómo las categorías lógicas se muestran incapaces de cerrar el desajuste del comienzo, y de cómo su acción se limita a plegarlo y envolverlo sobre sí mismo en el intento de sella ese desajuste originario. Así como el círculo puede ser concebido como la curvatura de una recta originaria, así también la Esencia puede ser concebida como el pliegue del *Übergehen* y de la infinita llanura del Ser, en el que lo que prevalece es el diferir y la diferencia originaria del comienzo, la exterioridad originada por el rechazo hegeliano de la intuición intelectual, y que ninguna categoría puede reducir a la interioridad.

de la reflexión [C: II]. Lo que por el momento nos interesa destacar es el modo como la identidad aparece en ella como *efecto* o *resultado*, o bien del pliegue (genealógico) de la escisión originaria de la reflexión, o bien del despliegue (genético) a partir de la autosupresión de esa escisión y esa reflexión originaria. Particularmente ilustrativa a este respecto resulta la interpretación del díptico fenomenológico propuesta por V. Vitiello, quien no ve en ella tanto una invitación a abandonar la noche de la sustancia para instalarse en el mediodía del Concepto, sino a adentrarse todavía más hondo en esa noche originaria, hundiéndose tanto más profundamente sus raíces en ella:

«Y es que esto es lo que explica que la misma obra del entendimiento sea la manifestación “inconsciente de la razón”, de la razón que es el absoluto mismo. ¿Pero de qué manera es la razón absoluto? Algunos años más tarde, poco antes de dejar Jena y en el Prólogo a su primera gran obra, Hegel resumirá en rase lapidaria el trabajo por él desarrollado y al mismo tiempo la tarea que asignaba a la filosofía: “Según mi modo de ver... todo depende de que lo verdadero no se aprehenda y se exprese como sustancia sino también y en la misma medida como sujeto”. Para no separarse del entendimiento, la razón debe avanzar hasta el dominio de la unidad que hay “antes” de la escisión, del entendimiento, de la conciencia; y allí, en este dominio, reencontrarse consigo misma. Que la razón sea el absoluto significa que la misma naturaleza inconsciente del hombre es razón. Lo inconsciente como razón: tal es el grandioso proyecto hegeliano.»<sup>763</sup>

---

<sup>763</sup> VITIELLO, V. *Op. cit.*, p. 23. Resulta inevitable recordar en este punto el diferente modo como E. Fromm y J. Lacan interpretan la consigna freudiana: «*Wo es war, soll ich werden*». Al igual que el proceso de exteriorización de la Esencia que hemos estudiado a lo largo de este capítulo (y en relación con el cual fue traída a colación la discusión en torno al argumento ontológico hegeliano), la consigna freudiana expresa un proceso de exteriorización de la interioridad del Ello, un emerger de la profundidad inconsciente a la superficie de la conciencia. Pero si Fromm interpreta esta emergencia como un proceso en el que la oscuridad del Inconsciente se desvanece ante la luz de la conciencia, la energía desbocada de la pulsión es canalizada por las riendas de un personalidad fuerte, y el Yo debe pasar al Ello en el sentido de ocupar su lugar y, por así decirlo, desbancarlo; Lacan la interpreta más bien como un proceso en el que el Yo se instala en las bases profundas del Ello, se reconcilia con la idea de que la identidad (y la libertad) del Sujeto se construye sobre la base de esa quiebra. No se trata, por tanto, de renunciar a la fuerzas indómitas del Ello, desalojarlas como a un intruso, o conjurarlas como si de un espíritu maligno se tratase (este es, en efecto, el mecanismo de la represión), sino de instalarse sobre sus bases profundas, abisales, resignándonos a la idea de una identidad inestable, precaria, que sólo es posible sobre la base de una quiebra originaria: «[...] Freud se dirige al sujeto para decirle lo siguiente, que es nuevo: Aquí, en el campo del sueño, estás en casa. *Wo es war, soll ich werden*. / Lo cual no quiere decir, como lo enuncia no sé qué porquería de traducción, *Le moi doit déloger le ça*, “el yo tiene que desalojar al ella”. Dense cuenta de cómo se traduce Freud al francés, cuando una fórmula como ésta iguala en resonancia a las de los presocráticos. No se trata del yo (*moi*) en ese *soll ich werden*, se trata de lo que es el *Ich* bajo la pluma de Freud, desde el comienzo hasta el fin —cuando se sabe, desde luego, reconocer su sitio—, el lugar completo, total, de la red de los significantes, es decir, el sujeto, *donde eso estaba* desde siempre, el sueño» (LACAN, J. *Op. cit.*, pp. 52-53). La lectura de Žižek es un claro ejemplo de la fecunda vía de interpretación abierta por la concepción lacaniana del Sujeto: «El motivo hegeliano de la Sustancia como Sujeto significa que el Absoluto en cuanto Real no es simplemente diferente o diferenciado de las entidades finitas; el Absoluto no es sino esa diferencia. En su aspecto más elemental, lo Real es la no-identidad misma: la imposibilidad de que X sea (devenga) “plenamente él mismo”. Lo Real no es el intruso u obstáculo externo que impide que se haga efectiva la identidad de X consigo mismo, sino la imposibilidad absolutamente inmanente de esa identidad. No se trata de que X no pueda realizarse plenamente a sí mismo como X porque un obstáculo externo lo impide; la imposibilidad llega antes, y el obstáculo externo en última instancia sólo materializa esta imposibilidad.» (ŽIŽEK, S. *Menos que nada...*, p. 423)

### 3. ¿Identidad o diferencia? Consideraciones finales acerca del carácter fotóforo (*lichtscheue*) de la Esencia en la realidad efectiva

En el apartado anterior hemos tratado de justificar la aplicabilidad del modelo genealógico del pliegue al ámbito del Ser, donde funciona como un procedimiento dirigido a mantener el primado de la diferencia (la diferencia del comienzo) que la interpretación heideggeriana consiste en eliminar. El mismo modelo había sido utilizado por los partidarios postmetafísicos de Hegel para evidenciar el primado de la exterioridad en el ámbito de la Esencia, pero sin conseguir contrarrestar la lectura heideggeriana, cuyo escollo venimos localizando desde un primer momento en la *diferencia* (y no en el de la exterioridad). Como tuvimos ocasión de señalar al comienzo de este capítulo [B: III.1], el recurso a la exterioridad no hace sino confirmar el primado heideggeriano de la identidad, toda vez que conlleva la superación de la diferencia con la interioridad de la Esencia, que quedaría a la postre anulada en la superficie sin espesor de Existencia, y ello precisamente de igual manera a como la diferencia con el Ser desaparece al quedar engullida en la profundidad sin fondo de la Esencia. De una u otra manera, la “Lógica objetiva” se presenta como el pliegue y el des-pliegue de *una y la misma identidad originaria*, sea ésta interior o exterior. Así será, al menos, mientras el pliegue lo sea de una superficie *sin espesor*, y el despliegue lo sea de una profundidad *sin fondo*. Mientras así sea no habrá resto (no asimilado) del Ser en la Esencia, ni tampoco excedente (no expresado) de la Esencia en la Existencia que pueda avivar la amenaza de la diferencia; tanto la “asimilación” (la “digestión”) del Ser en la Esencia, como la “defecación” de la Esencia en la Existencia es absoluta, y no hay en ella rastro de la diferencia que tantos problemas podría acarrear a la lectura heideggeriana de Hegel. Resulta curioso comprobar cómo la estrategia que la mayoría de los partidarios postmetafísicos de Hegel ha emprendido para librarse de la pesada losa de la onto-teología no hace, en realidad, más que allanar el camino a la crítica heideggeriana. La razón es que parte de un mal diagnóstico de la amenaza y el enemigo a abatir: el escollo de la interpretación heideggeriana no es la exterioridad, sino la *diferencia*, y a este respecto poco importa que la Esencia se exteriorice, si la exteriorización es sin resto y supone, por tanto, la superación de la diferencia entre lo interior y lo exterior. En este preciso sentido, la exterioridad sin espesor de la Existencia es tan sintomática de la identidad como podría serlo la interioridad sin fondo de la Esencia: ambas afirman una y la misma identidad y a estos efectos resultan —ya lo decía Hegel— *indiferentes*:

«Pero así como hay una achura vacía, así también hay una profundidad vacía (al igual que [hay] una extensión de la sustancia, que se derrama en diversidad infinita sin fuerza para contener esa diversidad y darle consistencia) y así también eso de que venimos hablando no es sino una intensidad sin contenido, que al mantenerse como una pura fuerza sin ninguna difusión es lo mismo que la superficialidad.»<sup>764</sup>

---

<sup>764</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, ss. 17-18 / p. 117: «Noch weniger muß diese Genügsamkeit, die auf die Wissenschaft Verzicht tut, darauf Anspruch machen, daß solche Begeisterung und Trübheit etwas Höheres sei als die Wissenschaft. Dieses prophetische Reden meint recht im Mittelpunkte und der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Bestimmtheit (den *Horos*) und hält sich absichtlich von dem Begriffe und der

El conocido pasaje de la *PhG* se refiere a los extremos del fideísmo y el cientifismo que flanquean el ámbito de la verdadera filosofía, e ilustra a la perfección la indiferencia entre profundidad y superficie, entre lo interior y lo exterior que hemos tratado de evidenciar a lo largo de ese capítulo, a la par que la renuncia —por parte de Hegel— a adscribir su filosofía a uno de estos extremos abstractos y unilaterales de la “Lógica objetiva”. Nos encontramos, en efecto, ante una versión del mismo rechazo que había manifestado Hegel ante los extremos del ser y la nada (de la luz y las tinieblas) que integran la categoría del “devenir” [A: III]; o ante los extremos de la identidad y la diferencia constitutivos de la categoría de la “reflexión” [B: II]. La diferencia reside acaso en el hecho de lo que mediante las determinaciones de lo interior y lo exterior llega a la indiferencia no son únicamente categorías lógicas, sino la controversia postmetafísica en torno a Hegel tal y como ésta se plantea en el escenario de la Esencia, y a la que subyacen lecturas ciertamente dispares del conjunto de la “Lógica objetiva”: o bien como un proceso en el que lo que queda consolidado es la interioridad de la Esencia (como interioridad en la que el Ser es asumido y a partir de la cual la Existencia es generada) [B: III.1b, 2a]; o bien como un proceso en el que lo que queda evidenciado es el primado de la exterioridad (de la exterioridad a partir de la cual se genera al Esencia como pliegue de la superficie del Ser y a la cual esta Esencia retorna al vaciarse y desfondarse en la exterioridad Existencia) [B: III.1a, 2b].

La idea que subyace a esta indiferencia es, en efecto, que tanto si la interioridad de la Esencia aparece como repliegue de la superficie sin espesor del Ser, como si la exterioridad del Ser o de la Existencia aparece como un des-pliegue de la profundidad sin fondo de la Esencia, *lo que en definitiva queda cancelado es la diferencia entre la interioridad y la exterioridad, en aras de una y la misma identidad de lo interior y lo exterior, y que a estos efectos la diferencia entre lo interno y lo externo resulta de todo punto indiferente*. Una indiferencia como ésta parece solventar de forma definitiva el escollo que para la lectura heideggeriana de Hegel planteaba el tránsito a la Existencia, toda vez que cualquiera de las interpretaciones posibles de este tránsito a la Existencia (sea entendido como desfondamiento o como manifestación de la Esencia) no hace sino *revelar una misma reducción de la diferencia* (sea por agotamiento, sea por cumplimiento de la Esencia en la exterioridad de la Existencia). Exactamente lo mismo ocurre con el

---

Notwendigkeit entfernt als von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit haue. Wie es aber eine leere Breite gibt, so auch eine leere Tiefe, wie eine Extension der Substanz, die sich in endliche Mannigfaltigkeit ergießt, ohne Kraft, sie zusammenzuhalten, so eine gehaltlose Intensität, welche, als lautere Kraft ohne Ausbreitung sich haltend, dasselbe ist, was die Oberflächlichkeit. Die Kraft des Geistes ist nur so groß als ihre Äußerung, seine Tiefe nur so tief, als er in seiner Auslegung sich auszubreiten und sich zu verlieren getraut. Zugleich wenn dies begrifflose substantielle Wissen die Eigenheit des Selbsts in dem Wesen versenkt zu haben und wahr und heilig zu philosophieren vorgibt, so verbirgt es sich dies, daß es, statt dem Gotte ergeben zu sein, durch die Verschmähung des Maßes und der Bestimmung vielmehr nur bald in sich selbst die Zufälligkeit des Inhalts, bald in ihm die eigene Willkür gewähren läßt. —Indem sie sich dem ungebändigten Gären der Substanz überlassen, meinen sie, durch die Einhüllung des Selbstbewußtseins und Aufgeben des Verstandes die *Seinen* zu sein, denen Gott die Weisheit im Schlafe gibt; was sie so in der Tat im Schlafe empfangen und gebären, sind darum auch Träume.»

tránsito a la Esencia, que puede ser interpretada como una interiorización o como un pliegue del Ser.

Pero independientemente del indudable rendimiento que dicha reducción neonietzscheana de la diferencia entre lo interno y lo externo podría proporcionar para la línea de lectura heideggeriana de Hegel, lo cierto es que ésta no basta para salvar el escollo de la perseverancia de la diferencia en la “Lógica objetiva”. Y es que dicha diferencia no desaparece a cada nivel de la “Lógica objetiva” *sin generar paralelamente es una nueva diferencia, esta vez al nivel general de la misma*. Sea como vaciamiento o como manifestación de la interioridad de la Esencia, lo que en cualquier caso desaparece en el tránsito a la Existencia es la diferencia ente lo interno y lo externo: el mismo modelo que permite interpretar el tránsito a la Existencia como una desfondamiento de la interioridad, permite también interpretar el tránsito a la Esencia como una agotamiento del Ser en la interioridad de la Esencia; exactamente del mismo modo, al misma interpretación que permite interpretar el tránsito a la Existencia como una manifestación de la interioridad Esencia, permite también interpretar el tránsito a la Esencia como un pliegue de la exterioridad del Ser.

El cuadro sinóptico del apartado anterior refleja cómo *ninguno de ambos modelos puede ser coherente con sus premisas sin experimentar una inversión del punto de vista (concerniente al primado de la interioridad o de la exterioridad) adoptado en un comienzo, reproduciendo con ello en la “Lógica objetiva” la diferencia que pretende superar*. El mismo modelo que permitiría mantener el primado de la identidad al nivel del tránsito a la Esencia, obligaría a reconocer el primado de la diferencia en el tránsito a la Existencia, y viceversa. Y ello hasta el punto de que, una lectura que pretendiera mantener invariable el signo de este primado debería, o bien omitir aquellos pasajes de la *WdL* que conforme al modelo interpretativo utilizado contradijeran este primado; o bien reajustar el modelo interpretativo con la intención de producir el primado deseado. Una lectura como ésta debería ser, por tanto, o bien *ad hoc*, o bien selectiva. Más allá de esta unilateralidad, el intérprete debe reconciliarse con la idea de que, sea cual sea el modelo interpretativo escogido, la “Lógica objetiva” está diseñada para invertir el primado de la interioridad/exterioridad, de tal manera que lo que en ella se acabaría afirmando no sería ya una identidad, ni siquiera una indiferencia, sino una *diferencia*. Esto es lo que vamos a tratar de estudiar a continuación al hilo del análisis de la categoría de la realidad efectiva.

#### **a) La “interpretación (*Auslegung*) del Absoluto”: La doble “interpretación” del Absoluto en la realidad efectiva y el colapso final de “Lógica objetiva”**

Por lo que al lugar sistemático de esta categoría en la arquitectura de la Esencia respecta, es preciso empezar diciendo que constituye la tercera gran división de la Esencia y que desempeña una función unificadora semejante a la analizada al hilo de la categoría del fundamento [B: II.2c]. La realidad efectiva se presenta en los confines de la Esencia una unificación definitiva, capaz de enmendar la insuficiencia del fundamento para superar lo

que en el mencionado capítulo denominamos el “desdoblamiento de la reflexión” [B: II.1], y que acabó evidenciándose un desdoblamiento inherente al concepto mismo de Esencia [B: II.3]. Pues bien, este “desdoblamiento de la Esencia” es lo que la realidad efectiva tratará de unificar:

«La realidad efectiva es la *unidad de la esencia y la existencia*; dentro de ella tienen su verdad la esencia carente de figura y la aparición inconsistente: o sea, el consistir que carece de determinación, y la multiforme variedad que carece de consistencia.»<sup>765</sup>

Una unidad como ésta es, por lo demás, algo que venía anticipado ya por la tentativa de síntesis iniciada por la reflexión determinante y continuada por el fundamento. La reflexión determinante era ya, en efecto, la unidad del “poner” (de la reflexión ponente) y del “ser-puesto” (de reflexión externa). Por su parte, el fundamento expresaba la unidad de la “referencia a sí” (de la identidad) y de la “referencia a otro” (de la diferencia). Siguiendo el mismo patrón, la realidad efectiva se presenta como la unidad entre el “parecer” (de la Esencia dentro de sí) y el “aparecer” (de la Esencia en lo otro de sí). Sólo que si la comparación con estas categorías ha de ser plena, es preciso suponer que también en este caso se tratará de un intento de síntesis mediado por la “indiferencia” y frustrado por el “desdoblamiento”. En efecto: el desdoblamiento de la Esencia atraviesa la realidad efectiva sin hallar una resolución definitiva hasta el tránsito al Concepto<sup>766</sup>, cuyo único atisbo en el marco de la Esencia es el que ofrece (muy preliminarmente) la estructura de la *indiferencia*. Esta estructura aparece primeramente en la reflexión determinante, ahí donde los momentos de la reflexión aparecían como modos equivalentes de autorreferencia (la “referencia negativa a sí” y la “diferencia de sí”). Lo que en ambos casos quedaba afirmado era el primado del momento reflexivo de la identidad: bien como *autorreferencia* negativa, bien como negación *autorreferida*.

Se trataba, sin embargo, de un primado que no tardaría en quedar abolido en las determinaciones reflexión, donde la indiferencia en cuestión era extendida también al momento reflexivo de la diferencia: identidad y diferencia coinciden en ser lo otro de sí, en

---

<sup>765</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL* (II), s. 186 / (I), p. 591: «Die Wirklichkeit ist die *Einheit des Wesens und der Existenz*; in ihr hat das *gestaltlose* Wesen und die *haltlose* Erscheinung oder das bestimmungslose Bestehen und die bestandlose Mannigfaltigkeit ihre Wahrheit. Die *Existenz* ist zwar die aus dem Grunde hervorgegangene Unmittelbarkeit, aber sie hat die Form noch nicht an ihr gesetzt; indem sie sich bestimmt und formiert, ist sie die *Erscheinung*; und indem sich dies nur als Reflexion-in-Anderes bestimmte Bestehen zur Reflexion-in-sich fortbildet, wird es zu *zwei Welten*, zwei *Totalitäten des Inhalts*, deren die eine als *in sich*, die andere als *in Anderes reflektierte* bestimmt ist. Das wesentliche Verhältnis aber stellt ihre *Formbeziehung* dar, deren Vollendung das *Verhältnis des Inneren und Äußeren* ist, daß der *Inhalt* beider nur *eine identische Grundlage* und ebenso sehr nur *eine Identität der Form* ist. —Dadurch daß sich auch diese Identität in Ansehung der Form ergeben hat, ist die Formbestimmung ihrer Verschiedenheit aufgehoben, und es ist gesetzt, daß sie *eine absolute Totalität* sind.»

<sup>766</sup> *Ibid.* (II), s. 245 / (I), p. 125: «Der *Begriff* ist von dieser Seite zunächst überhaupt als das *Dritte* zum *Sein* und *Wesen*, zum *Unmittelbaren* und zur *Reflexion* anzusehen. Sein und Wesen sind insofern die Momente seines *Werdens*; er aber ist ihre *Grundlage* und *Wahrheit* als die Identität, in welcher sie untergegangen und enthalten sind. Sie sind in ihm, weil er ihr *Resultat* ist, enthalten, aber nicht mehr als *Sein* und als *Wesen*; diese Bestimmung haben sie nur, insofern sie noch nicht in diese ihre Einheit zurückgegangen sind. / Die *objektive Logik*, welche das *Sein* und *Wesen* betrachtet, macht daher eigentlich die *genetische Exposition des Begriffes* aus.»



su mutua reciprocidad. La estructura de la indiferencia muestra con ello su dependencia del desdoblamiento, la cual queda definitivamente sellada en el fundamento. Como tuvimos ocasión de mostrar en el capítulo anterior [B: II.2c], cada uno de los extremos del fundamento era el todo de la relación. La indiferencia del fundamento residía por tanto en el carácter absoluto de los extremos: ambos extremos son referencia absoluta a sí en lo otro de sí, y ello hasta el punto de que la misma estructura sobre la que se basaba su indiferencia era la que les proporcionaba también su autonomía e independencia. La misma contradicción existía ya en las determinaciones de reflexión y queda definitivamente consolidada en las dos primeras divisiones de la Esencia: así como los extremos del fundamento contenían la totalidad de la reflexión, así también las dos primeras divisiones de la Esencia contienen también en sí mismas la totalidad de la Esencia. La única diferencia reside, por tanto, en el *modo* de exposición. Y ello hasta el punto de que lo que a lo largo de esta parte venimos denominando desdoblamiento de la Esencia no se refiere más que a esta diferencia referente a la *forma*. Pues bien, esta diferencia o desdoblamiento de la forma es lo que la categoría de realidad efectiva tratará de superar. Así continúa el pasaje citado unas líneas más arriba:

«Es verdad que la existencia es la inmediatez brotada del fundamento, pero todavía no tiene la forma puesta en ella; en cuanto que se determina y se da forma ella es la *aparición*; y en cuanto que este consistir, determinado como reflexión-dentro-de-otro, se configura progresivamente como reflexión-dentro-de-sí, viene a hacerse *dos mundos, dos totalidad es de contenido*, de la cuales una está determinada como reflexionada dentro de sí y la otra como reflexionada dentro de otra. Pero la relación esencial expone su referencia formal, cuyo acabamiento es la relación de lo interno y lo externo, de tal modo que el contenido de ambos no es sino *un solo basamento idéntico* y, precisamente en la misma medida, una sola identidad de forma. Como esta identidad *ha venido a darse también por lo que hace a la forma* [subr. mío], la determinación formal de su diversidad es asumida; lo *puesto* es ahora que ellos, lo interno y lo externo, son *una sola totalidad absoluta*.»<sup>767</sup>

Al igual que en el caso de las determinaciones de reflexión, las dos primeras partes de la Esencia se consolidan como dos movimientos equivalentes, pero todavía no de forma que el desdoblamiento de sus momentos quede integrado en la unidad de *un único* movimiento, de *una única* forma o exposición *absoluta*. Esta unidad es lo que en principio habría quedado postergado al punto de vista superior del Concepto, quedando de alguna manera anticipada en la realidad efectiva, en lo que ahí se presenta como *unidad* de la Esencia y de la Existencia, y que es fundamentalmente una unidad que atañe *a la forma de la exposición*; no podría ser de otra manera, toda vez que la Esencia y la Existencia son ellas mismas dos exposiciones completas de un mismo *contenido* que sólo difiere *modalmente*. Se trata, en efecto, de lo que en el apartado anterior hemos descrito mediante la diferencia de lo interno y lo externo, y que al nivel de la realidad efectiva es descrito con la misma terminología. La idea de Hegel en este punto culminante de la “Lógica objetiva” es elaborar una exposición total e integradora de ambos procesos constituyentes de la Esencia, que debe vale también como una exposición integradora del conjunto de la

---

<sup>767</sup> Cf. *supr.* nota 765.

“Lógica objetiva”: Esencia y Existencia, Esencia y (Esencia que ha retornado al) Ser, aparecen así en el seno de esta unidad integradora como interiorización y exteriorización de *un mismo proceso*. Desde este punto de vista, ni el Ser es lo puramente exterior, sino el proceso de interiorización hacia la Esencia; ni la Esencia es lo puramente interior, sino el proceso de exteriorización hacia la Existencia. Por lo que a lo interno respecta, éste es la Esencia en sí misma, pero sólo por cuanto que parece al nivel de la inmediatez del Ser. Análogamente, lo externo es el Ser, pero sólo por cuanto que se muestra como parecer de la Esencia. La Esencia (en sí) es la Esencia en el Ser, mientras que la Existencia es el Ser en la Esencia, de manera que lo único verdadero es la *relación*, desde cuyo punto de vista no cabe hablar ya de dos modos de exposición de la Esencia, sino *una misma exposición de la relación* entre Ser y Esencia:

«Lo absoluto no es sólo el ser, ni tampoco la esencia. Aquella inmediatez es la inmediatez primera, no reflexionada; ésta, la reflexionada; cada uno de ellos es, además, en él mismo totalidad, pero determinada. En la esencia, se destaca ahí delante el ser como existente i a; y la referencia de ser y esencia se ha configurado progresivamente hasta la relación de interno y externo. Lo interno es la esencia, pero como la totalidad que tiene esencialmente la determinación de estar referido al ser, y de ser inmediatamente ser. Lo externo es el ser, pero con la determinación esencial de estar referido a la reflexión, de ser inmediatamente, en igual medida, identidad con la esencia, una identidad carente de relación. Lo absoluto mismo es la absoluta unidad de ambos; él es aquello que constituye en general el fundamento de la relación esencial; sólo que ésta, al ser relación, no ha regresado todavía a esta identidad suya, ni está puesto aún su fundamento. / De ello resulta aquí que la determinación de lo absoluto es la de ser la forma absoluta, pero no, al mismo tiempo, como la identidad, cuyos momentos son sólo determinidades simples, sino que es la identidad cuyos momentos son, cada uno en él mismo, la totalidad, y que por ende, al darles igual estar frente a la forma, cada uno es el contenido completo del Todo. Pero, a la inversa, lo absoluto es de tal suerte el contenido absoluto, que el contenido -en cuanto tal, multiforme variedad indiferente- tiene en él la referencia negativa formal. Por cuyo medio no es su multiforme variedad sino una sola identidad compacta.»<sup>768</sup>

Así como las determinaciones de reflexión contienen el sí mismas el todo de la reflexión, así también la Esencia y la Existencia contienen en sí mismas el todo de la Esencia; ellas son maneras complementarias de pensar la unidad de la Esencia. Lo mismo

---

<sup>768</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 188 / (I), p. 593: «Das Absolute ist nicht nur das *Sein*, noch auch das *Wesen*. Jene ist die erste unreflektierte Unmittelbarkeit, diese die reflektierte; jedes ist ferner Totalität an ihm selbst, aber eine bestimmte. Am *Wesen* tritt das *Sein* als *Existenz* hervor, und die Beziehung von *Sein* und *Wesen* hat sich bis zum Verhältnisse des *Inneren* und *Äußeren* fortgebildet. Das *Innere* ist das *Wesen*, aber als die *Totalität*, welche wesentlich die Bestimmung hat, auf das *Sein* bezogen und unmittelbar *Sein* zu sein. Das *Äußere* ist das *Sein*, aber mit der wesentlichen Bestimmung, auf die *Reflexion* bezogen, unmittelbar ebenso verhältnislose Identität mit dem *Wesen* zu sein. Das Absolute selbst ist die absolute Einheit beider; es ist dasjenige, was überhaupt den *Grund* des wesentlichen Verhältnisses ausmacht, das als Verhältnis nur noch nicht in diese seine Identität zurückgegangen und dessen Grund noch nicht *gesetzt* ist. / Hieraus ergibt sich, daß die Bestimmung des Absoluten ist, die *absolute Form* zu sein, aber zugleich nicht als die Identität, deren Momente nur einfache Bestimmtheiten sind, sondern [als] die Identität, deren Momente jedes an ihm selbst die *Totalität* und somit, als gleichgültig gegen die Form, der vollständige *Inhalt* des Ganzen ist. Aber umgekehrt ist das Absolute so der absolute Inhalt, daß der Inhalt, der als solcher gleichgültige Mannigfaltigkeit ist, die negative Formbeziehung An ihm hat, wodurch seine Mannigfaltigkeit nur *eine* gediegene Identität ist.»

cabe decir de las esferas del Ser y de la Esencia: ambas son maneras equivalentes de pensar el movimiento (del Ser a la Esencia y de la Esencia al Ser) en que la “Lógica objetiva” consiste, y por lo que a la “Lógica objetiva” respecta, cada una de ellas es la totalidad de ese movimiento, vale decir: el *Absoluto*. Pero para Hegel no basta simplemente con pensar el contenido Absoluto, todavía es preciso pensar el Absoluto *absolutamente*, vale decir: *de forma* absoluta. Una exigencia como ésta es la que subyace al intento hegeliano de superar los idealismos subjetivo y objetivo de Fichte y Schelling. En tanto que idealismo, las filosofías de Fichte y Schelling son ya un pensamiento que ha alcanzado el contenido absoluto de la filosofía. Pero de lo que para Hegel se trata es de elevar ese idealismo a la forma absoluta, lo que en relación a los idealismos de Fichte y Schelling se traduce como la necesidad de superar la unilateralidad de su forma subjetiva y objetiva. Hacia una superación como ésta se dirige la definición hegeliana del Absoluto como «unidad de lo subjetivo y lo objetivo»: no cabe duda que ésta apunta hacia la superación *de la diferencia* de la Conciencia, pero también hacia la superación *de la indiferencia* entre el Absoluto subjetivo de Fichte y el Absoluto objetivo de Schelling. La dialéctica de la Esencia permite pensar la copertenencia recíproca de cada uno de ambos extremos, evidenciando cómo cada uno de los cuales contiene en sí mismo la totalidad. Pero frente aquellos hegelianos que han visto en esta copertenencia una superación definitiva de la diferencia<sup>769</sup>, es preciso decir que ello sólo es verdad en cuanto al contenido, *mas no en cuanto a la forma*: por lo que a la forma respecta, la estructura espejada de la Esencia permanece *en la indiferencia y el desdoblamiento característico de esta esfera*.

Con todo, la superación de este desdoblamiento es lo que Hegel tratará de llevar a cabo en la realidad efectiva, la cual no expone únicamente la unidad de los momentos contrapuestos de la Esencia, sino también la unidad de los diferentes *modos* de pensar esa unidad. No es de extrañar, por lo tanto, que la última sección de la Esencia se corresponda con lo que tradicionalmente era denominado “lógica modal”, y que uno de sus interlocutores privilegiados sea precisamente B. Spinoza: también para él se trataba, en efecto, de pensar la unidad de los modos de la Esencia, su pertenencia a una misma sustancia o referencia absoluta. Al igual que la sustancia de Spinoza, el Absoluto es pensado aquí como aquello que hace a los modos ser modos *de lo mismo*. La realidad efectiva introduce con ello una identidad, que supera por primera vez el estrato de la igualdad y de la indiferencia que domina la esfera de la Esencia. La realidad efectiva proporciona un primer concepto del Absoluto; esta es la razón por la que el capítulo primero de la realidad efectiva lleva por título «Das Absolute». Por cuanto que lo decisivo a este respecto reside en superar la diferencia existente al nivel de la forma, el capítulo en cuestión comienza con un apartado que incide en la forma de la exposición del Absoluto titulada «Die Auslegung des Absoluten»:

---

<sup>769</sup> SOUCHE-DAGUES, D. *Op. cit.*, p. 56: «Les des mondes ne sont qu’une seule et même totalité en repoussement de soi, de sorte que leur identité es cette fois la relation essentielle de leur opposition: e monde étant en soi est e monde renversé par rapport au monde phénoménal. En ce dernier, la relation fondative se trouve rétablie, mais c’est en se reversant que le monde étant en soi fonde son autre. Car, à même chacun des deux mondes, il y a son autre, leur différence s’est sursumée.»

«Pero debe ser expuesto lo que lo absoluto es. Ahora bien, lo que lo absoluto sea es algo que debe venir expuesto; sólo que este exponer no puede ser un determinar ni reflexión externa, por cuyo medio vinieran a darse determinaciones del mismo, sino una *exhibición* y además la propia exhibición de lo absoluto, sólo un acto de mostrar aquello que él es [trad. completada].»<sup>770</sup>

F. Duque traduce el término “Auslegung” como “exhibición”. Ello le permite recuperar el matiz que diferencia los términos hegelianos de “Darstellung” y “Auslegung”, traducidos por Mondolfo indiferentemente como “exposición”. Pero no sin trazar con ello una conexión con el concepto kantiano de “*exhibitio*” y de *omnimoda determinatio* escolástico-leibniziana que juzgamos hasta cierto punto confundente en este lugar de la Lógica objetiva, donde de lo que se trata es justamente de la imposibilidad del Absoluto para hacer una “absoluta exhibición” de sí mismo. Preferimos en su lugar la traducción más literal de “interpretación”, que el propio Duque reseña en una nota a pie de su traducción, aunque sólo para rechazarla en virtud de su connotación subjetiva<sup>771</sup>. Frente a esta valoración, pensamos que dicha connotación no resulta del todo inadecuada en una esfera como la de la Esencia, que todavía no ha conseguido abandonar la unilateralidad de la “Lógica objetiva” (que es, en definitiva, la de la dualidad de lo subjetivo y lo objetivo), y que todavía no ha alcanzado la exposición (absoluta) del Absoluto a partir de sí mismo propia del Concepto. Lo que en su lugar viene a primer plano es el contramovimiento de la realidad efectiva, en el que se superponen dos exposiciones equivalentes (o lo que es lo mismo, dos “interpretaciones”) del Absoluto, para las que la referencia unitaria del Absoluto permanece todavía como un punto de referencia fotóforo e inescrutable, y no es por tanto objeto de “exhibición” (como en la “*exhibitio*” kantiana, en la que se “ejemplifica” singularmente la universalidad del concepto). Ese singular es precisamente lo que permanece en la sombra ahí donde el Absoluto yace escindido en la dualidad de sus modos; éste sólo viene indicado al modo de algo subyacente a ambas modalidades o interpretaciones: como algo en relación a lo cual ambas son, ciertamente, interpretaciones *de lo mismo* (modos de la misma Sustancia), mas no como algo que accediera él mismo a la manifestación y que, por así decir, se “exhibiera” en la unidad de su esencia.

#### **b) La opacidad de la Sustancia y la ciega necesidad de la Esencia: Spinoza y Leibniz, o sobre la doble manera de guardar el secreto de la Esencia**

Lo decisivo en este punto reside, sin embargo, en dilucidar si la opacidad de este elemento unitivo nos sitúa ante una suerte de exposición unitaria (aunque oscura) de la Esencia que refrendaría, a la postre, la traducción de “Auslegung” por “exposición”, o resulta más bien

---

<sup>770</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 187 / (I), p. 592: «Es soll aber dargestellt werden, was das Absolute ist; aber dies Darstellen kann nicht ein Bestimmen noch äußere Reflexion sein, wodurch Bestimmungen desselben würden, sondern es ist die *Auslegung*, und zwar die *eigene* Auslegung des Absoluten und nur ein *Zeigen dessen, was es ist*.»

<sup>771</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Ciencia de la Lógica (I)* [trad.], p. 592, nota 231: «*Auslegung* (desde una posición teórica subjetiva, significa también “exégesis”, “interpretación”. Representativamente hablando, aquí se pide que lo absoluto haga la exégesis de sí mismo, que ponga en claro lo que él es).»

incompatible con toda idea de unidad, abocándonos a la dualidad de las “interpretaciones” y, de este modo, una “interpretación” que si algo no puede ser es Absoluta. Lo primero parece colegirse del hecho de que Hegel presenta la realidad efectiva, de entrada, como la «totalidad de lo interior y lo exterior», «identidad de lo interno y lo externo»:

«Pero lo absoluto mismo es la *identidad absoluta*; eso es su *determinación*, mientras que toda la multiforme variedad del mundo que es en sí y del mundo fenoménico, o de la totalidad interior y exterior, está asumida dentro de él. Dentro de él mismo no hay ningún devenir, pues él no es el ser, ni tampoco el determinar reflexionante de sí; pues él no es la esencia, sólo en sí determinante de sí, ni tampoco un acto de externalizarse; pues él se da como la identidad de lo interno y lo externo.»<sup>772</sup>

Pero esta «totalidad de lo interior y lo exterior» no parece poder erigirse en verdadera identidad («identidad absoluta») mientras ambos momentos se mantengan en ella como dos maneras o formas de pensar la totalidad: o bien como “unidad interna”, o bien como “unidad externa” de dicha totalidad; lo que en el lenguaje de la “Lógica objetiva” podría expresarse: o bien como interiorización del Ser en la Esencia (interiorización de la exterioridad), o bien como exteriorización de la Esencia en la Existencia (exteriorización de la interioridad). Como momentos de la realidad efectiva, Ser y Esencia aparecen, por lo pronto, como *dos maneras* de suturar su propio desgarramiento, bien entendido que un mismo desgarramiento puede ser suturado tanto *por fuera* como *por dentro*. He aquí la sutil diferencia referente al modo de exposición de la unidad que persiste en interior de la realidad efectiva, la identidad absoluta de la exposición, y ello no sólo en el sentido de que esa identidad quedara en la sombra, sin opción acceder al primer plano de la exhibición, sino también en el sentido de que, al permanecer en el desdoblamiento (o la dualidad de las “interpretaciones”) de la forma de exposición, ni siquiera llega a poder configurarse como exposición unitaria.

No es de extrañar que los intérpretes hayan encontrado también en la *Auslegung* el escenario de una sutil confrontación. Autores como J. Hyppolite o M. Henry están de acuerdo con Heidegger en la imposibilidad de extraer de Hegel una filosofía de la diferencia: lo que bajo la forma del “sentido” o de la “manifestación” se presenta en ambas lecturas es el fondo de unidad subyacente al pensamiento hegeliano. En ello se acercan al nivelamiento de la diferencia que Heidegger ha creído reconocer en Hegel. Pero también en relación con este nivelamiento emerge una diferencia, toda vez que el mismo nivelamiento puede ser operado tanto *por fuera* como *por dentro*. El primero es el caso de la crítica heideggeriana de Hegel, que entiende este nivelamiento como un proceso de interiorización de la diferencia en la unidad del Concepto y del Sujeto. El segundo, en cambio, es el caso de autores como Hyppolite, que han pensado el mismo nivelamiento de la diferencia bajo la forma de una exteriorización o manifestación en el Concepto como

---

<sup>772</sup> *Ibid.*(II), s. 189 / (I), p. 594: «Aber das Absolute selbst ist die *absolute Identität*; dies ist seine *Bestimmung*, indem alle Mannigfaltigkeit der an sich seienden und der erscheinenden "Welt oder der innerlichen und äußerlichen Totalität in ihm aufgehoben ist. In ihm selbst ist kein *Werden*, denn es ist nicht das Sein, noch ist es das sich *reflektierende* Bestimmen; denn es ist nicht das sich nur in sich bestimmende Wesen; es ist auch nicht *ein Sich-Äußern*, denn es ist als die Identität des Inneren und Äußeren.»

“sentido”. El sentido es la Esencia que ya no es en ningún sentido “en sí” ni, por tanto, ese reducto de interioridad contrapuesto a lo exterior, sino la Esencia que ha accedido a la manifestación en la objetividad y, en este sentido, es la unidad de lo interior y lo exterior, pero *operada por el camino de la expresión*; el título *Lógica y existencia* da una pista precisa acerca del modo como Hyppolite entiende esa unidad del “sentido”. La misma concepción de la unidad es defendida por M. Henry, para quien la manifestación del sujeto no tiene el carácter de una *auto-manifestación*, sino el de una objetivación. Los lineamientos de esta lectura fueron desarrollados al comienzo de este capítulo [B: III.1a]. Nos limitaremos en este punto a ilustrar la diferencia entre este modelo de unidad y el propiamente heideggeriano mediante el pasaje de Zizek que reproducimos a continuación:

«[...] esta identidad total entre Dios y el hombre en el plano de las propiedades puede darse sólo porque existe otra diferencia, más radical, que hace irrelevante los rasgos diferenciales positivos. Es posible expresar este cambio con el giro que lleva desde el movimiento ascendente por el que el accidente se hace esencial hasta el movimiento descendente por el cual la esencia se hace accidental: el héroe griego, ese “individuo ejemplar”, eleva sus características personales accidentales a la categoría paradigmática de universalidad esencial, mientras que en la lógica cristiana de la encarnación de la Esencia universal se encarna en un individuo accidental.»<sup>773</sup>

La *apoteosis* griega y la *kénosis* cristiana aparecen así como epítomes de dos modos diferentes de expresar la misma unidad de lo finito y lo infinito. La naturaleza humana y la divina se funden en este proceso ascenso y descenso, pero lo que en cualquier caso permanece incomprendido es la secreta alquimia que funde ambos procesos. De una manera parecida, la realidad efectiva pone la referencia al Absoluto que subyace a los modos finitos, pero sólo puede exhibirla a partir de la exposición de los modos mismos. El resultado es un Absoluto negativo, que se limita a ser la referencia común de los modos, la noche de la sustancia en la que éstos hunden, la desconocida raíz que los une, pero que oculta la unidad misma bajo la tierra. La realidad efectiva permanece atrapada en la lógica de la indiferencia y el desdoblamiento propios de la Esencia, si bien esta vez se trata de una indiferencia y un desdoblamiento que no se establece ya entre momentos contrapuestos, sino entre *relaciones simétricas* que Hegel estudia en la realidad efectiva a partir del esquema de la “relación recíproca”. Según este esquema, *la misma* relación (de interiorización) que lleva a la exterioridad del Ser a asumirse en la Esencia es la que lleva a la exterioridad de la Existencia a generarse a partir de la Esencia; mientras que *la misma* relación (de exteriorización) que lleva a la exterioridad del Ser a plegarse sobre sí misma para generar la interioridad de la Esencia, lleva también a esta interioridad a vaciarse y desfondarse en la exterioridad de la Existencia. He aquí la indiferencia de la realidad efectiva tal y como la hemos estudiado al final del apartado anterior, y que tratamos de evidenciar en este último apartado como una doble manera de concebir la *relación* (la *unidad*) de lo interior y lo exterior. Ambas maneras de pensar la unidad se asimilan a la doble exposición de la Esencia y expresan la verdad de la Esencia. Pero lo que desde el punto de vista de la Esencia se presenta como una doble exposición de lo mismo (un

---

<sup>773</sup> ZIZEK, S. *El dolor de Dios...*, pp. 143-144.

“desdoblamiento de la Esencia”), desde el punto de vista más elevado del Absoluto (del Concepto) aparecen como maneras limitadas y unilaterales de pensar esa unidad y, por tanto, como una “doble apariencia” (*Doppelschein*):

«Esa determinidad es, en efecto, en cuanto que está en el concepto, la reflexión total, la doble apariencia: de una parte, apariencia hacia afuera, la reflexión en otro; de otra, apariencia hacia dentro, la reflexión en sí.»<sup>774</sup>

El fragmento de la cita se refiere a la unidad de lo universal y lo particular en el Concepto, pero sólo por cuanto que éste no es todavía pensado bajo la unidad (¿la “exhibición” propiamente dicha?) de lo singular. La misma doble apariencia caracteriza por tanto a la unidad de lo interno y lo interno al nivel de la realidad efectiva, mientras ésta no es pensada bajo la unidad del Concepto. Esta unidad permanecerá sin embargo sumida en la noche de la sustancia mientras sea pensada a partir de la lógica modal de la realidad efectiva. No es de extrañar que el protagonista indiscutible del tránsito al Concepto sea la crítica de la sustancia de Spinoza; la crítica hegeliana de la “cosa en sí” kantiana que aparece también en las mismas páginas gira también en torno a la misma problemática de la opacidad de la sustancia. Ambos conceptos se refieren a un absoluto del que únicamente sabemos a través de sus modos, y del que sólo sabemos que subyace a dichos modos. Por cuanto que permanece de este modo supeditada a sus modos de exposición, la unidad de la realidad efectiva no se limitará a ser más que la ciega necesidad de la Esencia que aborrece la luz (*lichtscheues Wesen*), que los vincula sin saber cómo ni por qué, como

«un único movimiento que comprende dos sentidos incompatibles, no totalizables, inconmensurables y, a pesar de todo, irremediabilmente acoplados el uno al otro en una suerte de máquina infernal.»<sup>775</sup>

J. L. Pardo describe con estas palabras el ideal de conocimiento con el que Deleuze habría querido contraponerse a Hegel y al conjunto de la tradición metafísica del que formaría parte integrante. Pero resulta interesante comprobar cómo las mismas palabras se ajustan también a la opacidad de aquella Esencia fotófoba en la que Hegel reconoce la deficiencia metafísica de la Sustancia spinoziana, y al consiguiente colapso de la “Lógica objetiva” todavía atrapada en la dualidad de lo subjetivo y lo objetivo, y que el autor achaca a su factura todavía metafísica (como es sabido, la “Lógica objetiva” «ocupa el lugar de la metafísica tradicional»<sup>776</sup>). Desde un punto de vista hegeliano, la crítica de Deleuze (y, en definitiva, la de todos aquellos defensores antimetafísicos de Hegel que han reivindicado la contradicción como lo esencial del pensamiento hegeliano), queda atrapada en el colapso del desdoblamiento y la opacidad de la Esencia que Hegel quiere superar mediante el tránsito a la unidad autotransparente y libre del Concepto. En relación

---

<sup>774</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 278 / (II), p. 155: «Diese Bestimmtheit ist nämlich als im Begriffe die totale Reflexion, der *Doppelschein*, einmal der Schein *nach außen*, die Reflexion-in-Anderes, das andere Mal der Schein *nach innen*, die Reflexion-in-sich.»

<sup>775</sup> PARDO TORÍO, J. L. *Cuerpo sin órganos*, p. 18.

<sup>776</sup> Cf. *supr.* nota 37.

con esta unidad, la Esencia no es más que aquello a partir de lo cual viene a ser el Concepto, o lo que es lo mismo, la génesis del Concepto:

«La *Lógica objetiva*, que toma en consideración el *ser* y la *esencia*, constituye propiamente, en consecuencia, la *exposición genética del concepto*. Vista más de cerca, la *sustancia* es ya la *esencia real*, o sea la *esencia* en cuanto que está unificada con el *ser* y ha entrado en la realidad efectiva. El concepto tiene por consiguiente a la sustancia como presuposición inmediata suya: ella es *en sí* lo que él es como lo *manifiesto*. El *movimiento dialéctico* de la *sustancia* a través de la causalidad y la acción recíproca es por consiguiente la *génesis* inmediata del *concepto*, por medio del cual viene a ser expuesto el *devenir* de éste. Pero este su *devenir* tiene, como le pasa en todo caso al devenir, el significado de ser la reflexión de lo transeúnte en su *fundamento*, y de que aquello a lo que ha pasado, y que parece al pronto ser *otro* distinto de él, constituye su *verdad*. Así el concepto es la *verdad* de la sustancia, y, como el modo determinado de relación de la sustancia es la *necesidad*, la *libertad* se muestra como la *verdad de la necesidad*, y como el *modo de relación del concepto*.»<sup>777</sup>

En relación con la absoluta manifestación del Concepto, es preciso declarar en este punto algo que parece sacudir los cimientos de la doctrina hegeliana del aparecer tal y como la venimos considerando hasta ahora a partir de las diversas lecturas postmetafísicas de Hegel: *lo que propiamente aparece, se revela y accede a la plena manifestación no es la Esencia, sino el Concepto*. La Esencia que aparece en la superficie de la Existencia es tan sólo un modo de la Esencia, la Esencia que es sólo “reflexión en sí misma”, y que no debe ser tomada por la aparición completa y definitiva de la Esencia, sino como resultado del proceso de interiorización del Ser en la Esencia. Hegel declara que la Esencia *debe* aparecer, pero mientras lo que haya sean diferentes modos de aparición de la Esencia, será preciso afirmar que la Esencia *no puede de hecho* aparecer; no al menos completamente y sin resto. Así como el Ser no podía ser asimilado sin resto en la interioridad de la Esencia, así tampoco la Esencia puede emerger completamente a la superficie de la Existencia, que no puede por menos que derivar en el contramovimiento de la realidad efectiva. La emergencia de la Esencia deja siempre un trasfondo asimilado, un excedente inexpresado que permanece, como un punto ciego, instalado en el centro de ese contramovimiento. Pues bien, ese punto ciego y que “aborrece la luz” es lo que se interpone en la “exhibición absoluta” de la Esencia, abocándola al desdoblamiento y la doble interpretación (*Auslegung*) de sus modos<sup>778</sup>.

---

<sup>777</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), ss. 245-246 / (II), pp. 125-126: «Die *objektive Logik*, welche das *Sein* und *Wesen* betrachtet, macht daher eigentlich die *genetische Exposition des Begriffes* aus. Näher ist die *Substanz* schon das *reale Wesen* oder das *Wesen*, insofern es mit dem *Sein* vereinigt und in Wirklichkeit getreten ist. Der Begriff hat daher die Substanz zu seiner unmittelbaren Voraussetzung, sie ist das *an sich*, was er als *Manifestiert* es ist. Die *dialektische Bewegung der Substanz* durch die Kausalität und Wechselwirkung hindurch ist daher die unmittelbare *Genesis des Begriffes*, durch welche sein *Werden* dargestellt wird. Aber sein *Werden* hat, wie das *Werden* überall, die Bedeutung, daß es die Reflexion des Übergehenden in seinen *Grund* ist und daß das zunächst anscheinend *Andere*, in welches das erstere übergegangen, dessen *Wahrheit* ausmacht. So ist der Begriff die *Wahrheit* der Substanz, und indem die bestimmte Verhältnissweise der Substanz die *Notwendigkeit* ist, zeigt sich die *Freiheit* als die *Wahrheit der Notwendigkeit* und als die *Verhältnissweise des Begriffes*.»

<sup>778</sup> La traducción de “*Auslegung*” por “interpretación” nos proporciona un interesante punto de anclaje con la fenomenología y la hermenéutica. Ambas corrientes reprochan a Hegel (y al idealismo en general) su aspiración al uno, al todo, en definitiva: al Absoluto. Lo que de esta manera rechazan es la posibilidad de



El resto aparece ahí como lo que resta, como el residuo inasimilable, pero también como lo que rige la articulación de los modos, como la ciega necesidad que los mantiene unidos en el seno de una unidad todavía incomprendida, y que es por ello mismo la esencia misma de la Esencia. Se confirma así la relación de la Esencia con la imaginería del espejo sugerida en la primera parte de este estudio [C: III.3], en los que la opacidad del cristal es la causa del reflejo y, de este modo, del desdoblamiento entre el original y la copia. La opacidad de la Esencia es causa del desdoblamiento que situamos a la base de su concepto definitivo, y prueba de ello es que la opacidad misma ostenta la marca de este desdoblamiento. La ciega necesidad de la Esencia está marcada por el desdoblamiento de lo interno y lo externo. No debe extrañar que el tratamiento hegeliano de la realidad efectiva esté presidido por las figuras de Spinoza y Leibniz: ambas esbozan una alternativa que es objeto de consideración por parte de Hegel en la única Observación que acompaña a esta sección<sup>779</sup>. Spinoza remite todo a la Sustancia, pero sin partir verdaderamente de ella, ni explicar la necesidad del proceso a partir del cual los modos emergen de ella<sup>780</sup>. La

---

recorrer (de cerrar, por tanto) la diferencia entre lo finito y lo infinito que el Idealismo considera ideal. Frente a ello, tanto la fenomenología como la hermenéutica se caracterizan por defender (y custodiar) “el paso imposible” entre ambos regímenes de sentido: aunque el camino de arriba y el camino de abajo sean uno y el mismo, no pueden recorrerse en el continuo del círculo, como si fueran como tramos de un mismo camino. Lo que hay es la discontinuidad, la factura insalvable entre ambos caminos, que son dos caras o dos interpretaciones irreductibles de lo posible, bien entendido que esta irreductibilidad significa que: «[...] sólo es posible ver una cara (y no todas). Esta consideración puede valer como punto de partida de la hermenéutica. [...] propiamente *ser* es siempre y *sólo* la cara que se muestra, el fenómeno, del que indisolublemente forma parte su propia sombra, la que no se muestra. [...]. Conocemos, en efecto, gracias a que no vemos todo, un todo que, por otra parte, impediría el conocimiento o lo haría superfluo que el todo no va a parecer completamente es lo que hermenéuticamente justifica hablar de ideal. Si el idealismo presupuso que ese todo se podía recorrer y que era transitable, de manera que aquello ideal no defería en última instancia de esto real, constituyendo una suerte de diacronía absoluta en la que el tiempo y la conciencia se confundían, la hermenéutica señala que *todo* es no ya una idea imposible, sino sólo una cara más del propio fenómeno; por así decirlo una interpretación posible. En este último sentido, el idealismo no habría dejado de hacer lo mismo que la hermenéutica, pero sin saberlo ni reconocerlo como tal» (LEYTE, A. *El paso imposible*, pp. 13-14). Frente a este punto de vista, pensamos que lo que Hegel llama “Auslegung des Absoluten” es la prueba palpable de que el enfoque característico de la hermenéutica no habría pasado desapercibido para Hegel. Todo lo contrario: Hegel habría dispuesto para éste un lugar determinado dentro de su sistema, situándolo así en un momento desapareciente de su implacable diacronía. Este lugar es la categoría de la “realidad efectiva”, donde los momentos contrapuestos de la Esencia llegan a aparecer como interpretaciones posibles del Absoluto mismo entre las cuales no cabría decidir, siendo este carácter de indecidibilidad e indiferencia (*Geichgültigkeit*) lo que les otorgaría su carácter hermenéutico. Ambas aparece como interpretaciones de un mismo fenómeno que no comparece como tal: la Esencia. Ésta se aparece sin resto (*erscheint*), ciertamente, en la superficie sin espesor de la Existencia, pero por cuanto que esta superficie constituye sólo uno de los lados de la Esencia, y por cuanto que ambos lados confluyen en la realidad efectiva sin llegar a identificarse, se hace preciso concluir que la Esencia no aparece nunca completamente, que al nivel de la forma de exposición sigue existiendo una diferencia de interpretación, que dicha exposición es por tanto todavía una *Auslegung*, y que la Esencia permanece en ella escindida en sus diferentes apariciones (fenomenológicas) o interpretaciones (hermenéuticas), como un fondo abismático que aborrece la luz. El tránsito al Concepto interviene en este punto como el intento por parte de Hegel de hacer este abismo transitable, y desde el punto de vista de este intento (que es lo más característico de la Lógica de Hegel) la hermenéutica no puede por menos que presentarse como un retroceso al “paso imposible” de la realidad efectiva y al “abismo fotóforo” de la Esencia.

<sup>779</sup> *Ibid.*, (II), ss. 274 ff / (I), pp. 599 y ss.

<sup>780</sup> *Ibid.*, (I), ss. 197-198 / pp. 601-602: «Die spinozistische Auslegung des Absoluten ist daher insofern wohl *vollständig*, als sie von dem Absoluten anfängt, hierauf das Attribut folgen läßt und mit dem Modus

Sustancia aparece en su filosofía como el régimen indómito de la pulsión y de los instintos del que todo procede, pero que permanece como una profundidad insondable, de manera que los modos son remitidos a ella como meras determinaciones de la reflexión externa<sup>781</sup>:

«La sustancia spinozista es la unidad de todo contenido; pero este multiforme contenido variado del mundo no está, como tal, dentro de ella, sino dentro de la reflexión exterior a ella.»<sup>782</sup>

Esta deficiencia es solventada por la mónada leibniziana: «La mónada es un uno, un algo negativo reflexionado dentro de sí; es la totalidad del contenido del mundo; lo diverso multiforme y variado no es algo solamente desaparecido dentro de ella, sino algo conservado de manera negativa»<sup>783</sup>. Pero si la sustancia de Spinoza representa el postulado de una necesidad puramente interior a la que los modos son remitidos como algo puramente exterior, sin explicitación de la mediación en virtud del cual estos llegar a ser puestos por ella; la armonía preestablecida de Leibniz representa el postulado de una necesidad puramente exterior, que gobierna la pluralidad de la mónadas con arreglo a unos designios que ni proceden de ellas, ni conocen. El sistema leibniziano representa el *fatum* externo, la necesidad ciega, la némesis ineludible e irrevocable que todo lo gobierna con la sabiduría trascendente de la teodicea:

«Por consiguiente, la mónada es en sí, según su sustancia, la totalidad; pero no lo es dentro de *su* manifestación. Esta limitación de la mónada acaece necesariamente, no dentro de la mónada ponente de sí misma, o representadora sino dentro de su ser en sí, o sea, es límite absoluto, una predestinación puesta por un ser distinto a ella. Además, dado que los seres delimitados existen sólo en su referencia a otros igualmente delimitados, mientras que la mónada es al mismo tiempo un absoluto clauso dentro de sí, la armonía de estas delimitaciones —o sea, la referencia de las mónadas unas a otras— cae entonces fuera de ellas, y está igualmente preestablecida por otro ser, o sea, en sí.»<sup>784</sup>

---

endigt; aber diese drei werden nur *nacheinander* ohne innere Folge der Entwicklung aufgezählt, und das Dritte ist nicht die Negation *als* Negation, nicht sich negativ auf sich beziehende Negation, wodurch sie *an ihr seiht* die Rückkehr in die erste Identität und diese wahrhafte Identität wäre. Es fehlt daher die Notwendigkeit des Fortgangs des Absoluten zur Unwesentlichkeit sowie ihre Auflösung an und für sich selbst in die Identität; oder es mangelt sowohl das Werden der Identität als ihrer Bestimmungen.»

<sup>781</sup> *Ibid.*, (I), ss. 195-196 / p. 600: «[...] teils ist das Erkennen die äußerliche Reflexion, welche das, was als Endliches erscheint, die Bestimmtheit des Attributs und den Modus, wie auch überhaupt sich selbst nicht aus der Substanz begreift und ableitet, sondern als ein äußerlicher Verstand tätig ist, die Bestimmungen als *gegebene* aufnimmt und sie auf das Absolute *zurückführt*, nicht aber von diesem ihre Anfänge hernimmt.»

<sup>782</sup> *Ibid.*, (I), s. 198 / p. 602: «Die spinozistische Substanz ist die Einheit alles Inhalts; aber dieser mannigfaltige Inhalt der Welt *ist* nicht als solcher in ihr, sondern in der ihr äußerlichen Reflexion.»

<sup>783</sup> *Id.*: «Der Mangel *der Reflexion-in-sich*, den die spinozistische Auslegung des Absoluten wie die Emanationslehre an ihr hat, ist in dem Begriffe der *Leihnizischen Monade* ergänzt. [...]. Die *Monade* ist ein *Eins*, ein in sich reflektiertes Negatives; sie ist die Totalität des Inhalts der Welt; das verschiedene Mannigfaltige ist in ihr nicht nur verschwunden, sondern auf negative Weise *aufbewahrt*.»

<sup>784</sup> *Ibid.*, (I), s. 199 / pp. 602-603: «Die Monade ist daher *an sich*, ihrer *Substanz* nach, die Totalität, *nicht in ihrer Manifestation*. Diese *Beschränkung* der Monade fällt notwendig nicht in die *sich selbst setzende* oder *vorstellende* Monade, sondern in ihr *Ansichsein* oder ist absolute *Grenze*, eine *Prädestination*, welche durch ein anderes Wesen, als sie ist, gesetzt wird. Ferner, da Begrenzte nur sind als sich auf andere Begrenzte beziehend, die Monade aber zugleich ein in sich geschlossenes Absolutes ist, so fällt die *Harmonie* dieser Begrenzungen, nämlich die Beziehung der Monaden aufeinander, außer ihnen und ist gleichfalls von einem anderen Wesen oder *an sich* prästabilisiert.»

Las filosofías de Leibniz y Spinoza (¿también de los partidarios y de los críticos postmetafísicos de Hegel?) aparecen en los confines de la Esencia como dos formas de misterio, dos formas de guarda un secreto: o bien *enterrándolo* en las profundidades *insondables* del abismo y del pasado esencial de la memoria, o bien *alejándolo* en los misterios *inescrutables* de la providencia y del destino. *Incuso el punto ciego de la Esencia (su secreto)* sufre un “desdoblamiento” (una “doble interpretación”) en este lugar, que lo precipita hacia las profundidades de una interioridad insondable, a la par que lo aleja en la árida llanura de una exterioridad inabarcable. El espejo de la Esencia lo desdobra todo, incluso su secreto.

### c) Consideraciones finales sobre el “escenario” de la Esencia y la “escenificación” (*Darstellung*) de la controversia postmetafísica con Hegel

De manera parecida a como ocurría en la categoría del fundamento, el secreto de la Esencia se interpone en la aspiración de unidad e identidad característica de la realidad efectiva, abocándola al desdoblamiento. Es la ceguera ante este secreto lo que ha llevado a algunos intérpretes a considerar la realidad efectiva<sup>785</sup> (e incluso la categorías de fundamento<sup>786</sup>) como anticipaciones del Concepto. Situadas ambas en el lugar del tercer momento dialéctico, fundamento y realidad efectiva están llamados a desempeñar una cierta vocación integradora en el seno de la Esencia, pero se trata de una vocación que no llega a cumplirse en el ámbito de la Esencia, pues su consecución requiere la disolución de la propia Esencia; lo que en términos de la realidad efectiva significa: la revelación de su secreto (la “revelación de lo profundo”) y la consiguiente disolución de su desdoblamiento característico. Esto es, en efecto, lo que tiene lugar en el tránsito al Concepto. En el ritmo ternario de su dialéctica lleva a término el papel integrador que la Esencia atribuía (sin éxito) a su tercer momento [C: III]. El ritmo esencialmente binario de esta esfera abocaba la vocación integradora de este momento a la simple recapitulación de la diferencia configurada por los momentos anteriores.

Se trata, en cualquier caso, de una función recapituladora que no deja de desempeñar un papel importante en la dinámica binaria de la Esencia, donde la secuencialidad del discurso no puede evitar exponer linealmente niveles que en realidad acontecen simultáneamente. Esta secuencialidad del discurso ha llevado a muchos intérpretes a considerar la Esencia como un nivel superior al de la apariencia, la Existencia

---

<sup>785</sup> LONGUENESSE, B. *Op. cit.*, p. 192: «Car ici [en la Lógica objetiva] elle [la realidad efectiva] annonce le concept, alors que là elle le présuppose. N'est-il pas prématuré de vouloir éclairer par les seuls développements de la Doctrine de la essence une notion qui dans le système est solidaire du concept ? / Il me semble précisément que l'on peut considérer toute cette section comme une déduction de la *Wirklichkeit*, en même temps que du concept; donc aussi de la *Wirklichkeit* au sens pleinement déterminé que lui conféra le concept.»

<sup>786</sup> *Ibid.*, p. 190 : «Le fondement ne peut pas exactement être opposé au *concept*. Ce qui se pensait de l'un à l'autre c'est la même ontologie.»

como un nivel superior al de la Esencia<sup>787</sup>, etc.; el resultado es un proceso unidireccional que mantiene las categorías anteriores por debajo de las posteriores, conforme a una jerarquía lineal ascendente. Un esquema como éste resulta ciertamente aplicable a la esfera del Ser, regida por el ritmo del *übergehen*, mas no al *reflektieren* de la Esencia, cuyas categorías acontecen a lo largo de un contramovimiento pendular que las sitúa a un mismo nivel. Pero la secuencialidad de la exposición se debe ahí únicamente a las limitaciones de un discurso proposicional incapaz decir todo a la vez, y que necesita desarrollar sus contenidos uno tras otro, como si de cuadros de una exposición o escenas de una obra teatral se tratase. La palabra *Darstellung*, utilizada por Hegel a lo largo de la *WdL*, expresa de alguna manera esta limitación de la exposición lógica. Su presencia en la *WdL* resulta hasta cierto punto inquietante, habida cuenta de que se trata de una palabra perteneciente al acervo de la representación, cuyo aparición en el “reino del pensamiento puro” no parece estar de entrada justificado. Esta aparición debe entenderse, a mi juicio, como una advertencia acerca del elemento lingüístico en el que no puede por menos que transcurrir el pensamiento (también el pensamiento puro). La palabra “*Darstellung*” aparecería entonces como advertencia acerca de las limitaciones del lenguaje discursivo, que no puede por menos que tomar al pensamiento como objeto, ponerlo ante sí como si fuera algo separado (de ahí que sea frecuentemente traducida como “ex-posición”), y que por esta misma razón sólo alcanza una “representación” o “escenificación” de la verdad.

Más ajustado a las exigencias expositivas de la verdad lógica resulta sin lugar a dudas el término de “*Entwicklung*”, que Hegel reserva para la esfera del Concepto. Su aparición en esta esfera parece relegar la *Darstellung* a un modo de exposición propio de la Esencia. A favor de ello parece hablar el hecho de que «Hegel use a veces el término de origen latino *Exposition* sin duda para subrayar su parentesco conceptual con la (*Setzung, Position*)»<sup>788</sup>; la misma observación parece reforzar la traducción española del término al español como “exposición”. Pero lo decisivo en este punto es reparar en la trabazón que el concepto de “*Darstellung*” parece entablar con la que podemos considerar como la operación central de la Esencia y de la reflexión. Considerada desde las coordenadas de la Esencia y de lo que ahí es denominado “reflexión ponente”, la operación en cuestión expresa el acto de ponerse *como diferente de sí mismo*, de referirse a sí mismo *en lo otro de sí mismo*, hasta entrar en contradicción consigo mismo. Por lo que a la “*Darstellung*” se refiere, ésta designaría aquel modo de exposición capaz de «descubrir en el concepto de algo su negación, su otro, su más allá, es decir, el hecho de *ponerlo fuera (ex) de sí*»<sup>789</sup>. En contra de esta interpretación parece hablar, sin embargo, el hecho de que el uso de la palabra se extienda al conjunto de la *WdL* y no se restrinja al ámbito de la Esencia, que constituye el ámbito de influencia propiamente dicho de la posición (*Setzung*). Pero este uso generalizado de la palabra “*Darstellung*” todavía puede ser interpretado (como de hecho ocurre) como una muestra de la transversalidad de la estructura de la Esencia (y de la “célula rítmica” de la reflexión en ella contenida) al conjunto del sistema.

<sup>787</sup> BLOCH, E. *Op. cit.*, pp. 159 y ss.

<sup>788</sup> EZQUERRA GÓMEZ, J. “La posición como exposición”, p. 154

<sup>789</sup> *Id.*

Sobre ello hablaremos en la tercera parte de este estudio [C: II]. Nos limitaremos por lo pronto a señalar nuestras reservas hacia este tipo de interpretación, insistiendo en la idea de que el término “*Darstellung*” no designaría tanto un modo de exposición adecuado a la verdad (ni, por tanto, el sería algo así como una designación del “método”), sino más bien *la marca de una limitación del modo de exposición discursivo que debe servir de advertencia acerca del modo necesariamente inadecuado como el lenguaje proposicional “ex-pone” y, por así decir, “escenifica” la verdad*. Prueba de ello es el hecho de que esta limitación no sólo sea visible en el nivel superior y expositivamente más exigente del Concepto, sino también en el marco de la Esencia (de la reflexión y de la contradicción), que requiere de un doble nivel expositivo que debe funcionar paralela y simultáneamente, pero cuya “sincronicidad” resulta de todo punto extraña al régimen secuencias de la *Darstellung*. Sólo resulta aplicable al *übergehen* del Ser, y su aparición en el nivel superior la Esencia debe ser interpretada como una advertencia en el sentido indicado, como la marca de la necesidad siempre pendiente de una “verdadera exposición” (una “exposición absoluta”) capaz de desprenderse de la apariencia de secuencialidad generada por el discurso lineal de la proposición, para revelar la verdadera simultaneidad del desdoblamiento en el que se mueve la Esencia. En cuanto unidad de la Esencia y la Existencia (de lo interior y de lo exterior), la realidad efectiva es, pues, la exposición simultánea de ambos momentos, mas no su síntesis definitiva; ésta sólo puede tener lugar más allá de la Esencia, como Concepto.

Retomando la metáfora óptica que nos condujo al escenario de la Esencia, la realidad efectiva debe ser concebida como una *estructura espejada* en la que ambos lados funcionarían paralelamente y a la vez. La misma estructura resulta aplicable al conjunto de la “Lógica objetiva”: al igual que en el caso de la Esencia, el simple hecho de que la Esencia suceda al Ser en el orden de la exposición tiene que ver únicamente con las necesidades expositivas de un discurso proposicional que no tiene más remedio que decir proceder secuencialmente, pero que muy bien podría haber procedido también a la inversa. El hecho de que el tránsito a la Existencia pueda ser considerado como un retorno a la superficie sin espesor del Ser y, en este sentido, una inversión del movimiento de interiorización que conduce del Ser a la Esencia, es una clara muestra de cómo el discurso hegeliano se limita a desarrollar linealmente niveles de discurso que, en realidad, transcurren paralelamente y a la vez. Especialmente ilustrativo a este respecto resulta el modo como Derrida describe (a propósito de la contradicción que se plantea en el motivo hegeliano del “amor”) la unidad dislocada de este punto de contacto de lo igual, este “a la vez” en el que se tocan y chirrían los extremos de la contradicción:

«El *zugleich* está inmediatamente dividido, desequilibrado, en ruptura de simetría, el *de-un-golpe* está trabajado por dos fuerza desiguales: la solución —también al disolución— vence a la producción. Pero solamente para anunciar o preparar otro golpe: la solución no deja ya de producir otra contradicción inaudita cuyo *zugleich* se disociará de sí mismo para razonar y resonar contra el entendimiento.»<sup>790</sup>

---

<sup>790</sup> DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 26.

El texto de Derrida propicia la ocasión para hacer una reflexión acerca de la forma de alternativa con la que hemos presentado los capítulos que integran esta segunda parte. ¿Cómo interpretar la disyuntiva marcada por la conjunción “o” que aparece en estos epígrafes? ¿Se trata de una disyuntiva excluyente que obliga a una toma de partido por una de ellas, o se trata más bien en una disyuntiva incluyente que nos aboca a la diferencia? El efecto de simultaneidad que la realidad efectiva trata de emular parece apuntar hacia esta segunda opción: si ha de ser coherente con esta simultaneidad, la conjunción “o” no puede significar en ningún caso una alternativa excluyente, sino necesariamente incluyente, la cual debe acabar dejando paso la “y” copulativa del desdoblamiento y de la superposición de niveles propia de la Esencia; que se consolida así como una Esencia diferente tanto de aquella “interioridad sin resto” de la que hablan los críticos, pero también de aquella “superficie sin espesor”<sup>791</sup> esgrimida por los partidarios de Hegel. La simultaneidad de la realidad efectiva nos lleva a reconocer en la Esencia un régimen de antinomias que se mantiene incluso ahí donde éstas han abandonado la hierática fijeza de la *Dialéctica trascendental* kantiana para traspasarse mutuamente, pues este mutuo traspasamiento de los extremos de la Esencia seguirá siendo antinómico mientras persevere en la dualidad de su movimiento pendular; las dos orillas de las antinomias se transforman así en la “doble hélice” de la Esencia.

La categoría de la realidad efectiva confirma así la premisa inicial acerca del valor hermenéutico de la Esencia como “escenario” de una controversia (la controversia postmetafísica con Hegel) en la que las partes implicadas configuran una contradicción irresoluble y son, a la postre, conducidas a la indiferencia de sus momentos. Ello no debe significar (como fácilmente se comprende) que el estudio de la Esencia realizado hasta el momento resulte él mismo indiferente: aunque la Esencia no sea el lugar en el que el debate en torno a Hegel puede hallar una resolución, ella sí es, en cambio, el “escenario” en el que el debate en cuestión *alcanza las condiciones de su inteligibilidad como “controversia”* (*Aus-einander-setzung*), quedando una frente a otra y claramente delimitadas posturas que (en el fragor de la batalla) no suelen explicitar sus presupuestos y que, en ocasiones, hasta los desconocen.

Como si de un “escenario” se tratase, la Esencia es el lugar de *WdL* en el que se “representan” y “escenifican” (*darstellen*) las diferentes posiciones del debate postmetafísico en torno a Hegel. Y viceversa: lo que en el escenario del pensamiento postmetafísico se escenifican son las diferentes facetas, no tanto de Hegel (como suele decirse), cuanto de la doctrina hegeliana de la Esencia. A lo largo de esta segunda parte hemos tratado de mostrar (de dar una muestra al menos de) hasta qué punto la historia del hegelianismo acontece fundamentalmente en el restringido “escenario” de la Esencia: de una Esencia que prolonga indefinidamente su función y su argumento acerca de las “aventuras de la diferencia”, y que permanece anclada al drama del desgarramiento y a la desdicha de la reflexión. La historia del hegelianismo estará destinada a prolongar

---

<sup>791</sup> Cf. *infr.* nota 837.

indefinidamente este argumento mientras no se reconozca atrapada el escenario de la Esencia y de la representación. *Show must go on!*: esta podría ser la consigna del hegelianismo postmetafísico. Pero toda función tiene que acabar en algún momento, y la función de la Esencia encuentra ciertamente un “final” en el marco de la *WdL*, que sólo por este motivo sigue estando muy por delante de casi dos siglos de hegelianismo. El telón de la Esencia cae en el tránsito al Concepto, y con él toda “representación”. Pero lo que ante los ojos del espectador aparece entonces no es la lona caída que separa los mundos: mundos y trasmundos desaparecen con la disolución de la Esencia, y ante la mirada del espectador (¿puede seguir llamándose así?) se abre el reino sin telones ni velos de la libertad y del Concepto. El final de la función invita al espectador a transgredir límite del proscenio, a asomarse al “otro lado” (a lo que hasta ahora no era más que un “más allá”, un “mundo secreto” del que emergían como por arte de magia escenas y personajes maravillosos), para buscar en él lo que nunca se muestra en el espectáculo. Al “espectador” mueve entonces la misma motivación que lleva al sujeto a querer atravesar la superficie opaca del espejo, para reencontrarse con la esencia robada que le mira desafiante desde el otro lado. Pero para ello es preciso convertir el espejo en un elemento transitable, transformar la *opacidad* de su superficie en un cristal *transparente*.

## TERCERA PARTE

### Reivindicación de la “Doctrina de la Concepto” como lugar en el que debe ser dirimida la controversia con Hegel en torno a la reflexión (El transparente cristal del Concepto)

«La lógica expone el automovimiento de la Idea absoluta sólo como la *palabra* originaria, que es una *externalización*, pero de tal índole que, en cuanto externa, ha desaparecido inmediatamente de nuevo, nada más ser; la idea está solamente, pues, dentro de esa autodeterminación de [auto-]*percibirse* [y aprehenderse a sí misma]; ella se da dentro del *puro pensamiento*, en donde la diferencia no es aún ningún *ser otro*, sino que es y permanece perfectamente transparente a sí [trad. modificada].»

HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL* (II), s. 550 / (II), p. 385

Identidad y diferencia, positividad y negatividad, mismidad e igualdad, interioridad y exterioridad, etc. De una u otra forma, la reflexión se presenta en la esfera de la Esencia como la dualidad de sus momentos contrapuestos. Dentro de la *WdL*, ambos momentos igualan sus fuerzas en el escenario de la Esencia y desde el punto de vista de la recepción de Hegel propician una controversia que tampoco puede decidirse en ese marco estructural, forzando con ello la superación de esta esfera. Parece, en efecto, como si la Esencia impusiera a la reflexión la forma de la contraposición, determinando así la confrontación que en el ámbito del hegelianismo se articula en torno a ella. Nada tiene de extraño, sobre todo teniendo en cuenta lo que en la segunda parte hemos acabado denominado desdoblamiento de la Esencia. Este desdoblamiento vincula de un modo señalado Esencia y reflexión y convierte a la Esencia en el escenario idóneo para comprender la confrontación entre metafísicos y antimetafísicos, hegelianos y anti-hegelianos en torno a este concepto fundamental: la Esencia es, en efecto, el escenario estructural en el que la controversia postmetafísica en torno a la reflexión debe ser *planteada* (y ello incluso a pesar de que en ocasiones la controversia en cuestión no sea



formulada expresamente en referencia en ella), pero eso no significa que deba ser por ello mismo el lugar en el que dicha controversia puede ser *dirimida*<sup>792</sup>. La Esencia es tan sólo un régimen “lógico” idóneo para desplegar el juego de las diferentes posiciones en torno a la reflexión; no hay en ella, por tanto, un trasfondo capaz de dar sentido a lo que ahí tiene lugar: el fondo del escenario está vacío, exactamente igual que el otro lado del espejo.

De lo que a partir de ahora se trata es de establecer las condiciones (lógicas) mediante las cuales la controversia en torno a la reflexión puede ser *dirimida* (y no sólo “representada” en el escenario de la Esencia). La primera de estas condiciones ha sido adelantada ya en el capítulo anterior, donde ha quedado mostrada la necesidad de trasladarla al ámbito del Concepto. Una necesidad como ésta es, por lo demás, algo que no ha pasado desapercibido para Heidegger, quien no ha dejado de trasladar al lugar del Concepto la controversia con Hegel en torno a la diferencia<sup>793</sup>. El autor aventaja con ello a muchos intérpretes de Hegel, que han buscado sus argumentos contra la interpretación heideggeriana en la esfera de la Esencia. Al trasladar la controversia con Hegel a la esfera del Concepto, Heidegger atiende mucho mejor que muchos sedicentes hegelianos a la doble designación programática de la *WdL*, según la cual la *WdL* no sólo sería una

---

<sup>792</sup> La palabra alemana “*Ent-scheidung*”, que normalmente se traduce por “decisión”, significa literalmente “des-división” y puede ser concebida, por tanto, como la inversión (morfológica al menos) de la palabra “*Ur-teil*”, normalmente traducida como “juicio”, pero que literalmente significa “división” o “partición originaria”. Especialmente interesante en este punto resulta comprobar la cercanía semántica existente entre los términos “*scheiden*” y “*teilen*” (ambos expresan la acción de separar y dividir), así como la contraposición que en estos términos prácticamente sinónimos introducen los prefijos “*ent-*” y “*ur-*”: el primero se refiere a la anulación y la resolución de la diferencia, mientras que el segundo se refiere al carácter originario e ineliminable de la misma. Un juego parecido encontramos en la distinción heideggeriana entre *Unter-scheidung* y *Ent-scheidung*, donde el término “*unter-*” viene a reforzar el carácter de alternativa introducido por el término “*scheiden*”, ejerciendo por tanto un papel semejante al del prefijo “*ur-*” de la palabra “*Urteil*”. En relación con el ámbito de la *WdL* propiamente dicho, pensamos que términos como *Urteulung* y *Unter-scheidung* encuentran cierta aplicabilidad en el régimen de contraposiciones y alternativas irresolubles propias de la Esencia; mientras que términos como *Ent-scheidung* servirían para caracterizar la disolución o resolución de ese régimen de contraposiciones y alternativas que tiene lugar en el ámbito del Concepto. A lo largo de esta cuarta parte trataremos de mostrar cómo el régimen de alternativas en torno a la reflexión que hemos analizado en el ámbito de la Esencia alcanza una resolución en la esfera del Concepto. Nos situamos así frente al punto de vista de aquellos intérpretes que han celebrado la «indecidibilidad» característica de la Esencia como la virtud más destacable del sistema hegeliano: «La contraposición hegeliana aquí fue adoptada por Kierkegaard, en su noción de las dos modalidades diferentes de observar un proceso: desde el punto de vista del “devenir” y desde el punto de vista del “ser”. [...]. En ambos casos, la unidad ontológica del universo se salva, ya sea en la forma de la necesidad sustancial que maneja los hilos de la espalda de sujeto o en la forma de la actividad autónoma de sujeto que se “objetiviza” a sí mismo en la unidad sustancial. Lo que se pierde es el escándalo ontológico de la indecidibilidad última entre las dos opciones. Aquí Hegel es mucho más subversivo que Kierkegaard, quien para escapar del punto muerto da preferencia a la posibilidad por encima de la actualidad [...]. En la indecidibilidad radica la ambigüedad última de la filosofía de Hegel, indicador de una imposibilidad por medio de la cual “se toca lo real”: ¿cómo podemos concebir la recolección dialéctica? ¿Es una mirada retrospectiva que no permite discernir los contornos de la necesidad interna donde la perspectiva inmersa en los eventos sólo puede percibir una interacción de accidentes, es decir, como la “supresión” (*Aufhebung*) de esta interacción de accidentes en la necesidad lógica subyacente? O, por el contrario, ¿es una mirada que nos permite resucitar la apertura de la situación, su “posibilidad”, su contingencia irreductible, en lo que luego, desde la distancia objetiva, aparece como un proceso objetivo necesario? ¿Y acaso esta indecidibilidad no nos lleva de nuevo a nuestro punto de partida?: ¿Esta ambigüedad no es nuevamente la manera en que la diferencia sexual está inscrita en el núcleo mismo de la lógica hegeliana?» (ZIZEK, S. *La permanencia en lo negativo*, pp. 252-253)

<sup>793</sup> Cf. *infr.* notas 39 y 40.

“verdadera crítica de la metafísica”, sino también la “metafísica propiamente dicha”, bien entendido que esta reaparición de la metafísica no significa aquí (a diferencia de lo que Heidegger piensa) una *restitución o restauración de la metafísica dogmática*, sino una *Aufhebung* de la misma, en la que la “exposición crítica” de la “Lógica objetiva” quedaría mantenida y conservada. Sólo desde esta premisa resulta comprensible el hecho de que Hegel plantee la “Lógica subjetiva” como una crítica de la lógica tradicional, tal y como se colige de un pasaje del *Vorbericht* de la *Enz* donde Hegel precisa el diferente requerimiento y la distinta naturaleza de la dificultad que subyace a la composición de las dos partes de la *WdL*. De un lado, Hegel se refiere ahí a la tarea de la “Lógica objetiva” como una tarea eminentemente *sistemática y positiva*: la tarea de hallar un punto de apoyo, reunir los materiales y establecer un hilo conductor para una exposición (a la postre crítica) de la metafísica; mientras que, de otro, el autor plantea el cometido de la “Lógica subjetiva” como una tarea por lo pronto *crítica y negativa* respecto de lo que habitualmente se entiende por lógica:

«Para la lógica del *concepto* se halla ahí delante un material plenamente listo y fijado; cabe decir, un material osificado; y la tarea consiste en fluidificarlo y en volver a inflamar el concepto viviente que hay en la estofa muerta.»<sup>794</sup>

Pues bien, esta misma especificidad crítica característica de las *dos* partes de la *WdL* es lo que hemos tratado de perseguir en las dos partes correspondientes de este estudio propiamente dedicadas a ella: la recién concluida, aplicada al estudio de la “Doctrina de la Esencia” [B], y la que ahora comenzamos, que va a aplicarse a la “Doctrina del Concepto” [C]. De un lado, nuestro estudio de la Esencia se ha orientado a *sistematizar y evidenciar la antinomia* que recorre la controversia postmetafísica con Hegel en torno a la reflexión; mientras que, de otro, el estudio del Concepto tratará de *dirimir y resolver* la controversia en cuestión; lo que aquí significa: “fluidificar” la antinomia postmetafísica osificada en torno a Hegel. Secundamos con ello el interés heideggeriano por el Concepto, pero lo hacemos con una intención contraria: la de evidenciar el carácter crítico de esta parte fundamental de la *WdL* y contrarrestar el estigma dogmático y onto-teológico que pesa sobre ella. Nuestra diferencia con respecto al diagnóstico heideggeriano reside primeramente en una *diferente valoración* del significado lógico de la disolución de la Esencia y el consiguiente tránsito al Concepto; más concretamente: en una diferente valoración de lo que esa disolución significa de cara a la resolución de la controversia en torno a la reflexión.

La tesis de Heidegger consiste en identificar la disolución de la Esencia con la disolución de la reflexión, elaborando con ello una noción de *Concepto* como *reflexión*

---

<sup>794</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 243 / (II), p. 119: «Für diese früheren Teile konnte ich auf die Nachsicht billiger Beurteiler wegen der wenigen Vorarbeiten Anspruch machen, die mir einen Anhalt, Materialien und einen Faden des Fortgangs hätten gewähren können. Bei dem gegenwärtigen darf ich diese Nachsicht vielmehr aus dem entgegengesetzten Grunde ansprechen, indem sich für die Logik des *Begriffs* ein völlig fertiges und festgewordenes, man kann sagen verknöchertes Material vorfindet und die Aufgabe darin besteht, dasselbe in Flüssigkeit zu bringen und den lebendigen Begriff in solchem toten Stoffe wieder zu entzünden.»

*autosuprimida*. Pero, como vamos a intentar mostrar a continuación, lo decisivo a este respecto reside precisamente en dilucidar [i] si la disolución *de la Esencia* que tiene lugar en el tránsito al Concepto supone *también* una disolución *de la reflexión* y, de ser así, [ii] si la disolución que afecta a la reflexión en este punto decisivo de la *WdL* tiene *el mismo carácter negativo* que la de la Esencia. En el primer capítulo de esta tercera parte [C: I] habrá que empezar, pues, por determinar el papel sistemático de la Esencia en el conjunto de la *WdL*. Y esto significa dilucidar la siguiente alternativa con respecto al sentido en que Hegel se refiere a ella como una «esfera de mediación»<sup>795</sup>: ¿es la Esencia el *centro* de la Lógica sobre el que se carga el peso estructural de sus extremos o se trata más bien de un *mero intermedio* en su desarrollo, un *lugar de paso* que desaparece en el movimiento de uno a otro? Para responder a esta cuestión vamos a examinar en un primer momento algunas lecturas de la *WdL* que sostienen la centralidad de la Esencia [C: I.1], y les vamos a contraponer en un segundo momento el papel que (creemos) Hegel otorga a la Esencia como instancia de mediación [C: I.2]. A nuestro juicio, el papel mediador que Hegel atribuye a la Esencia basta para colegir de forma concluyente el carácter negativo de su disolución: la Esencia queda *agotada y suprimida* en su tarea de facilitar el tránsito al Concepto, respecto del cual constituye una esfera claramente inferior<sup>796</sup>. Por lo demás,

---

<sup>795</sup> Cf. *infr.* nota 798.

<sup>796</sup> El argumento de este estudio parece ir a parar aquí a un punto de obviedad que amenazaría con convertir el trayecto recorrido hasta ahora en algo superfluo y hasta trivial. Al fin y al cabo, la precariedad de la Esencia no deja de ser algo susceptible de ser colegido a partir del hecho de que Hegel considerase oportuno añadir a la “Lógica objetiva” de 1812 una segunda parte. La redacción de la “Lógica subjetiva” de 1816 basta, en realidad, para constatar esta insuficiencia y la necesidad del tránsito al Concepto, relegando cualquier forma de justificación complementaria a un trámite innecesario, que intenta llegar por caminos subterráneos y secundarios a conclusiones que resultan visibles a la luz del día. La pretensión de este estudio resultaría por tanto de todo punto trivial, de no ser porque de lo que para nosotros se trata no es tanto de mostrar el hecho de ese tránsito, cuanto su *necesidad* en la arquitectura de la *WdL*, así como su posible significado y trascendencia en el marco de la recepción postmetafísica de Hegel; y ello precisamente por cuanto que dicha recepción parece haberse quedado anclada en un entramado de aporías y antinomias propias de la Esencia, frente a las cuales el tránsito al Concepto aparecería a un desenlace dogmático y mistificador. Pues bien, lo que frente este tipo de resultado pretendemos reivindicar es la labor eminentemente crítica del Concepto, y ello precisamente frente al carácter todavía en alguna medida metafísico y mistificador de la Esencia. El tránsito al Concepto se presenta por tanto como el lugar en el que tiene lugar la disolución de la Esencia, y lo decisivo a este respecto reside es averiguar el significado que para la reflexión tiene esa disolución, vale decir, ese “final”, en la idea de que lo que a través de la reflexión llegaría a su “final” sería precisamente la exposición hegeliana de la metafísica tradicional desarrollada en la Esencia (en la “Lógica objetiva” en general), y que dicho final podría resultar por el mismo motivo altamente significativo respecto del tipo de posicionamiento adoptado por Hegel a propósito de la cuestión del final de la metafísica. Apenas resulta posible disimular el paralelismo que de este modo pretendemos trazar entre el final lógico de la reflexión y el final histórico de la metafísica. Pensamos, por lo demás, que un paralelismo como éste resulta de entrada plausible, toda vez que Hegel habría concebido la lógica como «la metafísica propiamente dicha», y que lo que mediante la designación hegeliana de la lógica como «verdadera crítica de la metafísica» vendría expuesto es justamente el posicionamiento hegeliano ante su final. El hecho de que esta crítica tenga lugar precisamente como Concepto nos da una idea de hasta qué punto ésta no tiene lugar únicamente en el sentido negativo de una *destrucción*, sino en el sentido eminentemente positivo de una *liberación*. La idea que rige la tercera parte de este estudio es mostrar cómo lo que en el tránsito al Concepto adquiere cumplimiento, al nivel de la *WdL*, es la exigencia de pensar el Absoluto como libertad (precisamente frente a aquellas concepciones del Absoluto como sustancia y necesidad ciega propias de Spinoza y Leibniz de las que Hegel habla al final de la Esencia y a las que nos hemos referido la final de la parte anterior [B: III.3b]), y que en este sentido la operación metódica que Hegel lleva a cabo en este tránsito debe ser

pensamos que no hay manera más contundente de refutar la hipótesis de la centralidad de la Esencia que analizar lo que al nivel del Concepto ocurre con la idea misma de “centro” (*Mitte*). Con esta intención emprendemos en un tercer momento [C: I.3], el análisis del concepto hegeliano de “medio” (*Mittel*), tal y como éste es desarrollado en la “Doctrina del Concepto”, en la idea de que lo que ahí tendría lugar no es sólo una crítica a la interpretación de la Esencia como centro, sino también una crítica contundente a todo intento de comprender la arquitectura de la *WdL* desde el modelo de la centralidad.

El cometido del segundo capítulo de esta tercera parte [C: II] será extender (y modular) la pregunta acerca del papel de la Esencia en la arquitectura de la *WdL* al concepto de reflexión, tratando de determinar *el carácter metódico y transversal de dicho concepto* en el conjunto de la obra. Este carácter metódico es algo comúnmente aceptado por los intérpretes pertenecientes a las más diversas áreas de influencia. Pensamos, sin embargo, que la aceptación de esta metodicidad y transversalidad resulta superflua mientras no sea aclarado el concepto de reflexión que le subyace. La cuestión acerca de la centralidad de la Esencia se traslada así a la pregunta acerca de la transversalidad de la reflexión, de sus límites y modo de presencia específico en la esfera del Concepto. Ello nos conducirá a considerar la siguiente alternativa: o bien la reflexión se *agota* junto a la Esencia en el tránsito al Concepto [C: II.1], o bien se *cumple y consume* en el tránsito a esa esfera al quedar *liberada* de la Esencia [C: II.2]. Reproducimos con ello la misma alternativa que en el capítulo anterior habíamos atribuido a la Esencia, sólo que si de lo que entonces se trataba era de determinar el *agotamiento* de la Esencia en el tránsito al Concepto, de lo que ahora se trata es más bien de explicitar la *realización* y la *consolidación* de la reflexión que en dicho tránsito tiene lugar. El resultado es un concepto de reflexión *transversal* que recorre de extremo a extremo la “Doctrina del Concepto”, generando formas ciertamente distintas de aquellas a las que nos tiene acostumbrada la controversia postmetafísica en torno a Hegel, anclada a nuestro juicio a la forma que la Esencia impone a la reflexión, y cuya adecuada elucidación exigirá la elaboración de una “tópica de la reflexión” capaz de liberar la reflexión de este peculiar modo de aparición [C: II.3].

---

considerada como una prolongación de la exigencia fenomenológica de exponer el Absoluto, «no [sólo] como sustancia, sino también y en la misma medida como Sujeto» (Cf. *supr.* nota 492); pero también, en un segundo momento, de lo que en esta tercera parte se trata es de mostrar que esta operación metódica contiene las claves de inteligibilidad del “problema de la metafísica”, tal y como éste se expresa al nivel de la controversia que envuelve a la filosofía de Hegel en el ámbito de su recepción postmetafísica, y que en este sentido contendría también claves valiosas para una posible resolución. Como veremos en la conclusión, de lo que en definitiva se trata, por tanto, es de *una liberación de la metafísica misma*, como aquello que está a la base de la Esencia, pero constreñida en una exposición limitada por antinomias y aporías y no pudiendo aflorar en su dimensión más propia. Lo que mediante esta liberación de la metafísica tiene lugar en la *WdL* es, en realidad, una operación paralela a la que Kant intenta con la apertura de lo práctico: «Con una tal metafísica depurada mediante la Crítica, pero también gracias a ello confinada en un estado permanente. Al echar un vistazo superficial a esta obra, se creará percibir que su utilidad es solo *negativa*, a saber: que no nos aventuremos nunca a salir más allá de los límites de la experiencia con la razón especulativa; y, de hecho, tal es también su primera utilidad. Pero ésta se convierte en *positiva* tan pronto como uno se da cuenta de que los límites no tienen por resultado, de hecho, una *ampliación* [*Erweiterung*], sino, cuando se los considera más de cerca, un *estrechamiento* [*Verengung*] del uso de nuestra razón, por cuanto que realmente amenazan con ampliar a todo los límites de la sensibilidad, a la que propiamente pertenecen, y con reprimir [*verdrängen*] así totalmente el uso puro (práctico) de la razón» (KANT, I. KrV, BXXIV-XXV).

Pensamos, por lo demás que, al permanecer anclada a la esfera de la Esencia, la controversia en cuestión permanece atrapada en las antinomias propias de este lugar (identidad y diferencia, interioridad y exterioridad, etc.), permaneciendo ciega con ello a la que cabe considerar como su configuración más propia, que es la que adopta en el lugar (*Ort*) del Concepto. A la elucidación de esta forma de la reflexión dedicaremos el último capítulo de esta parte [C: III], que aspira a delinear un concepto de reflexión distinto del que hemos estudiado en la Esencia (y distinto, por tanto, del que los intérpretes favorables a Hegel tienden a extender al conjunto de la *WdL*), pero que se diferencia también de aquel concepto de reflexión (propio de los críticos de Hegel) de acuerdo con el cual la diferencia habría quedado absolutamente negada o suprimida. En las antípodas de esta exégesis, el propósito de este tercer capítulo consiste en profundizar en el modo como la diferencia persevera al nivel del Concepto, tratando de demarcar en todo momento *la especificidad de esta diferencia* frente toda otra forma de diferencia propia de la Esencia.

Para ello trataremos en un primero momento [C: III.1] de analizar la dualidad de las sustancias activa y pasiva que Hegel describe en la “Introducción” al Concepto. La pregunta que sobrevuela este análisis es si lo que al nivel del Concepto tiene lugar es verdaderamente una *síntesis resolutive* de las contraposiciones y las antinomias propias de la Esencia, o si dichas contraposiciones permanecen más bien encubiertas a este nivel bajo la forma de una *pseudosíntesis* que no consistiría más que en la superposición de los momentos contrapuestos anteriores. Una posibilidad como ésta es lo que parece sugerir la exposición hegeliana de las sustancias al nivel del Concepto, la cual parece corresponderse con la división general de la *WdL* en “Lógica objetiva” y “Lógica subjetiva”. El ritmo ternario y resolutive propio del Concepto parece quedar retrotraído en este punto al ritmo binario y antinómico característico de la Esencia. No es de extrañar que algunos intérpretes hayan interpretado la triplicidad lógica como un “juicio” cuya “cópula” sería precisamente la Esencia. La misma impresión parece quedar confirmada en el interior del Concepto, donde la estructura silogística de la Vida es finalmente retrotraída al “juicio de la Idea”.

Una interpretación como ésta es, sin embargo, lo que en un segundo momento [C: III.2] trataremos de cuestionar al hilo del análisis de la división bipartita de la *WdL* en “Lógica objetiva” y “Lógica subjetiva”, la división de ésta en “Doctrina del Concepto subjetivo” y “Doctrina del Concepto objetividad” y la recapitulación de esta división en el seno del mencionado “juicio de la Idea”. El análisis de esta serie de dualidades debe permitirnos concluir que si tanto la *WdL* como la Idea puede ser concebidas como un “juicio” no es desde luego en el sentido del juicio cuyo medio fuera la cópula *inconsciente y fotófoba* de la Esencia, sino del medio *transparente* del Concepto; lo cual implicaría, a la postre, cruzar la puerta del juicio en la dirección contrapuesta a la que lo hicimos en la primera parte de este estudio para acceder a la Esencia, en dirección a la cópula *determinada* (el término medio) de silogismo, y hacia la clarificación definitiva de la negra cópula del juicio que tiene lugar en la mediación autotransparente de la Idea, y que comporta la disolución misma del juicio en la mediación absoluta de la Idea. El resultado no es, pues, la posición en el ámbito del Concepto del centro que la Esencia no conseguía poner, sino la superación del modelo de la centralidad mediante la eliminación del medio

independiente del Concepto en aras de la *mediación*: si el Concepto es centro de la lógica no es desde luego en el sentido de ese centro masivo en torno al cual gravitaría los extremos lógicos, sino en el sentido de la pura mediación que se media a sí misma (*sin medio*) de los extremos. Los extremos separados por la superficie opaca del espejo se tocan por primera vez en círculo *sin centro* del Concepto, y el lugar del espejo de la Esencia aparece el cristal transparente del Concepto.

La duda que en este punto se plantea es, sin embargo, la de cómo la circunferencia puede sostenerse sin centro sin desplomarse y contraerse en la puntualidad; la duda, en definitiva, de si la mediación de la Idea no se contraería en la inmediatez del punto al carecer de medio, y sobre si la reflexión que venimos persiguiendo a lo largo del decurso lógico no habría quedado después de todo reducida a la identidad más absoluta con la eliminación del medio del Concepto (con la conversión del medio opaco del espejo en el cristal transparente del Concepto), confirmando con ello la lectura heideggeriana de la reflexión absoluta, del Concepto y del Sujeto hegelianos. Lo decisivo a este respecto reside en reparar en el hecho de que la supresión del *medio* (sea como *Mitte* o como *Mittel*) no supone la supresión de la *mediación* (*Vermittlung*), para lo cual recurriremos al análisis del fenómeno óptico de la “transparencia” que mencionaremos en el último capítulo de esta parte [C: III.3] en el ámbito de la Idea. La Idea no es una categoría diferente, sino la mera constatación de que lo que en el juicio de la idea desaparece no es el medio, sino su negrura inicial. En el juicio de la idea, cada uno de los extremos es la mediación del otro y, de este modo, la mediación de sí mismo. De manera que el medio no desaparece en la Idea, sino que se vuelve invisible, transparente. En otras palabras: el medio del Concepto se clarifica en el decurso de la “Lógica subjetiva” hasta el punto de volverse *invisible* en la Idea, pero nunca hasta el punto de *desaparecer* en la inmediatez arreflexiva de la intuición intelectual, de una forma parecida a como la periferia del círculo se cierra, sin clausurarse en la absolutez del centro ni contraerse en la inmediatez del punto.

Reaparece en este punto la alternativa consunción-consumación, esta vez a propósito de la superación del medio del Concepto en la transparencia de la Idea. En rigor, lo único que desaparece y, en este sentido, se consume, es la independencia (o, si se prefiere, los extremos independientes del medio) y la opacidad del medio, mientras que lo que se consume es la mediación, el puro cierre autotransparente del Concepto. Asistimos con ello a la consolidación de la singularidad que el Concepto subjetivo no podía poner, y que es alcanzada finalmente en la cumbre de la Idea, donde se presenta (¡ahora sí!), como Sujeto. Somos conscientes de la (aparente) proximidad con la crítica heideggeriana de Hegel que alcanzamos en este lugar. Al enfoque óptico (regido por el primado de la visión) adoptado al comienzo de este estudio se suman ahora la reivindicación del Concepto, de la Idea y del Sujeto tan caros a la interpretación heideggeriana, por no hablar de la reivindicación que de estos conceptos hacemos en términos del cierre del círculo y de la autotransparencia. Pero lo que contra esta apariencia trataremos de argumentar a lo largo de este capítulo es que ni el “cierre” es la “clausura”, ni el “círculo” es el “punto”, ni la “singularidad” de la Idea y del Sujeto son la “inmediatez arreflexiva” de la intuición intelectual. En consecuencia: ni la autotransparencia es la autoiluminación, ni el primado

de la visión propugnado por el “enfoque óptico” que subyace a este estudio llega a serlo nunca la visión directa.

Lo que frente a ello trataremos de mostrar al final de esta parte [C: III.3c] es que incluso en el cierre de la Idea y del Sujeto hay lugar para una diferencia: la diferencia del centro y la periferia que hace posible su apertura. Y que si esta diferencia se sostiene ahí donde el centro del círculo parece haber desaparecido es porque, en rigor, éste no ha quedado eliminado en esta desaparición, sino que más bien ha devenido transparente, quedando conservado de este modo en la mediación. Y es si algo queda conservado y permanece en la transparencia es medio, tanto en el sentido óptico como lógico de la expresión: la transparencia no es la luz, sino el medio de la luz, no es la autoiluminación, la inmediatez del foco de luz que se ilumina a sí mismo, sino el medio estéril en luz, en el que la luz rectilínea aparecer por primera vez, sin necesidad de curvarse sobre sí misma para alcanzar la circularidad imposible de la reflexión absoluta.

## I. LA CONSUNCIÓN (*VERENDUNG*) DE LA ESENCIA EN EL TRÁNSITO AL CONCEPTO

---

### **Crítica de la centralidad de la Esencia en la arquitectura de la *WdL* y del modelo de la centralidad en el ámbito específico del Concepto**

---

#### **1. Crítica de la *centralidad* de la Esencia en la arquitectura de la *WdL***

La discusión en torno al sentido del tránsito al Concepto conduce primeramente a una controversia en torno al sentido del papel sistemático de la Esencia en el conjunto de la *WdL*. Situada en el punto intermedio entre el Ser y el Concepto, Hegel otorga a la Esencia un papel mediador. De un lado Hegel se refiere a ella como un «centro [Mitte]»<sup>797</sup> situado entre el Ser y la Esencia; mientras que, de otro, se refiere a ella como la «esfera de la mediación [Sphäre der *Vermittlung*]»<sup>798</sup> que facilitaría el tránsito entre ambos extremos lógicos. En el primer caso, parece como si Hegel hiciera gravitar la estructura de la *WdL* en torno al centro de la Esencia, en lugar de sustentarla sobre la base del Ser, o proyectarla hacia la cúspide del Concepto; el centro de la Esencia se presenta como el punto de convergencia al que remiten los extremos como a su principio de inteligibilidad. En el segundo, parece más bien como si el autor se limitase a concebir la Esencia como un lugar de paso hacia el Concepto; como algo en lo que no cabe permanecer o demorarse, como un puente entre dos extremos cuya función se agota en ser transitado. Ahora bien, la misma función de mediación es la que parece atribuir Hegel a la Esencia, ahí donde la caracteriza como «movimiento de tránsito [*Übergang*] del Ser al Concepto»<sup>799</sup>.

Se dibuja con ello una ambivalencia en torno al papel intermedio de la Esencia, que no hace sino expresar la ambivalencia en torno al sentido y alcance sistemático de la Esencia en el conjunto de la *WdL*: o bien como “lugar de paso” (*Vermittlung*), o bien como “lugar central” (*Mitte*) de la *WdL*. Una alternativa como ésta nos conduce de nuevo al doble significado inherente a la palabra *Vollendung*, pues lo decisivo a este respecto consiste en definitiva en determinar: si la Esencia es dejada atrás como como algo agotada

---

<sup>797</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, ss. 15-16 / (I), p. 439: «Das Wesen steht zwischen *Sein* und *Begriff* und macht die Mitte derselben und seine Bewegung den Übergang vom *Sein* in den *Begriff* aus.»

<sup>798</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 5, WdL (I)*, s. 58 / p. 80 [Mondolfo]: «Nach dem zugrunde liegenden Elemente aber der Einheit des Begriffs in sich selbst und damit der Untrennbarkeit seiner Bestimmungen müssen diese ferner auch, insofern sie *unterschieden*, der Begriff in ihrem *Unterschiede* gesetzt wird, wenigstens in *Beziehung* aufeinander stehen. Es ergibt sich daraus eine Sphäre der *Vermittlung*, der Begriff als System der *Reflexionsbestimmungen*, d. i. des zum *Insichsein* des Begriffs übergehenden Seins, der auf diese Weise noch nicht *als solcher* für sich gesetzt ist, sondern mit dem unmittelbaren Sein als einem ihm auch Äußeren zugleich behaftet ist. Dies ist *die Lehre von dem Wesen*, die zwischen der Lehre vom Sein und der vom Begriff inmitten steht.»

<sup>799</sup> Cf. *supr.* nota 797.



y consumido en el tránsito al Concepto, o si el sentido de este tránsito es ser el cumplimiento, realización y culminación de la Esencia que acreditaría en ello su insuperabilidad. La primera es la postura de aquellos intérpretes que tratan de minimizar el papel de la Esencia en la *WdL*, pasando sobre ella como sobre ascuas y dirigiendo el foco de atención más allá de ella. La segunda, en cambio, la de aquellos que tratan de magnificar su papel, incluso por encima del Concepto, tratando de permanecer en la Esencia como si del lugar central de la *WdL* se tratase. Vamos a examinar esta alternativa y a intentar mostrar la insuficiencia de ambos enfoques.

#### **a) La Esencia como punto central de la *WdL*: La centralidad de la Esencia**

Empezaremos comparando la alternativa en torno a la Esencia con la que en su momento fue estudiada a propósito de la figura fenomenológica de la Conciencia desdichada [B: I.1-2], en la idea de que las conclusiones extraídas en ese lugar (al que Hegel otorga una posición medial análoga a la de la Esencia en el conjunto de la *WdL*) puedan proporcionarnos alguna indicación para abordar la controversia que se plantea ahora en esta esfera central de la *WdL*. En el mencionado apartado vimos cómo para algunos intérpretes la Conciencia desdichada constituía el *lugar de paso* entre los extremos de la *PhG*; mientras que para otros constituía más bien el *lugar central* de la *PhG*, esto es: no sólo el lugar intermedio que facilitaría el tránsito hacia una síntesis final que caería por tanto más allá de ese lugar, sino el lugar señalado en el que ambos se encuentran y se reúnen como en su fundamento. Se trataba, en el fondo, de una controversia en torno al significado del segundo momento de la dialéctica, *i. e.* en torno al valor de la finitud en Hegel, sobre la pertinencia de atribuirle un papel meramente negativo y, por tanto, puramente mediador, o más bien un papel central y, por tanto, eminentemente positivo. La primera es la postura de Heidegger (y de tantos críticos de un Hegel pretendidamente “totalitario”), que interpreta la Conciencia desdichada como un mero punto de tránsito entre la Conciencia y la Razón, y que interpreta la *PhG* en general como un camino de la Conciencia a la Ciencia (a la *WdL*) consistente en la superación de la finitud. La segunda, en cambio, refleja la postura de algunos partidarios postmetafísicos de Hegel, cuya originalidad en el ámbito de los estudios sobre Hegel consiste precisamente en haber tratado de elaborar una interpretación de la *PhG* a partir de la irreductibilidad de aquello que sus críticos no habían considerado más que como meros momentos de tránsito; las líneas generales de este estilo de reappropriación y actualización de Hegel han quedado expuestas en la segunda parte [B: I.2] a partir de las interpretaciones de Wahl, Kojève, Bataille, Hyppolite, etc.

Al igual que Heidegger, J. Wahl atribuye a la figura fenomenológica de la “Conciencia desdichada” el papel de término medio de la *PhG*: «ella es el término medio, desgarramiento en primer lugar, y después, mediación»<sup>800</sup>. Pero si la pretensión

---

<sup>800</sup> WAHL, J. *Op. cit.*, p. VI: «Elle est le moyen terme, déchirure d’abord, puis médiation.»

heideggeriana era relegar con ello esta figura fenomenológica al papel de un mero lugar de paso o tránsito hacia la Razón, de lo que para Wahl se trata más bien es de asignarle un papel central en el decurso de la *PhG*. El autor inaugura con ello el primer eslabón de una línea de lectura de la filosofía de Hegel contraria a la heideggeriana y que se caracteriza por haber reivindicado el primado de este aspecto de la Autoconciencia que aquélla consiste precisamente en superar como un momento desapareciente en el camino fenomenológico hacia el Saber absoluto. El resultado es, pues, una línea de comentario contrapuesta a la de Heidegger, que reconoce un papel de, por decirlo de algún modo, principio y fin en sí a los que —según Heidegger— no eran más que lugares de tránsito; y ello precisamente en la idea de que lo esencial de la filosofía hegeliana no reside, ni al principio, ni al final (ni en el principio de partida, ni en la síntesis final), sino en *el transitar*.

La misma línea de comentario será extendida décadas más tarde por J. Hyppolite al ámbito de la *WdL*, precisamente a partir de la categoría de “reflexión”. Situada también en el lugar intermedio entre las secciones del Ser y el Concepto, la reflexión ocuparía el lugar central de la *WdL*, desde donde ejercería una influencia transversal. En la segunda parte de esta tesis [B: I.2b] hemos estudiado la estrecha relación trazada por Hyppolite entre la reflexión y el Absoluto. Se trata, sin embargo, de una estrecha relación que en el planteamiento de Hyppolite *no* cabe hacer identificar sin resto con la Esencia. A pesar de ocupar el mismo lugar sistemático en la *WdL*, la Esencia no representa para este autor centro alguno. Más bien al contrario, ésta es asimilada a la ontología (tradicional) de la Esencia<sup>801</sup>, cuyo dualismo trata de superar precisamente la *WdL* convirtiendo dicha esfera en un lugar de tránsito hacia lo que el autor denomina “sentido”, y que se corresponde con la esfera lógica del Concepto. La lectura de Hyppolite resulta ser por ello uno de los pocos referentes (no antihegelianos) del primado del Concepto frente a la Esencia que queremos reivindicar: su interpretación “postmetafísica” de Concepto como “sentido” contrasta en efecto con la estrategia hermenéutica de aquellos defensores “postmetafísicos” de Hegel, que han optado por el postulado de la centralidad de la Esencia. En las antípodas de toda centralidad, si la Esencia desempeña para Hyppolite algún papel medial, éste es únicamente como Esencia *que aparece (erscheint)*: la Esencia es «este hecho de *aparecer*»<sup>802</sup>, bien entendido que «todo *aparecer* remite de un término a otro»<sup>803</sup>. Al emerger a la superficie de la Existencia, la Esencia supera la dualidad generada por su interioridad encapsulada (la interioridad del Ser asumido en ella), consolidándose así como mediación y tránsito hacia un régimen diferente: el régimen unitario del sentido. Como subraya Hyppolite:

---

<sup>801</sup> HYPPOLITE, J. *Op. cit.*, p. 85: «La lógica especulativa sustituye pues a la Metafísica dogmática —la que pensaba un mundo absoluto de la esencia, un mundo inteligible— en la medida en que se constituye ella como el lenguaje del ser.»

<sup>802</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>803</sup> *Id.*

«En el movimiento total, la esencia es esta inestabilidad del segundo momento dialéctico. En ella el ser se niega, ya no bajo la forma inmediata del ser, como nada, sino en él mismo. El ser aparece, es ser y no-ser como esencia y apariencia, aparece en sí mismo, y sólo es esta reflexión.»<sup>804</sup>

La afinidad de pasajes como éste con la lectura heideggeriana de la Esencia apenas permite atisbar que forma parte de un discurso dirigido hacia una reivindicación (y no una crítica) del Concepto hegeliano; una reivindicación que apunta precisamente a la elucidación del mismo como “sentido”. La pregunta que esta intención última de la lectura de Hyppolite no puede por menos que suscitar, al menos en un estudio que toma a la lectura de Heidegger como interlocutor fundamental, es la de cómo lecturas tan semejantes de la Esencia pueden dar lugar a concepciones tan opuestas del Concepto. Un interrogante como éste es lo que trataremos de resolver a lo largo de este capítulo. Entretanto nos conformaremos con delimitar el planteamiento paradigmático de los defensores postmetafísicos de Hegel, basado en el postulado de la centralidad de la Esencia, y cuyo punto de llegada más acabado se encuentra, a mi juicio, en los estudios de G. Jarczyk y P.-J. Labarrière. Las semejanzas y diferencias que la lectura de Hyppolite mantiene con esta lectura tampoco son fáciles de desenmarañar. Al igual que Hyppolite, ambos autores enfatizan el mismo carácter de la Esencia como *aparecer*, sólo que negando el carácter de mediación (de remisión de un término a otro diferente) que llevaba a Hyppolite a interpretar (y relativizar) la Esencia como un lugar de tránsito hacia un tercero. El aparecer de la Esencia no remite a un tercero, toda vez que la Esencia no es simplemente el parecer (*scheinen*), sino la posición del parecer *como* parecer, de la «apariencia *como* apariencia»:

«Es sabido que este término tiene de entrada una connotación negativa: la yuxtaposición del ser y de la razón de ser es reconocida en él como una “ilusión”. Pero so pena de constituirse como idealismo subjetivo y vacío, al margen de esta realidad devaluada, el pensamiento dialéctico y mediatizante debe poner esta apariencia *como* apariencia. Tal es por tanto la verdad, apariencia puesta como apariencia (*der Schein als Schein gesetzte Schein*), reconducción a sí misma de la inmediatez natural y espiritual.»<sup>805</sup>

Por cuanto que concibe el aparecer de la Esencia como un remitir a algo distinto, la interpretación de Hyppolite queda atrapada en el «idealismo subjetivo y vacío» contra el que advierte el pasaje de la cita, y con ello también en la dinámica de la alteridad y, en definitiva, de la dualidad de la Esencia de la que quiere escapar. Es, en efecto, el retorno a sí misma que la Esencia experimenta en este aparecer lo que desencadena el tránsito al Concepto, pero si el Concepto no es más que la Esencia que aparece en sí misma y, de este modo, remite a sí misma, entonces es más bien —sostienen Jarczyk y Labarrière— el Concepto el que remite a la centralidad de la Esencia, y no al revés<sup>806</sup>. La interpretación de

---

<sup>804</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>805</sup> JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Hegelian*, p. 29.

<sup>806</sup> Desde el prisma de la centralidad de la Esencia, el tránsito al Concepto sólo puede ser aceptado a condición de trasladar a ese lugar (indebidamente a mi juicio) el que en realidad sería el núcleo más íntimo de la Esencia: la contradicción. «Sans doute est-ce en ce point métaphysique que la contradiction atteint son

la Esencia según la cual esta sólo desempeñaría el lugar de tránsito hacia un tercero (el Concepto) obedece en realidad a una mala intelección del esquema hegeliano del silogismo basado en la centralidad del término medio. Como tuvimos ocasión de exponer en la primera parte [A: I.2b], el término medio del silogismo no es la mediación que facilita el tránsito hacia un tercero, sino el centro en el que coinciden los extremos en principios independientes del silogismo; en otras palabras: la síntesis final no se encuentra en un tercer término que interviniera a modo desenlace del proceso dialéctico, sino en el centro al que van a parar los extremos como a su fundamento:

«¿Es necesario recordar la inadecuación del esquema ternario de “tesis-antítesis-síntesis” —éste procede de la imaginación deformante de un discípulo de Hegel, Karl-Ludwig Michelet— para dar cuenta del movimiento silogístico en cuestión? El error proviene aquí de oponer abstractamente dos términos de manera cuasi dualista para operar una suerte de amalgama entre uno y otro que es calificada de “síntesis”. En el régimen silogístico hegeliano, por el contrario, la unidad señalada es puesta en el centro del proceso —en el “término medio”— y son los extremos los que se encuentran reunidos en él. Ahora bien, ese término medio, fundamento y razón de la identidad pronunciada y realizada no es un “intermediario” que se interpondría entre los otros dos términos: como siendo éste de tal suerte que no sabría ser la razón de su unidad, a pesar de lo cual se impondría como un *tertium quid* en el que devendría patente, de hecho, la división de los extremos. El término medio, al contrario, asume una función “mediadora” [fonction “médiatrice”] en la medida en que éste se presenta a sí mismo como el punto cero en el que la realidad vuelve 1) a ser el uno y el otro de los términos que une, y 2) no a ser ni el uno ni el otro bajo la forma en la que estos están separados de entrada.»<sup>807</sup>

Pues bien, la idea de G. Jarczyk y P.-J. Labarrière es que es preciso reconocer la misma centralidad del término medio del silogismo a la esfera de la Esencia en la

---

intensité la plus aiguë, et, en cohérence avec la manière combien radicale dont la contradiction doit être reconnue comme le “moment essentiel du concept”, et cela dans la mesure où c’est dans la substance que l’esprit se dit sujet pour aussitôt sursumer cette différence entre le sujet et l’objet qu’il est. Sursomption qui certes ne dit pas abolition, mais bien *unité originaire d’ambiguïté*» (JARCZYK, G. *Le concept dans son ambiguïté*, p. 275). En relación con esta pretensión de trasladar la contradicción al ámbito del Concepto, nos limitaremos a hacer notar que el texto de Hegel al que se refiere la autora no se refiere únicamente a la contradicción, sino al pensamiento de la contradicción, poniendo especial énfasis justamente en la idea de que la contradicción *puede ser pensada* al nivel del Concepto: «Es macht sich darüber den bestimmten Grundsatz, daß der Widerspruch nicht denkbar sei; in der Tat aber ist das Denken des Widerspruchs das wesentliche Moment des Begriffes. Das formelle Denken denkt denselben auch faktisch, nur sieht es sogleich von ihm weg und geht von ihm in jenem Sagen nur zur abstrakten Negation über» (HEGEL, G.W.F. *WdL* (II), s. 563 / (II), p. 396). El hecho de que lo que al nivel del Concepto tenga lugar sea, no la contradicción pura y simplemente, sino el pensamiento de la contradicción hace que aquello que forma parte del Concepto como su momento esencial sea, como Hegel continúa diciendo, no la contradicción, sino «el ser superado y asumido de la contradicción [das Aufheben des Widerspruchs]» (*Id.*). Sobre si esta superación y asunción (“sursomption” traduce Jarczyk) deriva en algo así una “ambigüedad” (nosotros preferimos decir “diferencia”, aunque sólo sea para no perder el anclaje que estas consideraciones pudieran tener con la lectura heideggeriana de Hegel) en el seno del Concepto nos pronunciaremos al final de esta parte [C: III.3]. De lo que por el momento únicamente se trataba de mostrar eran nuestras reservas ante la pretensión, solidaria del postulado de la centralidad de la Esencia, de asimilar esta ambigüedad (o diferencia) a la contradicción, minimizando así la especificidad del Concepto frente a la Esencia.

<sup>807</sup> JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Hegelianna*, pp. 39-40.

arquitectura la Lógica, y a la Lógica en el conjunto del sistema<sup>808</sup>. Tanto la Esencia como la Lógica desempeñan en sus respectivos niveles un papel central, semejante al que el término medio desempeña en el silogismo; si, de un lado, la Esencia es el término medio entre el Ser y el Concepto, la Lógica es, de otro, el «término medio entre la Naturaleza y el Espíritu»<sup>809</sup>. Este argumento parece trasladar el centro de la Lógica al ámbito del Concepto subjetivo, al que pertenece el análisis hegeliano del silogismo. Pero estos autores remiten a su vez la estructura de la centralidad que ahí emerge al lugar más fundamental de la “reflexión” que, como es sabido, Hegel sitúa en la Esencia. Esta es, según ellos, la razón de que la estructura de la reflexión emerja en el ámbito del Concepto, tanto en el nivel más preliminar del silogismo, como en los confines de la Idea:

«No será difícil mostrar cómo el proceso del método, expuesto de esta manera en el último capítulo de la obra, coincide en todo punto con el esquema de la reflexión de lo inmediato tal y como Hegel la expone al principio de la “Doctrina de la Esencia”. El primer momento, el de la posición, da cuenta del surgimiento de la binariedad o de la diferencia en explotación extensiva de la unidad o de la identidad; el segundo momento, que expone como la *exterioridad* se afirma reflexivamente en ella misma —hasta el punto de provocar una ruptura con el primer término—, se encuentra inmerso en la articulación de lo mediatizado y de lo mediatizante; finalmente, el momento resolutivo de la

---

<sup>808</sup> *Ibid.*, p. 40: «Deux exemples pris respectivement au cœur de la Logique et à l’articulation du Système. La signification de la “Logique objective” tient dans le déploiement du syllogisme qui exprime l’identité d’être immédiat et de l’être essentiel ou “devenu” qu’est l’existence, par la médiation de l’essence entendue comme réflexion, c’est à dire comme fondement. Or ce moyen-terme qu’est l’essence n’est aucunement un intermédiaire entre l’être et l’existence; l’essence, en effet, n’aucune épaisseur propre: Hegel voit en elle une réalité qui n’est d’aucun lieu ni d’aucun temps, n’étant que le pur acte de comprendre et de dire que l’être est *toujours déjà* existence. De même s’agit-il de la relation qu’entretient la Logique, “principe” du Système, aux sciences réelles que sont la Philosophie de la Nature et la Philosophie de l’Esprit: cette Logique, moyen terme du syllogisme qui prononce l’identité de la Nature et de l’Esprit, n’a en elle-même nulle épaisseur propre, et n’est que l’expression du mouvement par lequel la réalité naturelle et spirituelle peut se comprendre elle-même comme ayant sens. Une nouvelle fois se trouve conjure ce qui serait de l’ordre d’un intermédiaire, et atteint le pur mouvement qui n’est rien en lui-même, n’étant que l’acte de passer de ce qui passe»; EZQUERRA GÓMEZ, J. “Reflexión y principio de la lógica en Hegel”, p. 53: «El principio y el final, la aurora y el ocaso entre los que se extiende la lógica (y también el sistema) —de claro en claro y de turbio en turbio— son lo mismo: *Dämmerung*, crepúsculo. Y el *término medio* (*Mitte*) que cifra y une esos términos —centro del círculo silogístico— es *Mittag*, mediodía (la esenia en el círculo lógico y la lógica en el círculo sistemático). / En efecto, la identidad de inicio y del fin, del ser y la idea, de lo inmediato y la mediación sólo es posible por mor de la reflexión. La esencia es el término medio —y en cuanto tal, sin subsistencia puro movimiento de *respectividad* reflexiva— que cifra y hace posible el silogismo que es la lógica, y por ende el cumplimiento del ser en el y como concepto. El desplazamiento de toda inmediatez simple —mero inicio presupuesto— en inmediatez reflejada o mediada —puesta— se consuma —como nos muestra el segundo capítulo de la sección de la *Doctrina de la esencia*— en virtud del movimiento lógico de la identidad (y diferencia) de identidad y diferencia. Tal identidad reflexiva —mecanismo lógico que permite generar todas las estructuras *metafinitas* del sistema— es lo que Hegel entiende formalmente por lo absoluto.»

<sup>809</sup> JACZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Hegelianism*, pp. 186-187: «Réfléchir sur les rapports entre sujet et objet dans la “Logique de la Essence” c’est ressaisir dans son principe leur articulation véritable, et manifester la façon dont ceci porte jusqu’aux extrémités du corpus philosophique hégélien. C’est à partir de là, et quasi explicitement à la fin de la *Science de la Logique*, où se trouvent menées à terme les assertions faites dès les premiers développements de la “logique de la Essence”, que la Logique “se pose” comme la vérité deux autres parties de l’*Encyclopédie*: Nature et Esprit. Cela se manifeste dans la place qu’elle tient au sein du troisième syllogisme qui, au terme de cette œuvre, en dit le sens dernier: la Logique y est ce moyen-terme qui se présuppose dans la Nature et dans l’Esprit, —et l’on sait que la “présupposition”, sous sa double forme, est le signe d’une totalisation de réflexion, c’est à dire d’une totalisation de vérité.»

*determinación*, retorna al ser puesto en el término ponente, lo cual cualifica el inmediato en la figura de la verdad, bajo la forma finalmente devenida y verificada.»<sup>810</sup>

La emergencia de la reflexión en este excursus metódico con el que culmina la *WdL* pone de manifiesto la centralidad de esta estructura en el conjunto de la obra, pero también en el conjunto del Sistema en general: «Ese movimiento de la Esencia, donde fundamentalmente se expresa la estructura ontológica de todo lo que es [la structure ontologique de tout ce qui est], es llamada por Hegel reflexión»<sup>811</sup>. Considerada a imagen y semejanza de la reflexión, la Esencia pasa de ser la segunda parte de la “Lógica objetiva” a ser el centro arquitectónico de la *WdL*. Con ello se despoja de todo resquicio de alteridad y contraposición que todavía opera en ese lugar, donde todavía rige la contraposición con el Ser. Considerada desde el punto de vista de la *WdL* en su totalidad, como centro estructural de la misma, la Esencia es «la mediación conceptual del Ser», «el movimiento del Ser *reflejado* en sí mismo como Concepto»<sup>812</sup>. La Esencia aparece entonces como el «dinamismo mediador», el «punto-fuente [point-source] del pensamiento hegeliano»<sup>813</sup> del que proceden los dos extremos de la Lógica. Esta es la razón de que G. Jarczyk se refiera a ella como «principio y verdadera articulación» de la Lógica<sup>814</sup>, llegando a calificarla de «lógica de la Lógica»:

«Esta lógica de la Lógica, el “elemento” del sistema, es la ampliación (Erweiterung) del movimiento de las esencialidades reflexivas que, en la economía de la *Ciencia de la lógica*, no son nada distinto que el acto de decir que lo que existe. Inexistencia de la esencia que, en un sentido fuerte, es razón de toda existencia, y cuyo símbolo es el “fundamento-abismamiento”. Con este propósito, Hegel habla de intemporalidad e ilocalidad: es en este sentido que él es en definitiva fundamento. La Lógica, que no es nada en sí misma, es ciertamente principio y término, proceso “metódico”, y esto precisamente en tanto que mediación del sistema.»<sup>815</sup>

En la misma línea, P.-J. Labarrière habla del juego mediador desempeñado por la Esencia en la Lógica y por la Lógica en el Sistema<sup>816</sup>, trasladando también este mismo esquema a la Esencia, a la que concibe como el «lugar cuasi-originario»<sup>817</sup> de la Lógica:

---

<sup>810</sup> LABARRIÈRE, P.-J.; JARCZYK, G. “Présentation”, *Logique Subjektive*, p. 15.

<sup>811</sup> JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *De Kojève a Hegel*, p. 13: «C’est que le sens revêt, au centre du système hegelien, la Science de la logique; c’est aussi, de façon plus précise, la fonction qu’assume, au sein de cette dernière, la doctrine de l’essence, retour à l’abîme de l’origine par effondrement fondateur de l’être, et position nouvelle de l’immédiateté qui s’engendre de l’effondrement de cet effondrement même. Où le travail de l’intérieur sur lui-même est raison et fondement du déploiement de l’extérieur *comme extérieur*.»

<sup>812</sup> JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Hegelianism*, p. 45: «O le terme —ou le mouvement— qui assure cette transition et cet accomplissement de l’être en concept et comme concept, c’est l’essence. L’essence est très exactement la médiation conceptuelle de l’être, le pur mouvement, sans nulle épaisseur propre, qui dissout l’immédiateté prime de l’être pour la recomposer sous la forme de l’immédiateté prime de l’être pour la recomposer sous la forme de l’immédiateté devenue qu’est le concept. Ou encore: l’essence, qui dit le dynamisme, est le mouvement de l’être *réfléchi* en lui-même comme concept.»

<sup>813</sup> *Ibid.*, p. 46.

<sup>814</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>815</sup> JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *De Kojève a Hegel*, pp. 214-215.

<sup>816</sup> *Ibid.*, p. 292.

<sup>817</sup> *Ibid.*, p. 161.

«La identidad entre verdad y reflexión encuentra su lugar cuasi-originario en esa parte de la *Ciencia de la Lógica* que hace la relación reversible entre el ser y su propia realidad de esencia [l'etre et sa propre realite d'essence]. Es ahí donde se juega como en su principio la referencia, en todas partes presente en este pensamiento, entre inmediatez y mediación.»<sup>818</sup>

Una fórmula parecida es utilizada por V. Vitiello, para quien la Esencia constituiría el «*lugar originario* a partir del cual la obra se despliega»<sup>819</sup>, pero también «la libertad más antigua que está en el origen de la substancia y del concepto»<sup>820</sup>, vale decir: «lo Primero»:

«[La *Lógica*] está estructurada —no sólo textualmente— de una manera tal que exige una lectura progresiva desde la doctrina del ser, pasando por la de la esencia, hasta la última del concepto. Pero el movimiento dialéctico, es sabido, es tal que el avanzar es un retroceder en el fundamento, por el cual lo que está al final es asimismo lo Primero. ¿O no es lo Primero el movimiento en círculo que hace que lo último sea primero y lo primero último? Pero si primero es el movimiento mismo ¿no es entonces el fundamento de lo primero lo que está en medio entre el inicio y el final, el *medius terminus*, esto es, no el ser, no el concepto, sino más bien la esencia?»<sup>821</sup>

Así es como las consideraciones acerca de la centralidad de la Esencia acaban derivando en consideraciones acerca de su anterioridad y primacía en los distintos niveles del Sistema hegeliano, las cuales acaban finalmente por situar a la Esencia en el lugar mismo del Absoluto. He aquí una osada interpretación que puede leerse claramente en intérpretes como D. Souche-Dagues<sup>822</sup>, M. Jiménez Redondo<sup>823</sup>, S. Zizek<sup>824</sup>, etc.

---

<sup>818</sup> *Id.*

<sup>819</sup> VITIELLO, V. “La reflexión entre comienzo y juicio”, p. 98; *ibid.*, p. 111. A la pregunta por este lugar originario de la *WdL*, la libertad originaria, Vitiello responde que: «No se la puede encontrar sino en el lugar más remoto, en el pasado más antiguo: en aquel pasado que siempre ha sido pasado y nunca presente, «la lengua alemana —observa Hegel— ha conservado la palabra esencia (*Wesen*) en el tiempo pasado (*gewesen*) del verbo ser, pues la esencia es el ser pasado, pero pasado no en el tiempo. / La esencia, allí donde el ser *tiene* su verdad es, así pues, el lugar en el que se puede encontrar la libertad más antigua que está en el origen de la substancia y del concepto; en el lugar en el que radica *die Absolute Macht*, el poder del separar. La esencia, mas en su primera forma, como reflexión.» (*Ibid.*, p. 113)

<sup>820</sup> *Id.*

<sup>821</sup> *Cf. Ibid.*, p. 97, pp. 113 y ss.

<sup>822</sup> SOUCHE-DAGUES, D. *Le cercle hégélien*, pp. 63-64: «Dire que la substance doit être sue comme sujet, c'est dire en effet que la possibilité du connaître y la possibilité de la liberté renvoient à leur unité négative, c'est à dire à l'automédication de l'Etre et du sujet. C'est cette unité que la réflexion, au début du chapitre consacre à l'Essence, veut aménager. / [...] / Comme les déterminités de la pensée, dans une Logique, n'appartiennent plus à une expérience u a une histoire de l'Esprit, mais au mouvement interne du contenu, ce mouvement place à l'Essence dans la situation de moyen qui permet d'apercevoir en elle est deux extrêmes: l'Etre et e Concept. [...]. Si l'on identifie l'Essence à l'Absolu, la réflexion comme moment du “en soi-même” (*in sich selbst*) est le règne du Père, par opposition au paraître (*erscheinen*), règne du Fils, et au révéler (*offenbaren*), règne de l'Esprit.»

<sup>823</sup> *Cf. infr.* nota 1218.

<sup>824</sup> *Cf. infr.* nota 843.

## b) La Esencia como punto de corte de la *WdL*: El filo de la Esencia

Para defender la centralidad de la Esencia, F. Duque invoca la autoridad de F. v. Baader:

«La filosofía debe dejar lo que se le diga lo que Hegel le dijo: que una cosa no tiene que ser comprendida ni al inicio —donde aún no está— ni al final —donde ya no está— sino sólo en el medio (*Mitte*) [...] sólo por este medio es explicable.»<sup>825</sup>

Pasajes como éste han llevado a pensar que Baader «ha entendido el valor del *Mitte* en Hegel». Pero lo cierto es que el teósofo no se refiere en ningún momento a la Esencia como “centro”. La alusión a la centralidad de la Esencia es colegida del supuesto según el cual éste no puede residir ni al final ni al comienzo, sino en medio de ambos. Este presupuesto parece comprensible de suyo, y se inmiscuye sin mayor explicación entre las divulgaciones recientes de Hegel, en las que pueden leerse epígrafes como éste: «*Mitte im Wessen und Reflexion*»<sup>826</sup>. A primera vista, el epígrafe en cuestión parece limitarse a parafrasear la afirmación hegeliana según la cual la Doctrina de la Esencia está «en medio» (*steht inmitten*)<sup>827</sup> o constituye el «medio» (*Mitte*)<sup>828</sup> del Ser y del Concepto. Pero lo decisivo sigue siendo determinar si Hegel está usando la expresión en el sentido fuerte de que la Esencia *constituye el centro* de ambas esferas, o más bien en el sentido trivial de que *está en medio* de ambas; tal y como parece indicar, por lo demás, el uso de la preposición «entre» (*zwischen*)<sup>829</sup>, o el hecho de que Hegel califique el centro de la Esencia como “lugar de paso” (*Übergang*)<sup>830</sup>. El significado de estas expresiones es lo que trataremos de determinar a continuación, cuestionando en primer lugar el presupuesto de la centralidad de la Esencia en el conjunto de la *WdL* [C: I.1b-c], para explorar en segundo lugar la posibilidad de trasladar la función de la centralidad al ámbito del Concepto, cuya problemática gira expresamente (a diferencia de la de la Esencia) en torno al concepto de medio [C: I.2-3]. De lo que por el momento se trata, sin embargo, es de extraer las consecuencias que para la arquitectura de la *WdL* se derivan del presupuesto de la centralidad de la Esencia.

A este respecto, conviene empezar diciendo que cuando la Esencia es elevada a centro de la *WdL*, lo que se pierde es la función de la mediación (*Vermittlung*) que Hegel atribuye a esta esfera. No podría ser de otra manera, habida cuenta de que la Esencia es una esfera desdoblada, escindida en sí misma. La reivindicación de su centralidad, por tanto, no puede por menos que tener graves consecuencias para la sistematicidad de la *WdL*: no sólo la arquitectura de la *WdL* pasa a gravitar en torno a un centro (en lugar de apoyarse sobre una base o prologarse hacia una cúspide), sino el centro en torno al cual gravita no sería sólido ni estable (como acostumbran a serlo los fundamentos), sino que

---

<sup>825</sup> BAADER, F. v. *Fermenta cognitionis*, p. 201; cf. también: DUQUE PAJUELO, F. *La especulación de la indigencia*, p. 168.

<sup>826</sup> Cf. HOFFMANN, Th. S. *G.W.F. Hegel. Eine Propädeutik*, pp. 317-336.

<sup>827</sup> Cf. *supr.* nota 798

<sup>828</sup> Cf. *supr.* nota 797.

<sup>829</sup> *Id.*

<sup>830</sup> *Id.*



estaría *fracturado* y *escindido* en sí mismo, siendo así incapaz de mantener los extremos lógicos unidos (de ejercer, en definitiva, la función de centro). Una escisión como ésta es, por lo demás, lo que a lo largo de la segunda parte de este estudio [B: II.3] hemos podido evidenciar como característica de la Esencia y lo que en lo sucesivo trataremos de localizar en el ámbito propio del Concepto, en aquellos lugares de tránsito donde todavía parece persistir esta estructura. La Esencia es, en efecto, el lugar de la escisión, y la reivindicación de su condición de “centro” de la *WdL* no puede por menos que acabar sumiendo el fundamento de la *WdL* en el abismo de la diferencia. Una consecuencia como ésta ha sido, sin embargo, asumida por autores como G. Jarczyk y P.-J. Labarrière, quienes han visto en esta centralidad quebrada de la Esencia el remedio para conjurar la amenaza de cierre y clausura que acecha a aquellas lecturas “piramidales” de la *WdL*, que la conciben como una estructura que se eleva hasta a cúspide especulativa del Concepto:

«Conviene conjurar por lo demás toda interpretación totalizadora, en el sentido de un acabamiento o de una clausura en sí misma: nada más contrario al pensamiento de Hegel que un “monismo” que sería fruto de una reducción de la alteridad. Porque la reflexión hegeliana engloba bajo su principio todo sistema que funcionaría como una reduplicación especular [reduplication spéculaire].»<sup>831</sup>

La misma pretensión determina la lectura de autores como F. Duque, quien se ha referido a la *WdL* como un “cruce”, cuyo lugar propio de aparición sería la Esencia: «En cuanto tal cruce, el lugar propio de su aparición es la *Lógica de la Esencia*, la *reflexión*»<sup>832</sup>. Mediante la imagen del cruce, el autor pretende hacer referencia al centro de la *WdL* como lugar en el que no sólo tiene lugar la unificación de los extremos lógicos, sino también la escisión, la separación; el cruce es el punto central en que convergen las trayectorias, pero sólo para separarse inmediatamente después en trayectorias contrapuestas. La misma idea está presente en la lectura que el mismo autor hace de la Naturaleza, a la que considera como centro del Sistema, y cuya función en el conjunto del Sistema sería por tanto análoga a la de la Esencia en la *WdL*: la Naturaleza es el «punto de cruce entre lo supremo y lo ínfimo lógicos»<sup>833</sup>. No es de extrañar, pues, que Duque considere tanto la Esencia como la Naturaleza como la “y” ubicada entre el Ser y el Concepto, como aquello por lo que «esos dos extremos quedan trabados y a la vez distinguidos» en la arquitectura de la *WdL*:

«Así pues, si lo verdadero es lo “en y para sí” (como en seguida queda apuntado en el texto), hay que notar que lo “en sí” es propio de la lógica del ser (lo óntico y mostrenco: todo eso que *está* por *ahí*), mientras que lo “para sí” lo es de la del concepto (en términos escolásticos: es lo *en acto*, la conjunción de la *enérgeia* y la *entelécheia* en y como el *νόημα*; no aún como el *νοús*). Pues bien, esos dos extremos quedan trabados y a la vez distinguidos en y por lo *esencial* (por lo puramente lógico pues). Lo esencial queda entonces tácitamente aludido por la conjunción *copulativa* “y”, que une y a la vez separa ambos dominios (lo en sí y para sí): algo que le pasa desapercibido al sentido común y al entendimiento (adviértase que la lógica de la esencia *no sustituye* a ninguna disciplina tradicional, como hacen las otras con la ontología y la lógica formal, sea ésta *minor* o *maior*

---

<sup>831</sup> LABARRIÈRE, P.-J.; JARCZYK, G. “Présentation”, *Logique Subjektive*, p. 13.

<sup>832</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Op. cit.*, p. 119.

<sup>833</sup> *Id.*

(“metodología”, en este último caso). Por eso dice Hegel que esas determinaciones de lo Lógico son “el espíritu que piensa su propia esencia”.»<sup>834</sup>

Reaparece en este punto la “y” a la que acabamos remitiendo el análisis de la Esencia realizado en la segunda parte de esta tesis [B: III.3b]. Ésta aparecía ahí como expresión la unidad de los momentos contrapuestos de la Esencia y del conjunto de la “Lógica objetiva” alcanzada en la “exhibición absoluta” de la realidad efectiva, pero también como expresión de la superposición de niveles que subyace a esta unidad (ciertamente imperfecta) y que acaba conduciendo a la “Lógica objetiva” (así como a la controversia en torno a Hegel planteada en ese “escenario”) al colapso y la contradicción [B: III.3c]. Pues bien, pensamos que la misma contradicción irrumpe ahí donde la “y” de la Esencia es situada en el centro del “juicio lógico”. El fragmento de Duque incide sobre el carácter copulativo y eminentemente unitivo de esta “y” en la arquitectura de la *WdL*, pero no tanto en su aspecto separador. Como prueba de ello recurre al carácter abismático y oculto de la Esencia («que le pasa desapercibido al sentido común y al entendimiento» y que «no sustituye a ninguna disciplina tradicional») sin apenas advertir que esta opacidad o carácter fotóforo de la Esencia es justamente lo que lleva a Hegel a compararla con la sustancia de Spinoza y su deficiencia a la hora de construir el sistema: como la sustancia de Spinoza, la “y” de la Esencia es lo que une la pluralidad de los modos, pero separándolos al mismo tiempo al ser incapaz de poner una verdadera mediación. La misma insuficiencia es lo que Hegel atribuirá a la cópula del juicio en el ámbito del Concepto, que el autor calificará también de “inconsciente”<sup>835</sup>: los extremos convergen en la cópula del juicio, pero ésta es todavía demasiado abstracta para iluminar esa convergencia con una determinación. La unidad de la Razón queda eclipsada con ello por la escisión del Entendimiento, mientras que la auto-transparencia del Sujeto se sume en la opacidad de la Sustancia y la necesidad ciega de la Esencia, que une los extremos lógicos sin saber cómo ni por qué. Se trata, por lo demás, de lo que el propio F. Duque subraya en el siguiente fragmento, donde se refiere al carácter de diferencia y de contradicción inherente a la “y” de la Esencia:

---

<sup>834</sup> DUQUE PAJUELO, F. “Estudio preliminar”, *Ciencia de la lógica* (I), p. 45.

<sup>835</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 2, GuW*, s. 307 / p. 69: «Das Vernünftige oder, wie Kant sich ausdrückt, das Apriorische dieses Urteils, die. absolute Identität als Mittelbegriff stellt sich aber im Urteil nicht, sondern im Schluß dar; im Urteil ist sie nur die Kopula »Ist«, ein Bewußtloses, und das Urteil selbst ist nur die überwiegende Erscheinung der Differenz. Das Vernünftige ist hier für das Erkennen ebenso in den Gegensatz versenkt wie für das Bewußtsein überhaupt die Identität in der Anschauung. Die Kopula ist nicht ein Gedachtes, Erkanntes, sondern drückt gerade das Nichterkannt-sein des Vernünftigen aus; was zum Vorschein kommt und im Bewußtsein ist, ist nur das Produkt als Glieder des Gegensatzes: Subjekt und Prädikat, und nur sie sind in der Form des Urteils, nicht ihr Einssein als Gegenstand des Denkens gesetzt. In der sinnlichen Anschauung tritt nicht Begriff und Reelles einander gegenüber. In dem Urteil zieht sich die Identität als Allgemeines zugleich aus ihrem Versenktsein in die Differenz, die auf diese Weise als Besonderes erscheint, heraus und tritt diesem Versenktsein gegenüber; aber die vernünftige Identität der Identität als des Allgemeinen und des Besonderen ist das Bewußtlose im Urteil und das Urteil selbst nur die Erscheinung desselben.»

«La conjunción-separación “y” es la huella que resume en sí la constante contradicción y disolución de la contradicción que es la dialéctica hegeliana.»<sup>836</sup>

Parece, en efecto, como si no hubiera manera de mantener la Esencia en el centro de la *WdL* sin trasladar con ello la diferencia y la contradicción de la Esencia a ese centro. Nada parecido, por tanto, a aquella «mediación sin espesor»<sup>837</sup> que autores como Jarczyk y Labarrière atribuyen repetidamente al centro de la Esencia. Si en algún lugar de la *WdL* resulta posible una mediación como ésta, ése no es desde luego la Esencia, sino el Concepto, cuyo cometido consiste precisamente en hacer transparente la opacidad copulativa de la Esencia<sup>838</sup>. La disolución de la Esencia y el consiguiente paso al Concepto se presentan así como un paso obligado en el camino dialéctico dirigido a asumir la contradicción. Con todo, no han faltado hegelianos reticentes a dar este paso decisivo, bajo el pretexto de que ello convertiría la Lógica en un Sistema clausurado. Por el contrario, la contradicción de la Esencia garantizaría el carácter abierto del Sistema tan caro a la línea de recepción postmetafísica de la filosofía de Hegel:

«El valor medial de la naturaleza (incapacidad de llegar a ser para sí; opacidad para consigo misma) y a la vez su coextensividad para con la lógica es justamente lo que impide el cierre efectivo del sistema hegeliano, y a la vez lo que posibilita su cierre ideal.»<sup>839</sup>

Lo que con ello queda privilegiado no es sólo la *escisión* del Entendimiento frente a la unidad de la Razón, tampoco sólo la *noche* de la Sustancia frente a la auto-transparencia del Sujeto, sino más bien la *arbitrariedad* de la Esencia frente a la libertad del Concepto, que algunos autores han comparado con la locura de aquel Dios cristiano que decide crear el mundo:

«Pero téngase cuidado: Hegel no cesa de llamar a lo inmediato o apariencia, al accidental y múltiple contenido del mundo, el “presupuesto”, al punto de partida de la reflexión, no cesa de llamarlo reflexión *an sich*. Es y permanece como reflexión. La vía para reunir los dos tramos de la reflexión, lo en sí y lo negativo (o sea: *die negative sich auf sich beziehende Reflexion*) ya está abierta. La tarea de la reflexión determinante ya está asegurada desde la partida. Ya está asegurada la unión de la forma y el contenido, la una como determinante, el otro como determinado: más precisamente: la una como determinante en el otro. Esta ya asegurada la identidad del método del pensar con la marcha de la cosa misma. Y así el camino de la libertad desde la oscuridad de la sustancia inconsciente a la transparencia del concepto autoconsciente. Pero todo eso —todo este camino del pensamiento y

---

<sup>836</sup> DUQUE PAJUELO, F. *La especulación de la indigencia*, p. 120.

<sup>837</sup> Cf. JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Hegelian*, pp. 40, 45, etc.

<sup>838</sup> Como veremos a continuación, la cópula del juicio hace aparecer la unidad que la Esencia mantenía en la oscuridad de la Sustancia. Pero tampoco la cópula puede ir más allá de ese “lo mismo” en el que inhiere los extremos del juicio. En tanto que carece de determinación, la cópula permanece en la misma contradicción de la Esencia, y así como la Esencia no podía mantener la unidad de su “interpretación absoluta” sin disolverse y transitar al Concepto, así tampoco el juicio del concepto puede mantener la unidad puesta en la cópula sin disolverse en el silogismo. La única diferencia reside, acaso, en el hecho de que mientras la cópula del juicio constituye un paso intermedio en el camino hacia el interior de su esfera (el Concepto), la conjunción de la Esencia sólo puede dar el paso hacia la unidad a condición de disolver su esfera.

<sup>839</sup> VITIELLO, V. *Loc. cit.*, p. 118.

del mundo, del pensamiento del mundo, que es naturaleza e historia y ciencia — acaece sólo porque acaece, ha acaecido desde siempre y siempre acaece de nuevo aquella escisión en el interior de la reflexión absoluta, aquella *Ent-scheidung* que divide en dos troncos la unidad doble, re-fleja de la esencia originaria. Escisión que Hegel decide, pero no explica. No explica por qué la contradicción reflexiva (*der absolute Gegenstoß*), por qué la quieta inquietud del poner y del presuponer se divide. La *Entscheidung* es y permanece como una *Willkür*, una arbitrariedad. En el origen de la libertad está la libertad: la libertad más antigua es la arbitrariedad.»<sup>840</sup>

He aquí la premisa que S. Zizek acabará llevando al paroxismo, al representar el Dios idealista como un Dios loco, psicótico<sup>841</sup>. Según el autor, Hegel se caracteriza por haber llevado la locura al corazón de la Razón misma y, con ello, al centro de la *WdL* misma, donde aparece como Esencia y como contradicción (que sería, a su vez, la categoría central de la Esencia). Zizek sitúa la contradicción en el centro del sistema hegeliano, afrontando así las últimas consecuencias del paradigma de la centralidad de la Esencia adoptado por los defensores postmetafísicos de Hegel:

«¿Qué es la mera locura causada por la pérdida de la razón comparada con la locura de la razón misma? / Este paso es el propiamente “hegeliano”, razón por la cual Hegel, el filósofo que hizo el intento más radical por pensar el abismo de la locura dentro del corazón de la subjetividad, es también el filósofo que llevó el Sistema filosófico como una totalidad de significados a su clímax de “locura”. Debido a esto, y por muy buenas razones, “Hegel” representa ante los ojos del sentido común el momento en el cual la filosofía deviene locura, explota en su desquiciada pretensión del “saber absoluto”.»<sup>842</sup>

### c) La Esencia como punto de tránsito de la *WdL*: El cauce de la Esencia y el tránsito al Concepto

Lo cierto es que nadie como S. Zizek ha sabido sacar y afrontar las consecuencias que se siguen de este tipo de lecturas: llevado a sus últimas consecuencias, el postulado de la centralidad de la Esencia conduce al de la divinización de la Esencia; y viceversa: la divinización de la Esencia conduce a la esencialización (vale decir, esquizofrenia, locura) de la divinidad<sup>843</sup>. Estas consecuencias abocan el proyecto hegeliano del idealismo absoluto al

---

<sup>840</sup> *Ibid.*, pp. 116-117.

<sup>841</sup> ZIZEK, S. *El resto indivisible*, p. 45: «Él, por así decirlo, choca repetidamente contra su propia pared: incapaz de quedarse adentro, sigue su impulso de escapar, pero cuanto más lo intenta, más atrapado se encuentra en su propia trampa. Ta vez la mejor metáfora para este movimiento rotatorio sería un animal atrapado que, desesperado, intenta soltarse de la trampa: a pesar de que con cada intento la trampa se ajusta más, una compulsión ciega lleva al animal a seguir intentando liberarse una y otra vez, por lo que está condenado a la misma repetición del misma además... / Lo que tenemos aquí es la grandilocuente visión wagneriana que tiene Schelling de Dios en un estado de eterno “placer en el dolor”, agonizando y luchando contra sí mismo, afectado por una angustia insoportable; la imagen de un Dios “psicótico”, loco, que está absolutamente solo [...]; una locura salvaje, desgarrándose sí misma”.»

<sup>842</sup> ZIZEK, S. “Los tres acontecimientos de la filosofía”, p. 108.

<sup>843</sup> ZIZEK, S. *Visión de paralaje*, pp. 158-159: «Cuando en lugar de un terrible y culto secreto encontramos detrás del velo *lo mismo* que está frente a él, esta misma ausencia de diferencia entre los dos elementos nos enfrenta con la “pura” diferencia que separa a un elemento *de sí mismo*. ¿No es acaso la definición final de la

naufrajo, a la crisis, al desastre del que ya tuvimos ocasión de hablar en la introducción de este estudio [2c]. Por lo que al ámbito más restringido de la Esencia respecta, las consecuencias de este fracaso resultan visibles en relación con la expectativa de la reflexión determinante de reunir los extremos contrapuestos de la reflexión. Como el propio autor reconoce, esta expectativa está abocada a permanecer incumplida en el decurso de la Esencia. Pero como la posterior disolución de la Esencia dejará entrever, ello no significa que deba permanecer necesariamente como algo infundado o algo arbitrario en el contexto total de la *WdL*: que el programa de la reflexión determinante no halle cumplimiento en el escenario de la Esencia no significa que no pueda hallarlo en el nivel superior del Concepto. Exactamente del mismo modo, el hecho de que la Esencia aparezca en el centro del juicio que sería la *WdL* no excluye la posibilidad de que el juicio pudiera aparecer a su vez como una de aquellas categorías que el Concepto trata precisamente de superar. Y en último término, que la Esencia aparezca en el punto intermedio de la *WdL*, tampoco significa que este punto intermedio deba ser necesariamente interpretado como un centro; como ese centro al que sería preciso remitir los extremos de la *WdL* como a su verdad.

Y es que, a diferencia de lo que sugieren algunos partidarios de Hegel, ni Hegel dice que la Esencia sea al centro de la *WdL* (en el sentido fuerte de la expresión), ni que ésta sea el lugar de Dios (al menos en el sentido fuerte de la sede sistemática de la divinidad como Absoluto). Considerada desde el punto de vista superior del Espíritu (a partir de cual Hegel piensa la divinidad), la Esencia no sería más que el lugar preliminar de un Dios abstracto que todavía carece de existencia, y tanto el tránsito a la Existencia que ahí tiene lugar, como la doctrina de la “Objetividad” en la que dicho tránsito culmina, deben ser considerados como lugares estratégicos destinados a facilitar el tránsito de Dios hacia su realidad; no es casualidad que sea precisamente en esos lugares donde Hegel aborda el problema del “argumento ontológico”. Por lo que a la “Doctrina del Concepto” se refiere, ésta debe ser considerada como el punto de llegada del proceso de manifestación y autorrevelación de la Esencia (tanto lógica, como divina), la cual aparece así como un *flujo* constante o una *corriente* que, por así decirlo, desemboca en ese lugar. Una idea como ésta no es extraña a los partidarios de Hegel, pero si la Esencia ha de ser un flujo, entonces no puede ser un centro, sino *el cauce de un tránsito*: sólo en la medida en que la Esencia no sea considerada como centro, podrá ser considerada cabalmente como la corriente de un tránsito y el flujo de una mediación:

«¿Qué es el término medio? En rigor, nada. Es pura relación de respectividad: término mayor respecto al menor y menor respecto al mayor. No tiene, pues, subsistencia. Es lo que debe desaparecer en una cosa para que sea lo que es. La diferencia, la herida. Como escribe Gwendoline Jarczyk el término medio es “el acto de pasar de lo que pasa”. Es aquello inexistente en virtud de lo cual todo existe. En el contexto de la Lógica el término medio es la esencia; en el contexto del

---

divinidad: Dios tiene que usar una máscara de sí mismo? Ta vez “dios” sea el nombre de este quiebre supremo entre lo absoluto como Cosa nouménica y como apariencia de sí mismo, causa del hecho de que los os sean lo mismo, que la diferencia entre ambos es puramente formal. En este sentido preciso “dios” nombra la contradicción suprema: Dios —el absoluto Más Allá no representable— *debe aparecer como tal.*»

sistema el término medio es la lógica. La esencia, en efecto no es para Hegel algo que sustente la apariencia, que salvaguarde su sentido, su razón, es decir, aquello que hace que sea lo que es y no otra cosa. No. La esencia es aquello que desaparece, que se hunde, que se abisma, para que lo que existe aparezca tal cual es. Dicho de otro modo: la razón de algo, su qué es, se resuelve en su que es. El dispositivo que pone a punto en su lógica el gran racionalista que es Hegel, es, paradójicamente, la desaparición de la lógica; es decir, la muerte de Dios. Decir que la lógica es el pensamiento de Dios antes de la creación del mundo y de un espíritu finito es como decir que la esencia del mundo y del espíritu es Dios, pero un Dios que ha muerto, un Dios que no es sino el acto de pasar de lo que pasa.»<sup>844</sup>

Sobre la adecuación de una descripción como ésta al término medio del silogismo hablaremos a lo largo del apartado siguiente, donde plantearemos a cuestión de la centralidad en la esfera específica del Concepto. Por el momento interesa destacar su adecuación a la esfera de la Esencia, que debe renunciar así a toda aspiración (fuerte) de centralidad: la Esencia no es un centro denso y macizo sobre el que se apoyaría la arquitectura lógica, sino el continuo fluir y pasar que facilita el tránsito al Concepto, y que se hunde hasta desaparecer en el círculo cerrado de la Idea. Una descripción semejante a la del fragmento de la cita había sido proporcionada ya en la primera parte de este estudio [A: II.2], al hilo de la interpretación heideggeriana de la Autoconciencia fenomenológica. También Heidegger ha interpretado la Autoconciencia como el término medio (*Mitte*) de silogismo fenomenológico, precursando así la tesis de la centralidad de la Esencia y de la reflexión expuesta en el apartado anterior. Pero como tuvimos ocasión de señalar, tampoco este término medio tiene para Heidegger el carácter de un centro, sino el de un mero punto intermedio destinado a gestionar el tránsito de la “Conciencia” a la “Razón”. Esto es lo que mostramos en la primera parte de este estudio, al hilo de lo que denominamos el escollo de la “Conciencia desdichada”.

Si, a pesar de todo, la Autoconciencia es para Heidegger en algún sentido “central”, ello no es desde luego en el sentido de esta última figura (la “Conciencia desdichada”), sino en el de la primera: la “Vida”. Ambos extremos son la expresión de los momentos contrapuestos de la Autoconciencia, y su contraposición se sitúa a la base de dos maneras de interpretar la centralidad de la Autoconciencia. En la primera parte tuvimos ocasión de probar cómo Heidegger ha sabido valerse de esta dualidad para mantener el primado de la identidad a lo largo de la Autoconciencia. Lo que trataremos de mostrar a continuación es cómo la misma dualidad permitiría también el primado del momento contrapuesto de la diferencia, tanto al nivel de la Autoconciencia, como al nivel de la Esencia. Y es que, también en el caso de la Esencia, el modelo del término medio dar lugar a exégesis contrapuestas de la centralidad, construidas sobre los momentos contrapuestos de la reflexión. Ello impide la aplicación de dicho modelo al nivel de la Esencia, al menos mientras ésta abrigue la pretensión para dirimir el primado de uno de ambos momentos sobre el otro. Al igual que en el caso de la Autoconciencia, esta toma de partido es precisamente lo que estructura desdoblada de la Esencia impide hacer. La controversia entre los momentos contrapuestos de la reflexión y las interpretaciones contrapuestas de

---

<sup>844</sup> EZQUERRA GÓMEZ, J. “Hegel, la herida”, p. 91

la centralidad resulta, por tanto, tan irresoluble al nivel de la Esencia como al nivel de la Autoconciencia, pues tanto la Esencia como la Autoconciencia son ellas mismas el escenario mismo de esta alternativa y esta controversia.

El único modo de dirimir la controversia en torno a la reflexión pasa, por tanto, por disolver la estructura misma de la Esencia (disolviendo con ello el desdoblamiento y la indiferencia que ésta imprime a la reflexión), lo cual implicaría *superar la concepción de la Esencia como centro de la WdL*: la Esencia sería, en efecto, el medio de la *WdL*, pero no ya en el sentido del punto central de la misma, sino en el de punto de conexión y tránsito hacia algo distinto, hacia el Concepto. Heidegger interpreta este tránsito como el tránsito al primado de la identidad bajo la forma consumada de la unidad autotransparente del Concepto; una identidad, por tanto, en la que la diferencia habría quedado definitivamente superada. Conforme a este criterio, si la Conciencia desdichada puede ser considerada para Heidegger un *Mitte* no es desde luego en el sentido de un punto central, sino en el sentido de un punto intermedio, que gestiona el tránsito a la Razón. No podría ser de otra manera, sobre todo teniendo en cuenta la pretensión heideggeriana de mantener el primado de la identidad frente a la diferencia, de la dicha frente a la desdicha.

El mismo planteamiento es mantenido por autores como E. Bloch al nivel de la *WdL*. Al igual que Jarczyk y Labarrière, el autor localiza en la Esencia «el verdadero centro de la lógica hegeliana»<sup>845</sup>. Pero a diferencia de ellos, Bloch concibe tal centro como un lugar de paso o tránsito dirigido a facilitar la continuidad del final de la lógica con el comienzo. En la línea de la mayoría de los críticos de Hegel que han reflexionado sobre el sentido del papel mediador de la Esencia, de lo que para el autor se trata es de mostrar el carácter cerrado del final de la lógica, en tanto que mera reproducción de lo que había ya al comienzo. La Esencia no desempeñaría otro papel que el de la mediación absoluta y sin resto: «no queda en la Esencia, para Hegel, un resto rezagado, no desarrollado, ni queda tampoco en el fenómeno, que tiene tras de sí un fundamento completo (la plenitud de sus condiciones), en última instancia ningún margen de posibilidades»<sup>846</sup>. La Esencia es para Bloch el lugar «de los más importantes conceptos genéticos mediadores»<sup>847</sup>.

«Como realidad, el fenómeno es la manifestación totalmente adecuada de la esencia; de aquí que muestre en todas sus relaciones esenciales una necesidad racional, absoluta. Con el cual queda lógicamente preformado, sin duda alguna lo que en Hegel no solo hace surgir la historia, sino que la convierte, a la postre, en algo superfluo: la mediación del fundamento es perfecta y el mediador ha aparecido de largo tiempo atrás. El fundamento de la esencia se ha agotado al derramarse sobre el universo, pero de tal modo que ello, por notable que parezca no suscita en el filósofo, por lo que se refiere a la creación por la esencia, ningún estado de melancolía, sino por el contrario el estado de paz y tranquilidad que sigue a la venturosa realización de un trabajo.»<sup>848</sup>

---

<sup>845</sup> BLOCH, E. *Sujeto-Objeto*, p. 158: «Las determinaciones del Ser, la Nada y el Devenir y de cambio cualitativo siguen formando parte de la teoría del Ser. Son, en este sentido, solamente los aledaños de lo que constituye el verdadero centro de la lógica hegeliana: la “teoría de la Esencia”.»

<sup>846</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>847</sup> *Id.*

<sup>848</sup> *Id.*

## 2. Justificación del modelo de la centralidad en el ámbito del Concepto: El “término medio” (*Mitte*) del silogismo

Independientemente de lo que pueda significar esta paz y esta tranquilidad del Concepto que suceden al trabajo de la Esencia, lo cierto es que no deja de haber algo de verdad en aquella concepción de la Esencia como ámbito de paso o tránsito hacia algo diferente. Parece claro que si Hegel hace emerger lo lógico de la noche del Ser y de la Sustancia no es para tritularlo en el molino de la Esencia, arrojarlo al fuego de la contradicción y desorbitarlo hasta hacerlo estallar en la locura: el molino de la Esencia conduce sus aguas hacia lo libre del Concepto. Qué pueda significar esta libertad en la que constituye el verdadero centro de la *WdL* es precisamente lo que trataremos de dilucidar en la tercera parte de la tesis.

Lo que por el momento ha quedado dilucidado es la inadecuación del modelo de la centralidad para caracterizar la función estructural de la Esencia en el conjunto la *WdL*. Ello parece abocarnos, por lo pronto, a algo así como un modelo el carácter “excéntrico” de la arquitectura lógica; y es que no se trataría (por lo pronto) tanto de que la *WdL* careciera de centro, cuanto de que dicho centro no es ni puede ser la Esencia. Lo que el examen de la Esencia evidencia, por lo pronto, como inadecuado, no es tanto la idea misma de centro, cuanto *una muy determinada* concepción del centro; a saber: aquélla según la cual el centro de la *WdL* residiría *en el medio*, y que en término de la arquitectura lógica no es otro que el lugar ocupado por la Esencia. En efecto: Hegel sitúa la Esencia en el lugar intermedio ente el Ser y el Concepto, pero ello no basta para convertir a la Esencia en un centro al que remitieran los extremos como a su origen y fundamento. Más bien al contrario, es precisamente la Esencia la que resulta tensada y escindida por los extremos que la flanquean, desencadenando con ello el contramovimiento que en la segunda parte de esta tesis hemos estudiado bajo la forma del desgarramiento y el desdoblamiento de la reflexión [B: I.3-II.3], y cuya operatividad hemos acabado reconociendo en el conjunto de la “Lógica objetiva” [B: III.3].

Este desdoblamiento perseverará al nivel de la totalidad de la *WdL* mientras no aparezca en ella un *medio capaz de reunir* los extremos contrapuestos. Sólo un medio como éste será capaz de desempeñar la verdadera función de *centro*; y ello incluso aunque en el orden de exposición no ocupe el lugar del centro, sino más bien el de un *tercero*, a modo de *resultado* o de lo que en el ámbito del hegelianismo es comúnmente denominado “síntesis definitiva”. Y es que si el centro es aquello que ha de ser capaz de reunir los extremos contrapuestos, éste no puede ser tanto la Esencia como el *Concepto*. El Concepto debe ser considerado como el centro de la Lógica que une en su cierre los extremos del Ser y de la Esencia; desde el punto de vista del Sistema, debe ser considerado como el «*kentron* del círculo de círculos». Esa función unificadora del centro es justamente lo que no puede hacer la Esencia: el espejo de la Esencia está roto, es la rotura misma a través de cuyo filo se miran desafiantes el original y la copia, el Ser y la Esencia, el sujeto y el predicado del juicio sin cópula en el que la “Lógica objetiva consiste”, siendo esta condición quebrada lo que impide al espejo erigirse en centro integrador de los extremos.



En este contexto (que es el de la “Lógica objetiva”), el Concepto aparece como un tercero capaz de restañar la quebradura del espejo, de ejercer la centralidad que, a pesar de su lugar intermedio, la Esencia no podía ejercer. Él debe ser considerado, por tanto, como el *verdadero centro de la Lógica*.

**a) El modelo de la centralidad en el ámbito de la Subjetividad: La “singularidad” (*Einzelheit*) del Concepto, la “cópula” (*Kopula*) del Juicio y el “término medio” (*Mitte*) del silogismo**

Ese centro aparece de entrada como un *tercero independiente* que va integrándose en la unidad del Concepto a medida que se despliega. Al principio, la coincidencia de los extremos del Concepto subjetivo sólo es posible a partir del centro independiente de la singularidad (*Einzelheit*). Ello parece retrotraer nuevamente el análisis hacia la imagen del espejo, ese medio opaco e independiente de la Esencia. Situada entre el original y la copia, entre el Ser y la Esencia, la superficie opaca del espejo permanece al margen de esa relación, impidiendo el cierre definitivo. De un modo parecido, el momento de la singularidad constituye un tercero independiente de los momentos restantes del Concepto; correspondientes a los extremos del Ser (la universalidad) y de la Esencia (la particularidad). Pero a diferencia de la superficie del espejo, la singularidad no se mantiene al margen del Concepto: *ella es un momento más del Concepto*. Ese momento señalado en el que se obra la síntesis de los extremos: la singularidad es, en efecto, la universalidad que contiene la particularidad en sí misma (la singularidad es «la universalidad determinada»<sup>849</sup>), o a la inversa, la particularidad que presupone lo universal, que no se relaciona con lo universal como con algo exterior a ella (la singularidad es «la determinidad que se refiere a sí»)<sup>850</sup>.

Lo mismo puede ser expresado en el lenguaje de la “Lógica objetiva”: la singularidad es el Ser que ha llegado a reunirse con su Esencia, el Ser que no la tiene ya como una copia deficiente de su ser, que ha conseguido atravesar por tanto la superficie quebrada del espejo para reunirse con ella. Al permitir la unidad del Ser y la Esencia, la superficie quebrada del espejo queda restañada, pero el espejo no queda restituido con ello: el espejo era precisamente esa *rotura*, y lo que con su restañamiento tiene lugar es la desaparición del espejo mismo en favor de la continuidad transparente del Concepto. El medio quebrado del espejo queda así restañado en el *centro* unificador del Concepto. En tanto que centro, la singularidad es, ciertamente, la unidad del Ser y de la Esencia, de lo universal y de lo particular. Pero si esa síntesis resulta posible es sólo en la medida en que los extremos del Concepto han renunciado a su condición de polos contrapuestos, para convertirse cada uno de ellos en el todo de la relación, vale decir: «el concepto *entero*»<sup>851</sup>

---

<sup>849</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 296 / (II), p. 170.

<sup>850</sup> *Id.*

<sup>851</sup> *Ibid.* (II), s. 270 / (II), p. 145: «Das Gesetzsein ist das *Dasein* und *Unterscheiden*; das Anundfürsichsein hat daher im Begriffe ein sich gemäßes und wahres Dasein erreicht, denn jenes Gesetzsein

o el «concepto total»<sup>852</sup>. La *unidad* del Concepto queda con ello garantizada por la determinación (*¿omnímoda?*) de los momentos del Concepto, pero con ello también *echada a perder*, pues

«al ser esta referencia entre sus determinaciones subsistentes de suyo, el concepto se ha perdido; pues entonces ya no hay nunca más la unidad puesta de las mismas, ni ellas se dan ya como momentos, como el parecer del mismo, sino como consistentes en y para sí.»<sup>853</sup>

Llegamos en este punto a una situación semejante a la de las determinaciones de reflexión, donde la unidad de las mismas se perdía también en la determinación autosubsistente de las esencialidades. Sólo que entonces se trataba de mostrar cómo esta pérdida era inherente a la Esencia y marcaba la tendencia natural que ésta iba a seguir hasta su desenlace en el desdoblamiento de la realidad efectiva. De lo que ahora se trata, en cambio, es de mostrar cómo esta pérdida de la unidad del Concepto *obedece tan sólo a un estadio provisional* en el desarrollo del Concepto, que irá quedando subsanando conforme el centro del Concepto (que aparece en principio como un tercero independiente) vaya ajustándose a la forma (esencialmente relacional) de la centralidad. A una forma como ésta parecen encaminarse las dos categorías ulteriores del Concepto subjetivo, donde el centro en principio independiente del mismo parece ir quedando integrado y unificado a través de la “cópula” del juicio (todavía de forma inconsciente y carente de determinación) y en el “término medio” del silogismo (donde adquiere finalmente una determinación).

«El movimiento dialéctico de la Subjetividad consistirá en borrar esta apariencia de recíproca exterioridad de las determinaciones, de modo que al fin, recogidas todas las diferencias en perfecta identidad, el Concepto subjetivo se desfonde, una vez lleno de sentido y de contenido su fundamento formal o *ratio* (en los distintos niveles de mediación: la particularidad, la cópula, el término medio), en la Objetividad.»<sup>854</sup>

---

ist das Anundfürsichsein selbst. Dies Gesetztsein macht den Unterschied des Begriffes in ihm selbst aus; seine *Unterschiede*, weil es unmittelbar das Anundfürsichsein ist, sind selbst *der ganze Begriff*, —in ihrer Bestimmtheit *allgemeine und identisch mit ihrer Negation*»; *ibid.* (II), s. 299 / (II), p. 172: «Weil in dieser Reflexion an und für sich die Allgemeinheit ist, ist sie wesentlich die Negativität der Begriffsbestimmungen nicht nur so, daß sie nur ein drittes Verschiedenes gegen sie wäre, sondern es ist dies nunmehr *gesetzt*, daß das Gesetztsein das Anundfürsichsein ist, d. h. daß die dem Unterschiede angehörigen Bestimmungen selbst jede die *Totalität* ist. Die Rückkehr des bestimmten Begriffes in sich ist, daß er die Bestimmung hat, *in seiner Bestimmtheit der ganze Begriff zu sein*.»

<sup>852</sup> *Ibid.* (II), s. 297 / (II), p. 170: «Die *Allgemeinheit* und die *Besonderheit* erschienen einerseits als die Momente des *Werdens* der Einzelheit. Aber es ist schon gezeigt worden, daß sie an ihnen selbst der totale Begriff sind, somit in der *Einzelheit* nicht in ein *Anderes* übergehen, sondern daß darin nur *gesetzt* ist, was sie an und für sich sind.»

<sup>853</sup> *Ibid.* (II), s. 301 / (II), p. 174: «Der Begriff als diese Beziehung seiner *selbständigen* Bestimmungen hat sich verloren; denn so ist er nicht mehr die *gesetzte Einheit* derselben, und sie [sind] nicht mehr als *Momente*, als der *Schein* desselben, sondern als an und für sich bestehende. —Als Einzelheit kehrt er in der Bestimmtheit in sich zurück; damit ist das Bestimmte selbst *Totalität* geworden. Seine Rückkehr in sich ist daher die absolute, ursprüngliche *Teilung seiner*, oder als Einzelheit ist er als *Urteil* gesetzt.»

<sup>854</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Historia de la filosofía moderna...*, p. 695:

Por lo que a la cópula respecta, ésta se presenta todavía como la unidad inconsciente y carente de determinación del Concepto. Ello amenaza con mantener el análisis al nivel del ciego engranaje de la Esencia. Y así sería, en efecto, de no ser porque esa falta de determinación no impide a la cópula aparecer como un momento del Concepto. A diferencia de la superficie opaca del espejo, que se oculta tras la imagen reflejada de la esencia y permanece con ello fuera de la relación lógica, la cópula del juicio aparece como uno de los términos de la relación en la que el juicio consiste; su presencia (como indicación de la identidad de sujeto y predicado) no es meramente algo en sí (*an sich*) y que deba ser puesto de manifiesto mediante una consideración nuestra (*unsere Betrachtung*), sino esa identidad puesta en el juicio (*im Urteil gesetzt*)<sup>855</sup>. De hecho, la opacidad de la cópula ni siquiera impide que ésta se erija en el momento central del juicio: a diferencia de la singularidad, la cópula no es simplemente un tercero, sino el momento central del juicio que pone la identidad de los extremos, y a la que dichos extremos van a parar cuando coinciden con su concepto<sup>856</sup>. Así es cómo el Concepto pone, a través de la cópula, las condiciones a partir de las cuales resulta posible hacer valer el modelo del centro en la arquitectura de la *WdL*. La cópula no es mero un momento intermedio, sino el *verdadero centro lógico en torno al cual se cierra el círculo del Concepto*.

Pero así concebido, el círculo del Concepto se cierra todavía en torno a un centro oscuro. La sombra de la Esencia sobrevuela todavía en una concepción de la centralidad como ésta. La diferencia con respecto a esa opacidad y esa sombra reside, sin embargo, en el hecho de que la opacidad de la cópula no lo es en ningún caso hasta el punto de resultar *invisible*. Como tuvimos ocasión de analizar en la primera parte de este estudio, la superficie del espejo (el medio de la Esencia) es, además de opaca, invisible: lo visible del espejo es la imagen que se dibuja sobre su superficie, más el espejo como tal. Por el contrario, la cópula del juicio es la oscuridad *que se hace visible*, que se muestra en su *negrura* primordial. La negrura es, efecto, la oscuridad *que aparece*, y la negra cópula del Concepto es la verdadera “revelación” (*Offenbarung*) de lo profundo que la Esencia quería poner como “fenómeno” (*Erscheinung*) sin lograrlo todavía. En la cópula del juicio, la rosa negra de la Esencia brota por primera vez en el jardín de los fenómenos (como es bien sabido) no había hasta entonces ninguna flor negra. Ahí es iluminada por la luz del Concepto, pero ni siquiera la luz del Concepto puede despojarla de su negrura originaria: la cópula se presenta como un signo cifrado, como jeroglífico que custodia a la luz del día y ante la mirada de todos lo impenetrable de su secreto. De ahí que Hegel se refiera a ella como

---

<sup>855</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 308 / (II), p. 179: «Die soeben aufgezeigte Identität, daß die Bestimmung des Subjekts ebensowohl auch dem Prädikat zukommt und umgekehrt, fällt jedoch nicht nur in unsere Betrachtung; sie ist nicht nur *an sich*, sondern ist auch im Urteile gesetzt, denn das Urteil ist die Beziehung beider; die Kopula drückt aus, daß *das Subjekt das Prädikat* ist.»

<sup>856</sup> *Ibid.* (II), s. 334 / (II), pp. 201-202: «Diese Aufhebung des Urteils fällt mit dem zusammen, was die *Bestimmung der Kopula* wird, die wir noch zu betrachten haben; die Aufhebung der Urteilsbestimmungen und ihr Übergang in die Kopula ist dasselbe. — Insofern nämlich das Subjekt sich in die Allgemeinheit erhoben hat, ist es in dieser Bestimmung dem Prädikate gleich geworden, welches als die reflektierte Allgemeinheit auch die Besonderheit in sich begreift; Subjekt und Prädikat sind daher identisch, d. i. sie sind in die Kopula zusammengegangen.»

«la referencia aún indeterminada del ser en general.»<sup>857</sup>

Esta falta de determinación es lo que el transito al silogismo va a tratar de solventar, introduciendo así lo que en términos ópticos podemos calificar como un proceso de clarificación de la negra cópula del juicio<sup>858</sup>. El “término medio” (*Mitte*) del silogismo representa, en efecto, «la cópula llena, o plena-de-contenido, del juicio [die *erfüllte oder inhaltvolle Kopula* des Urteils]»<sup>859</sup>. Esto es desde luego válido para el “silogismo del ser-determinado” (*Dasein*) y del “silogismo de reflexión”, en los que los momentos de la particularidad (*Besonderheit*) y de la singularidad (*Einzelheit*) ocupan el lugar del término medio. Pero lo es también en el “silogismo de necesidad”, donde lo que aparece en el lugar del “término medio” es el momento de la universalidad (*Allgemeinheit*). La razón es que ésta no es la universalidad abstracta del predicado, sino la “universidad determinada” del Concepto. Por decirlo en los términos del “juicio categórico” (que constituye la primera figura del mencionado “silogismo de necesidad”), «el término medio es [ahí] la *naturaleza* misma del singular, no una cualidad o determinidad cualquiera, así como tampoco es la universalidad del P[redicado] algo abstracto, sino “lo específico de la diferencia del género»<sup>860</sup>. De manera que puede llegar a decir que:

«Así como el desarrollo de los juicio estaba abocado a una *impleción* o “llenado” de la cópula, en donde sale a la luz el significado de lo jugado y dirimido, igualmente el curso del silogismo está enderezado a la *concreción* del término medio, que es primero en efecto un *término* (en el silogismo cualitativo de la existencia óptica), luego una dominación de relación (en el silogismo de reflexión) haya constituir (como determinación formal) la unidad de los extremos, a los que *pone*, diferenciada y circunstancialmente. Según esto, bien puede aventurarse un *Schluss* (un silogismo y a la vez una conclusión) del Concepto (subjetivo).»<sup>861</sup>

---

<sup>857</sup> *Ibid.* (II), s. 309 / (II), p. 180-181: «Im Urteile aber ist diese Identität noch nicht gesetzt; die Kopula ist als die noch unbestimmte Beziehung des *Seins* überhaupt: A ist B; denn die Selbständigkeit der Bestimmtheiten des Begriffs oder [der] Extreme ist im Urteile die *Realität*, welche der Begriff in ihm hat. Wäre das *Ist* der Kopula schon *gesetzt* als jene bestimmte und erfüllte *Einheit* des Subjekts und Prädikats, als ihr *Begriff*, so wäre es bereits *der Schluss*.»

<sup>858</sup> V. Vitiello señala que el abismo fotóforo viene a la luz en el término medio del silogismo. Pero sería más exacto decir que donde aparece por primera vez este abismo es este abismo es en la negra cópula del juicio, y que lo que adquiere en el término medio es más bien claridad: «El silogismo es el instrumento lógico con el cual cree Hegel poder evitar el naufragio. Ya había hecho notar, años antes, la potencia de esta “figura” de la lógica en *Glauben und Wissen*, cuando —al criticar la formulación kantiana de la síntesis a priori—, había opuesto a la inmediatez del vínculo sujeto-predicado del juicio, o sea a la inmediatez de la “partícula relacional”, de la *Verhältniswörtchen* “es”, el carácter mediato de la síntesis silogística, en la cual el vínculo sujeto-predicado sólo se constituye a través de la relación de tres proposiciones. [...]. Sabemos que la función que se le atribuye [al silogismo] consiste, por un lado, en elevar a palabra pensante el movimiento dialéctico, o sea la experiencia, la praxis, el obrar del pensamiento; por otro lado, en custodiar cuanto haya de positivo —*si lo hay*— en aquel peso, en aquella *Hemmung*, en aquel contragolpe que había surgido en las páginas sobre la proposición especulativa. Ya podemos nombrar aquí el origen de aquella *Schwere*; [...]; su nombre es: *die lichtscheue Macht*, el poder que tiene horror a la luz.» (VITIELLO, V. “La constitución lógica de la Objetividad...”, p. 5 [de la trad. inédita])

<sup>859</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL* (II), s. 351 / (II), p. 216.

<sup>860</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Op. cit.*, p. 717.

<sup>861</sup> *Ibid.*, p. 718.

Y así sería, en efecto, de no ser porque el del silogismo es todavía una determinación extraña, que adviene de fuera. A diferencia del universal determinado que Hegel acabará alcanzado al nivel de la Idea, el silogismo no es más que un procedimiento formal incapaz de producir sus propias determinaciones y en el que cada uno de los momentos del Concepto puede indistintamente pasar a ocupar el lugar del término medio. Es, en efecto, en virtud de la mediación proporcionada por este término medio que cada uno de esos momentos puede entablar relación con los otros, erigiéndose así el término medio en el centro del Concepto. El modelo de la centralidad parece consolidarse así en el ámbito del Concepto. Y así sería, en efecto, si el silogismo no tuviera tantos centros como momentos, pues así como el silogismo tiene tanto términos medios como momentos tiene el Concepto, así también el círculo del Concepto tiene en el silogismo tantos centros como momentos<sup>862</sup>. Cada uno de ellos constituye por tanto un punto de relación entre los momentos del Concepto, mas no un centro:

«En efecto, y como cabía sospechar, tampoco el silogismo puede expresar el contenido especulativo: la identidad de la identidad y de la no identidad. Es verdad que, ahora, cada uno de los extremos es para sí en el otro, pero el *Mitte* mismo no es para sí, sino que es mero *medio* (*Mittel*): puro punto de transición (*Übergangspunkt*) en el ascenso del singular al universal y en el descenso de este a aquél. El silogismo (en este momento: hipotético, disyuntivo y de inducción) *muestra* ciertamente el vínculo (*Verbindung*) de sujeto y predicado. Pero una demostración no es una demostración: falta la necesidad del vínculo, el “bello vínculo” del *Timeo* y del *Fausto*.»<sup>863</sup>

En realidad no estamos en mejores condiciones que al nivel de la Esencia, al menos por lo que se refiere a la función de centralidad que ésta no podía cumplir, y que pretendíamos atribuir al Concepto. El silogismo proporciona al Concepto la unidad interrelacionada de sus momentos (el silogismo es, en efecto, la «circulación de la mediación de sus momentos por el cual se pone como uno [trad. mía]»)<sup>864</sup>, pero el “término medio” es *por sí mismo* demasiado formal y abstracto como para hacer de ésta una *única* unidad. Cada figura del silogismo es indiferente a las otras, cada término medio es indiferente a los otros. Precisamente por eso, ninguna figura está completa ni es definitiva; ninguna de ellas es el Concepto entendido como la unidad de sus momentos. Cada una representa más bien el cierre y la apertura de un nuevo círculo, cuya relación con el anterior es tan extrínseca como la que puede existir entre las partes del mecanismo. Esto es lo que pondrá de manifiesto el “silogismo matemático”, que anticipa de alguna manera el tránsito a la Objetividad, cuya primera categoría es justamente el mecanismo. El silogismo matemático es aquel en el que el contenido de las premisas resulta indiferente a

---

<sup>862</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), pp. 371-372 / (II), pp. 233-234: «Ein *Drittes* überhaupt ist das Vermittelnde; aber es hat ganz und gar keine Bestimmung gegen seine Extreme. Jedes der drei kann daher gleich gut das dritte Vermittelnde sein. Welches dazu gebraucht, welche der drei Beziehungen daher als die unmittelbaren und welche als die vermittelte genommen werden soll, hängt von äußeren Umständen und sonstigen Bedingungen ab, — nämlich davon, welche zwei derselben die unmittelbar *gegebenen* sind. Aber diese Bestimmung geht den Schluß selbst nichts an und ist völlig äußerlich.»

<sup>863</sup> DUQUE PAJUELO, F. *La especulación de la indigencia*, p. 95.

<sup>864</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 8, *Enz* (I), § 181: «[...] der Schluß [ist] der Kreislauf der Vermittlung seiner Momente, durch welchen es sich als Eines setzt.»

la forma de la argumentación. De un modo análogo, el mecanismo es el reino de la exterioridad pura (del «salir fuera que va al infinito») en el que el contenido, la determinación, viene dada de fuera<sup>865</sup>. Careciendo de todo «principio de autodeterminación», tanto el mecanismo como el silogismo reciben la materia a partir de una instancia externa: lo *a posteriori* del silogismo y de las leyes físicas. El silogismo es correcto independientemente de si se adecúa o no a la experiencia, la cual no puede ser a su vez deducida a partir del silogismo. Del mismo modo, las leyes de la física se aplican a los cuerpos independientemente de sus cualidades sensibles. El silogismo es por tanto tan formal e indeterminado como las leyes que vinculan las partes del mecanismo. Esta es la dificultad que se pretende paliar mediante el quimismo, y que parece quedar definitivamente solventada en la teleología. A partir de ese punto decisivo la síntesis del Concepto sería pensada a partir de la idea de “finalidad”:

«A partir de aquí, Hegel muestra, a través de un análisis puntual de las relaciones mecánicas, su progresivo enraizamiento en las cosas mismas. De hecho, por mucho que tales relaciones puedan ser accidentales —pues no pertenece a la esencia de la piedra el encontrarse en un prado florido o en la orilla de un río—, ellas deben tener, en cualquier caso, alguna relación no meramente extrínseca, accidental, con las cosas: la fuerza de gravedad actúa sobre cuerpos de masa y peso absolutamente diversos, como un astro celeste y una pluma, pero no ciertamente sobre una raíz cuadrada o una ecuación. El proceso de interiorización de las relaciones con las cosas —en términos lógicos: de los predicados con los sujetos— crece con el paso del mecanicismo al quimismo, en el cual los elementos tienen características propias, para las cuales se determinan atracciones y repulsiones. Pero es evidente que cuanto más se aproxima la lógica de subsunción a la de inherencia más profunda es la duda de si el proceso de enraizamiento de los predicados en los sujetos —*id est*: de las relaciones en sus *relata*— lleva a una objetivación de la experiencia o más bien a lo contrario: a una subjetivación integral de ella. La duda *deberá de* ser resuelta desde el silogismo teleológico.»<sup>866</sup>

En principio, parece como si la idea de finalidad no hiciera más que retomar la síntesis de lo singular y lo universal intentada por el juicio. Pero lo cierto es que la manera como esa síntesis es planteada en la teleología es inversa a la que tiene lugar en este lugar clave del Concepto subjetivo: si el problema del juicio era cómo el predicado universal podía llegar a identificarse con un sujeto siempre demasiado singular, de lo que para la finalidad se trata más bien es de evidenciar cómo el concepto, el fin universal actuando como sujeto (principio activo), puede llegar a realizarse satisfactoriamente en la exterioridad, no ya de un predicado, sino de un objeto concreto y singular. La inversión en juego es comentada por Hegel mediante una reconsideración de la distinción kantiana entre juicio determinante y juicio reflexionante, entre el concepto como predicado (universal abstracto) y el concepto como fin (universal concreto). En cuanto fin, escribe Hegel, el Concepto es un “juicio objetivo”:

---

<sup>865</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 412 / (II), p. 268: «Die Bestimmtheiten, die es an ihm hat, kommen ihm also zwar zu; aber die *Form*, welche ihren Unterschied ausmacht und sie zu einer Einheit verbindet, ist eine äußerliche, gleichgültige; sie sei eine *Vermischung* oder weiter eine *Ordnung*, ein gewisses *Arrangement* von Teilen und Seiten, so sind dies Verbindungen, die den so Bezogenen gleichgültig sind.»

<sup>866</sup> VITIELLO, V. *Loc. cit.*, p. 12 [de la trad. inédita]

«Por insuficiente que, por consiguiente, sea la discusión kantiana del principio teleológico en lo tocante al punto de vista esencial, no deja de ser en todo caso notable la posición que Kant da a aquél. Al adscribirlo a un *juicio reflexionante*, hace de él un *eslabón intermedio de enlace entre lo universal de la razón y lo individual de la intuición*; además diferencia aquel juicio reflexionante del *determinante*, el cual *subsumiría* meramente lo particular bajo lo universal. Tal universal, que es solamente *subsumente*, es algo *abstracto* que viene a ser por ver primera *concreto* en *otro*, en lo particular. Por contra, el fin es lo *universal concreto*, que tiene dentro de él el momento de particularidad y exterioridad, que por consiguiente es activo, y es el impulso a repelerse a sí mismo. En cuanto fin, el concepto es desde luego un *juicio objetivo*, en donde una de las determinaciones es el sujeto, a saber, el concepto concreto como determinado por sí mismo, mientras que la otra no es solamente un predicado, sino la objetividad exterior [trad. modificada].»<sup>867</sup>

Si lo que al sujeto del juicio le faltaba era el universal, el concepto, lo que al concepto como fin subjetivo le falta de entrada es lo particular, lo concreto. Exactamente de la misma manera, si para el juicio se trataba de dar concepto al singular del sujeto, para el fin se trata más bien de dar realización (particularidad) al fin abstracto del sujeto. En ambos casos, el objetivo no es otro que el de producir la identidad (*Identität*) de lo singular y lo universal hacia la que el juicio señala como unidad (*Einheit*) del sujeto y el predicado, pero que la cópula no puede *poner* como tal. La identidad de lo singular y lo universal queda *puesta* en el término medio del silogismo: éste explicita la determinación que la cópula no podía poner<sup>868</sup>, llevando con ello la negrura de su inmediatez inicial a la transparencia del Concepto. Y es que es, en efecto, a través del silogismo como el centro del Concepto subjetivo deja de ser ese «innombrable pozo sin fondo»<sup>869</sup> (del que habla Derrida a propósito del “centro”, y del que la “cópula” del juicio no sería más que el “signo” eternamente desplazado, «el nombre de un agujero»<sup>870</sup>) para pasar a ser el cierre consigo mismo del Concepto como tal. En efecto: el término medio se presenta como aquella determinación señalada del Concepto en virtud de la cual cada determinación (del Concepto) se relaciona con las demás, propiciando así por primera la inmanencia de su cierre. Pero por cuanto carece de determinación *por sí mismo*, el término medio es todavía

---

<sup>867</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, ss. 443-444 / (II), p. 295: «So ungenügend daher die Kantische Erörterung des teleologischen Prinzips in Ansehung des wesentlichen Gesichtspunkts ist, so ist immer die Stellung bemerkenswert, welche Kant demselben gibt. Indem er es einer *reflektierenden Urteilkraft* zuschreibt, macht er es zu einem verbindenden *Mittelgliede* zwischen *dem Allgemeinen der Vernunft* und *dem Einzelnen der Anschauung*; er unterscheidet ferner jene *reflektierende Urteilkraft* von der *bestimmenden*, welche letztere das Besondere bloß unter das Allgemeine *subsumiere*. Solches Allgemeine, welches nur *subsumierend* ist, ist ein *Abstraktes*, welches erst an einem *Anderen*, am Besonderen, *konkret* wird. Der Zweck dagegen ist das *konkrete Allgemeine*, das in ihm selbst das Moment der Besonderheit und Äußerlichkeit hat, daher tätig und der Trieb ist, sich von sich selbst abzustoßen. Der Begriff ist als Zweck allerdings ein *objektives Urteil*, worin die eine Bestimmung das Subjekt, nämlich der konkrete Begriff als durch sich selbst bestimmt, die andere aber nicht nur ein Prädikat, sondern die äußerliche Objektivität ist.»

<sup>868</sup> *Ibid.*, s. 309 / (II), pp. 180-181: «Im Urteile aber ist diese Identität noch nicht gesetzt; die Kopula ist als die noch unbestimmte Beziehung des *Seins* überhaupt: *A ist B*; denn die Selbständigkeit der Bestimmtheiten des Begriffs oder [der] Extreme ist im Urteile die *Realität*, welche der Begriff in ihm hat. Wäre das *Ist* der Kopula schon *gesetzt* als jene bestimmte und erfüllte *Einheit* des Subjekts und Prädikats, als ihr *Begriff*, so wäre es bereits der *Schluß*.»

<sup>869</sup> DERRIDA, J. *La escritura y la diferencia*, p. 406.

<sup>870</sup> *Id.*

demasiado formal como para proporcionar este cierre de forma concluyente. El silogismo hace posible a través de la determinación la unificación en la el juicio fracasa, pero no llega a culminarla desde el momento en que esa determinación resulta en el silogismo *externa e indiferente*<sup>871</sup>: externa porque le viene dada de fuera, e indiferente porque cada uno de los momentos del silogismo son susceptibles de ocupar el lugar del término medio y ejercer la función de la mediación. El silogismo pone por primera vez la referencia del sujeto y el predicado, pero no de forma definitiva y concluyente, pues lo único que silogismo es capaz de poner son referencias *posibles*; tantas como momentos tiene el Concepto:

«Lo único que el silogismo formal da se sí es el que *sólo a partir de este terminus medius* se siga o no una referencia de un sujeto a un predicado. De nada sirve haber probado una proposición mediante un silogismo tal; en virtud de la determinidad abstracta del *medius terminus*, que es una cualidad carente de concepto, bien pueden darse otros tantos medios términos de los que inferir lo contrario, así como cabe a su vez derivar también del mismo *medius terminus*, mediante silogismos ulteriores, predicados contrapuestos.»<sup>872</sup>

El término medio del silogismo pone por primera vez la unidad que la cópula del juicio no podía poner, pero esta unidad no es todavía *una única* unidad. Cada una de las figuras del silogismo concluye y, por tanto, cierra el círculo de las premisas y la conclusión, pero el resultado es en cualquier caso una pluralidad de cierres y de círculos. De ahí que Hegel diga de la primera figura del silogismo que su término medio «*debe [soll]* ser su unidad conceptual [Begriffseinheit], pero es solamente una determinidad formal [formale Bestimmtheit], no puesta como su unidad concreta [konkrete Einheit]»<sup>873</sup>. A pesar de su carácter formal, la determinación del término medio permite superar la opacidad de la inmediatez que la cópula introducía entre los extremos del juicio, pero sólo al precio de

---

<sup>871</sup> Esta incapacidad del silogismo para obrar la síntesis de los extremos se hace sobre todo visible en el silogismo matemático, que Hegel llama «carente de relación: U — U — U», ya que, «hace abstracción de la diferencia cualitativa de los términos, y tiene así como determinación la pura unidad extrínseca de ellos, es decir, su *igualdad*»: «Die objektive Bedeutung des Schlusses, worin das Allgemeine die Mitte ist, ist, daß das Vermittelnde als Einheit der Extreme *wesentlich Allgemeines* ist. Indem die Allgemeinheit aber zunächst nur die qualitative oder abstrakte Allgemeinheit ist, so ist die Bestimmtheit der Extreme darin nicht enthalten; ihr Zusammenschließen, wenn es stattfinden soll, muß ebenso in einer außer diesem Schlüsse liegenden Vermittlung ihren Grund haben und ist in Rücksicht auf diesen ganz so zufällig als bei den vorhergehenden Formen der Schlüsse. Indem nun aber das Allgemeine als die Mitte bestimmt und darin die Bestimmtheit der Extreme nicht enthalten ist, so ist diese als eine völlig gleichgültige und äußerliche gesetzt. — Es ist hiermit zunächst nach dieser bloßen Abstraktion allerdings eine *vierte Figur* des Schlusses entstanden, nämlich die des *verhältnislosen* Schlusses, A-A-A, welcher von dem qualitativen Unterschiede der Terminorum abstrahiert und somit die bloß äußerliche Einheit derselben, nämlich die *Gleichheit* derselben zur Bestimmung hat.» (HEGEL, G.W.F. WW 6, WdL (II), s. 371 / (II), p. 234)

<sup>872</sup> *Ibid.*, s. 377 / (II), pp. 237-238: «Der Mangel des formalen Schlusses liegt daher nicht in der *Form des Schlusses* — sie ist vielmehr die Form der Vernünftigkeit —, sondern daß sie nur als *abstrakte*, daher begrifflose Form ist. Es ist gezeigt worden, daß die abstrakte Bestimmung um ihrer abstrakten Beziehung auf sich willen ebenso sehr als Inhalt betrachtet werden kann; insofern leistet der formale Schluß weiter nichts, als daß eine Beziehung eines Subjekts auf ein Prädikat *nur aus diesem Medius Terminus* folge oder nicht folge. Es hilft nichts, einen Satz durch einen solchen Schluß erwiesen zu haben; um der abstrakten Bestimmtheit des Medius Terminus willen, der eine begrifflose Qualität ist, kann es ebensogut andere Medius Terminus geben, aus denen das Gegenteil folgt, ja, aus demselben Medius Terminus können auch wieder entgegengesetzte Prädikate durch weitere Schlüsse abgeleitet werden.»

<sup>873</sup> Cf. *infr.* nota 877.



introducir entre ellos una mediación infinita (en el sentido de la “mala infinitud”). La inmediatez inicial, es sustituida entonces por infinitud de aquella cadena del significante en la que el concepto del sujeto nunca es a su esencia, sino sólo a una palabra, que remite a su vez a otra palabra, y así sucesivamente como eslabones de una cadena interminable<sup>874</sup>. La infinitud de esa cadena se interpone entre el sujeto y el predicado (entre el ser y la esencia) del juicio, de manera parecida a como la pluralidad de los momentos del concepto se interponen (a través del término medio) entre la premisa y la conclusión del silogismo. No es de extrañar, pues, que F. Duque traduzca la palabra que Hegel utiliza para referirse a “unidad” o el “cierre” (*Zusammenschliessung*) de las premisas del silogismo en la conclusión del silogismo mediante la palabra “concatenación”<sup>875</sup>.

El símil de la cadena parece confirmar en el ámbito del silogismo aquello que J. Derrida denomina «el engaño [...] [de] que el centro estuviese al abrigo del juego: irremplazable, sustraído a la metáfora y a la metonimia»<sup>876</sup>. Pero el mismo símil parece acabar retrotrayendo el silogismo a la mala infinitud de la “proposición especulativa” que Hegel aducía contra la forma de la proposición, y respecto de la cual el silogismo debía representar una superación. Así sería la menos, si concebimos la cadena como algo que ocurre entre la inmediatez de los dos términos del juicio, y no damos el paso de considerar estos dos términos también como significantes dentro de la misma cadena, que adopta de este modo la firma cerrada del círculo. Un paso como éste es, en efecto, el que el silogismo hegeliano trata de dar, cuyas figuras deben ser consideradas como elementos mediados por las demás figuras del silogismo, como eslabones dentro de una misma cadena circular de recíproca presuposición. Al presuponerse a sí mismas, las figuras del silogismo configuran un círculo de mediaciones, en el que la inmediatez del sujeto está superada no por la mediación absoluta del predicado de la esencia, pero sí por la mediación relativa del significante en todo momento intercambiable del término medio. El resultado es una única mediación constituida a partir de una pluralidad de mediaciones, una mediación de

---

<sup>874</sup> Que es acaso también la cadena interminable que anilla los instantes del tiempo, que aparece así como la cara oculta del *lógos*. EZQUERRA GÓMEZ, J. “El *kēisthai* silogístico en Aristóteles...”, p. 210: «El silogismo nos muestra el rostro más tranquilizador del *logos*: el de la *identidad* de lo diferente. Sobre su modelo pensó Hegel lo absoluto (el sistema es una silogismo de silogismo, un círculo de círculos). Pero justo en su centro habita tal vez la locura, como el minotauro en su laberinto. De esta locura, de lo que siempre es diferente a sí, de lo que se traiciona incesantemente a sí mismo, está hecho el tiempo. Lo éxtasis temporales (pasado, presente y futuro), análogos a los términos del silogismo, dibujan frente a éste un movimiento reflexivo *inconcluso* que mantiene unidos los extremos (lo anterior y lo posterior) en y como su irredimible diferencia. De hecho sólo hay aquí su *diferir*. El ahora es el estar, el habitar en el no-lugar en lo inhabitable (origen de todo lugar y habitación): el puro *respecto* de anteroposterioridad. Pasado y futuro no existe más que en virtud de la disolución en la llama (en el *éxtasis*) que si cesar los aniquila y recrea. Si el silogismo pasa por encima del término medio, del que sólo se sirve, por decirlo así, como catalizador para su *síntesis*, el tiempo permanece (perdura) y se agota sólo en él (el ahora): en la *diferencia* sin distancia entre el antes y el después, *abismo* lógico que *fundamenta* todo pasado y todo porvenir. / *Lógos* y tiempo: dos rostros sin semblante de la subjetividad que no han descubierto en su diferencia su identidad *esencial*. La *ontología* y la *ontocronía* deben quizá retrotraerse al trasfondo abisal del sujeto: el *torbellino originario* de la reflexión, laberinto catóptrico del que tal vez sólo nos sea dado salir rompiendo el espejo (o atravesándolo, como Alicia). Eso suponiendo que seamos algo más que sus reflejos.»

<sup>875</sup> Cf. *infr.* nota 886 y 904.

<sup>876</sup> DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 407.

mediaciones que se asemeja mucho al “círculo de círculos” con el que Hegel describe la forma del Sistema. Así continúa el texto de Hegel citando en el párrafo anterior:

«El *medius terminus*, según está dispuesto dentro de los silogismos considerados, *debe* ser su unidad conceptual, pero es solamente una determinidad formal, no puesta como su unidad concreta. Pero este presupuesto de cada una de las mediaciones no es meramente una *inmediatez dada*, en general, como dentro del silogismo matemático, sino que él mismo es una mediación, a saber: para cada uno, los otros dos silogismos. Lo que de verdad está, por tanto, presente no es la mediación fundada en una inmediatez dada, sino la mediación que se funda en la mediación. Esta no es, por ende, la mediación cuantitativa, que abstrae de la forma de mediación, sino más bien la *mediación que se refiere a mediación*, o sea la *mediación de la reflexión*. El círculo del recíproco presuponer que cierra [y concluyen] estos silogismos, unos con otros, es el retorno de este presuponer a sí mismo, que forma allí una totalidad; y lo otro, aquello a lo que cada silogismo singular apunta, no lo tiene *fuera* en virtud de la abstracción, sino englobado en el *interior* del círculo.»<sup>877</sup>

#### **b) El modelo de la centralidad en el ámbito de la Objetividad: El “centro” (*Zentrum*) del mecanismo y el “elemento” (*Element*) del quimismo**

El texto de Hegel describe el silogismo como un “círculo interior” que se cierra a costa de la presuposición de sus momentos, y que no es más que «la mediación que se funda en la mediación». El círculo del Concepto permanecerá atrapado en esta interna presuposición de sus momentos mientras éstos se muevan en el ámbito puramente formal y abstracto de la mera posibilidad. Mientras esto ocurra, su cierre no será definitivo, sino que permanecerá abierto a causa de la necesaria indeterminación de sus momentos. No es de extrañar que F. Duque se haya referido al silogismo (*Schluss*) como «una conclusión, que es una apertura»<sup>878</sup>, la cual debe dar lugar precisamente a la Objetividad. Este tránsito a la Objetividad es, en efecto, lo que debe permitir superar la indiferencia característica de la Subjetividad [i] mediante la cualificación del medio mecánico como “centro” (*Zentrum*), [ii] del medio químico como “elemento” (*Element*), y [iii] del medio teleológico como “instrumento” (*Mittel*).

---

<sup>877</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, ss. 371-373 / (II), pp. 234-235: «Fürs erste haben die sämtlichen Schlüsse des Daseins sich gegenseitig zur *Voraussetzung*, und die im Schlußsatze zusammengeschlossenen Extreme sind nur insofern wahrhaft und an und für sich zusammengeschlossen, als sie *sonst* durch eine anderswo gegründete Identität vereinigt sind; der Medius Terminus, wie er in den betrachteten Schlüssen beschaffen ist, *soll* ihre Begriffseinheit sein, aber ist nur eine formale Bestimmtheit, die nicht als ihre konkrete Einheit gesetzt ist. Aber dies *Vorausgesetzte* einer jeden jener Vermittlungen ist nicht bloß eine *gegebene Unmittelbarkeit* überhaupt wie im mathematischen Schlüsse, sondern es ist selbst eine Vermittlung, nämlich für jeden der beiden anderen Schlüsse. Was also wahrhaft vorhanden ist, ist nicht die auf eine gegebene Unmittelbarkeit, sondern die auf Vermittlung sich gründende Vermittlung. Dies ist somit nicht die quantitative, von der Form der Vermittlung abstrahierende, sondern vielmehr die sich *auf Vermittlung beziehende Vermittlung* oder die *Vermittlung der Reflexion*. Der Kreis des gegenseitigen Voraussetzens, den diese Schlüsse miteinander schließen, ist die Rückkehr dieses Voraussetzens in sich selbst, welches darin eine Totalität bildet und das *Andere*, worauf jeder einzelne Schluß hinweist, nicht vermöge der Abstraktion *außerhalb* hat, sondern *innerhalb* des Kreises befaßt.»

<sup>878</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Historia de la filosofía moderna...*, p. 708.

Por lo que al mecanismo respecta, es preciso empezar observando cómo la función del “término medio” reaparece en él como “centro”. Así como el término medio del silogismo garantiza la relación entre las determinaciones (que abandonan de este modo tanto la indiferencia y la “no relación” de su autosubsistencia, como la “antirrelación” de su contradicción y su mutua exclusión), así también el cuerpo central del mecanismo establece una relación entre sus partes que difiere tanto del mero ser autosubsistente de la partes (que serían de este modo sustancias o mónadas, más no “objetos”, tal y como corresponde al mecanismo<sup>879</sup>), como del mero choque y empuje que caracteriza a la relación puramente extrínseca de las mismas<sup>880</sup>. El mismo tipo de conexión vendría facilitado por el medio del quimismo, a través aquel “elemento neutral” (el agua) en el que se disuelve y resuelve tensión inmediata y la (igualmente inmediata) tendencia de los componentes químicos a superar la contradicción de su aislada unilateralidad<sup>881</sup>. La emergencia de este “centro” y este “elemento” parece ratificar el modelo de la centralidad en el ámbito del Concepto, y así sería, en efecto, si el escollo del silogismo no emergiera también en este punto: así como el silogismo tenía tantos términos medios como momentos tiene el concepto, así también así también el mecanismo tiene tantos centros como términos medios y figuras tiene silogismo; los extremos del centro absoluto son, a su vez, centros relativos de otros extremos, los cuales a su vez son centros formales de respecto de los demás elementos<sup>882</sup>. El “mecanismo libre” es, así, la unidad de tres

---

<sup>879</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), ss. 413-414 / (II), p. 269: «Wenn die Objekte nur als in sich abgeschlossene Totalitäten betrachtet werden, so können sie nicht aufeinander wirken. Sie sind in dieser Bestimmung dasselbe, was die *Monaden*, die eben deswegen ohne alle Einwirkung aufeinander gedacht worden. [...]. Vom Substantialitätsverhältnisse ist seinerzeit gezeigt worden, daß es in das Kausalitätsverhältnis übergeht. Aber das Seiende hat hier nicht mehr die Bestimmung einer *Substanz*, sondern eines *Objekts*.»

<sup>880</sup> *Ibid.* (II), s. 423 / (II), p. 278: «In der materiellen Welt ist es der *Zentralkörper*, der die *Gattung*, aber *individuelle* Allgemeinheit der einzelnen Objekte und ihres mechanischen Prozesses ist. Die unwesentlichen einzelnen Körper verhalten sich *stoßend* und *drückend* zueinander; solches Verhältnis findet nicht zwischen dem *Zentralkörper* und den Objekten statt, deren Wesen er ist; denn ihre Äußerlichkeit macht nicht mehr ihre Grundbestimmung aus. Ihre Identität mit ihm ist also vielmehr die Ruhe, nämlich das *Sein in ihrem Zentrum*; diese Einheit ist ihr an und für sich seiender Begriff.»

<sup>881</sup> *Ibid.* (II), ss. 430-431 / (II), pp. 284-285: «Indem jedes durch seinen Begriff im Widerspruch gegen die eigene Einseitigkeit seiner Existenz steht, somit diese aufzuheben strebt, ist darin unmittelbar das Streben gesetzt, die Einseitigkeit des anderen aufzuheben und durch diese gegenseitige Ausgleichung und Verbindung die Realität dem Begriffe, der beide Momente enthält, gemäß zu setzen. / Insofern jedes gesetzt ist als an ihm selbst sich widersprechend und aufhebend, so sind sie nur durch *äußere Gewalt* in der Absonderung voneinander und von ihrer gegenseitigen Ergänzung gehalten. Die Mitte, wodurch nun diese Extreme zusammengeschlossen werden, ist *erstlich* die *ansichseiende* Natur beider, der ganze, beide in sich haltende Begriff. Aber *zweitens*, da sie in der Existenz gegeneinanderstehen, so ist ihre absolute Einheit auch ein *unterschieden* von ihnen *existierendes*, noch formales Element —das Element der *Mitteilung*, worin sie in äußerliche *Gemeinschaft* miteinander treten.»

<sup>882</sup> *Ibid.* (II), ss. 424-423 / (II), p. 279: «Dieses Zentralindividuum ist aber so nur erst *Mitte*, welche noch keine wahrhaften Extreme hat; als negative Einheit des totalen Begriffs dirimiert es sich aber in solche. Oder die vorhin unselbständigen, sich äußerlichen Objekte werden durch den Rückgang des Begriffs gleichfalls zu Individuen bestimmt; die Identität des Zentralkörpers mit sich, die noch ein *Streben* ist, ist mit *Äußerlichkeit* behaftet, welcher, da sie in seine *objektive Einzelheit* aufgenommen ist, diese mitgeteilt ist. Durch diese eigene Zentralität sind sie, außer jenem ersten Zentrum gestellt, selbst Zentra für die unselbständigen Objekte. [...] Auch diese Unselbständigen sind die Mitte eines *dritten*, des *formalen Schlusses* [...].»

silogismos<sup>883</sup> en la que parece emerger la misma indiferencia y el mismo círculo de la recíproca presuposición que en el silogismo:

«Esta totalidad, cuyos momentos mismos son las relaciones competas del concepto: los *silogismos*, en donde cada uno de los tres Objetos diferentes recorre la determinación de término medio y de extremos, constituye el *mecanismo libre*.»<sup>884</sup>

Lo mismo puede decirse del quimismo, del que Hegel dice que «los tres silogismos que se han dado como resultado constituyen su totalidad»<sup>885</sup>. La diferencia entre estos “silogismos de la objetividad” con los de la subjetividad reside, sin embargo, en que su unidad ya no es ahí indiferente, sino que está regida por una cierta jerarquía en virtud de la cual (por expresarlo primeramente en los términos del mecanismo) los centros formales no dejan de estar subsumidos en los relativos y éstos segundos no dejan de estar referidos a su vez en el centro absoluto. El “mecanismo libre” es, después de todo, un “mecanismo absoluto”:

«Estos segundos centros y los Objetos insubsistentes están silogísticamente concatenados, gracias a aquel término medio absoluto. / Pero también los individuos centrales relativos constituyen ellos mismos el término medio *de un segundo silogismo*; un término medio subsumido de un lado bajo un término superior, la *universalidad* y *potencia* objetivas del centro absoluto, mientras que de otro lado subsume bajo sí a los Objetos insubsistentes, cuya singularización superficial o forma viene sostenida por él. [...]. Pero el individuo absoluto es el término medio objetivamente universal, que concatena y mantiene firme el ser-dentro-de-sí del individuo relativo y la exterioridad de éste. Así también, el gobierno, los ciudadanos y las necesidades, o sea, la vida exterior de los individuos, son tres términos, cada uno de los cuales es el término medio de los otros dos. El gobierno es el centro absoluto, en donde se concatena silogísticamente el extremos de los singulares con la subsistencia exterior de éstos; justamente así, los singulares son término medio, son los que ponen en actividad a ese individuo universal llevándolo a existencia externa y trasponiendo su propia esencia ética en el extremo de la realidad efectiva.»<sup>886</sup>

Una jerarquía como ésta es, sin embargo, algo que parecía estar anticipado ya en la esfera de silogismo, donde el “silogismo de necesidad” detentaba también una validez

---

<sup>883</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 9, *Enz* (II), § 198.

<sup>884</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), ss. 425-426 / (II), p. 280: «Diese Totalität, deren Momente selbst die vollständigen Verhältnisse des Begriffes, die *Schlüsse*, sind, worin jedes der drei unterschiedenen Objekte die Bestimmung der Mitte und der Extreme durchläuft, macht den *freien Mechanismus* aus.»

<sup>885</sup> Cf. *infr.* nota 889; cf. también: HEGEL, G.W.F. *WW* 9, *Enz* (II), § 201.

<sup>886</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), ss. 424-425 / (II), p. 279: «Diese zweiten Zentra und die unselbständigen Objekte sind durch jene absolute Mitte zusammengeschlossen. Die relativen Zentralindividuen machen aber auch selbst die Mitte *eines zweiten Schlusses* aus, welche einerseits unter ein höheres Extrem, die objektive *Allgemeinheit* und *Macht* des absoluten Zentrums, subsumiert ist, auf der andern Seite die unselbständigen Objekte unter sich subsumiert, deren oberflächliche oder formale Vereinzelung von ihr getragen werden. [...]. Das absolute Individuum aber ist die objektiv allgemeine Mitte, welche das Insichsein des relativen Individuums und seine Äußerlichkeit zusammenschließt und festhält. So sind auch die *Regierung*, die *Bürgerindividuen* und die *Bedürfnisse* oder *das äußerliche Leben* der Einzelnen drei Termini, deren jeder die Mitte der zwei anderen ist. Die *Regierung* ist das absolute Zentrum, worin das Extrem der Einzelnen mit ihrem äußerlichen Bestehen zusammengeschlossen wird; ebenso sind die *Einzelnen* Mitte, welche jenes allgemeine Individuum zur äußerlichen Existenz betätigen und ihr sittliches Wesen in das Extrem der Wirklichkeit übersetzen.»

formal y un carácter concluyente superior al de los demás, incapaces de establecer una relación universal y necesaria entre los extremos. En este sentido, la Objetividad puede considerarse, ciertamente, como la cuarta figura del silogismo<sup>887</sup>, que aventajaría al silogismo de la Subjetividad en el hecho de que lo que en ella se alcanza no es sólo una necesidad y universalidad posible, sino *real*. Esta es, en efecto, la verdadera ganancia de la Objetividad frente a la Subjetividad que, engolfada en su formalismo, estaba destinada a permanecer indiferente a un contenido que le venía necesariamente dado de fuera. A diferencia de lo que ocurre en el procedimiento formal y subjetivo del silogismo, el mecanismo libre da su contenido inmanentemente, o a la inversa, la universalidad viene dada por su propio contenido, que no es de este modo una mera regla formal, sino su “ley” (*Gesetz*), su “alma” (*Seele*):

«La *ordenación*, aquello que es la determinidad meramente exterior de los Objetos, ha pasado a determinación inmanente y objetiva; ésta es la ley.»<sup>888</sup>

Este mismo carácter inmanente del contenido es lo que pasa a primer plano en el quimismo, cuya dialéctica consiste precisamente en el proceso por el cual la tensión y la contradicción en principio presupuestas por la “neutralidad formal”, acaban siendo interiorizadas en la “neutralidad real” el “proceso químico”, que se presenta así como el movimiento del Concepto mismo que pone su propia presuposición, y que abandona así el círculo de la mutua presuposición en el que se encontraba atrapado el silogismo en la esfera de la Subjetividad. El pasaje que sigue es una muestra del tipo de jerarquía basada en la superación de la presuposición que los tres silogismos adquieren en la Objetividad:

«El quimismo es, él mismo, la *negación primera* de la objetividad *indiferente* y de la *exterioridad* de la determinidad; está, por tanto, afectada de la subsistencia inmediata del Objeto, así como de la exterioridad. No es por consiguiente, aún, para sí aquella totalidad de autodeterminación que de él brota, y dentro de la cual él, más bien, se asume. Los tres silogismos que se han dado como resultado constituyen su totalidad; el primero tiene por término medio la neutralidad formal y por extremos los Objetos en tensión; el segundo tiene por término medio al producto del primer silogismo, la neutralidad real, y por extremos la actividad dirimente y su producto, el elemento indiferente; el

---

<sup>887</sup> Cf. DUQUE PAJUELO, F. *Op. cit.*, p. 720, nota 1709; VITIELLO, V. “La reflexión entre comienzo y juicio”, p. 109; “La constitución lógica de la objetividad...”, p. 10 [de la trad. inédita].

<sup>888</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 426 / (II), p. 280: «Die *Ordnung*, welches die bloß äußerliche Bestimmtheit der Objekte ist, ist in die immanente und objektive Bestimmung übergegangen; diese ist das *Gesetz*.»; (II), ss. 426-427 / (II), pp. 280-281: «Aber die Individualität ist *an und für sich das konkrete Prinzip der negativen Einheit, als solches selbst Totalität*, eine Einheit, die sich in die *bestimmten Begriffsunterschiede* dirimiert und in ihrer sich selbst gleichen Allgemeinheit bleibt, somit der innerhalb seiner reinen Idealität *durch den Unterschied erweiterte Mittelpunkt*. [...]. Diese reelle Idealität ist die *Seele* der vorhin entwickelten objektiven Totalität, *die an und für sich bestimmte Identität* des Systems. / Das objektive *Anundfürsichsein* ergibt sich daher in seiner Totalität bestimmter als die negative Einheit des Zentrums, welche sich in die *subjektive Individualität* und die *äußerliche Objektivität* teilt, in dieser jene erhält und in ideellem Unterschiede bestimmt. Diese selbstbestimmende, die äußerliche Objektivität in die Idealität absolut zurückführende Einheit ist Prinzip von *Selbstbewegung*; die *Bestimmtheit* dieses Beseelenden, welche der Unterschied des Begriffes selbst ist, ist das *Gesetz*. [...]. Nur der freie Mechanismus hat ein *Gesetz*, die eigene Bestimmung der reinen Individualität oder *des für sich seienden Begriffes*; es ist als Unterschied an sich selbst unvergängliche Quelle sich selbst entzündender Bewegung, indem es in der Idealität seines Unterschiedes sich nur auf sich bezieht, *freie Notwendigkeit*.»

tercero es por su parte el concepto que se realiza a sí, que se pone la presuposición por la que está condicionado el proceso de su realización: un silogismo que tiene a lo universal por esencia suya.»<sup>889</sup>

### 3. Crítica del modelo de la centralidad en el ámbito del Concepto: El “instrumento” (*Mittel*) de la teleología

El quimismo apunta así hacia una unidad liberada de toda exterioridad y carente de toda presuposición. Esta unidad es la propia de la finalidad teleológica<sup>890</sup>. F. Duque ve en esta emergencia del fin (*Zweck*) un retorno a la Subjetividad que parecía haber quedado relegada a un segundo plano en los niveles del mecanismo y el quimismo, pero que retorna finalmente en la teleología como verdadera “Subjetividad objetivada”<sup>891</sup>. Pero lo que a nosotros nos interesa no es tanto este movimiento pendular de ida y vuelta de la Subjetividad a la Objetividad y viceversa, cuanto el *proceso de progresiva aparición, clarificación y unificación* que el medio en principio invisible del Concepto experimenta en ese vaivén: [i] el medio todavía invisible de la singularidad [ii] se hace visible por primera vez en la negra cúpula del juicio, [iii] adquiere claridad y determinación en el término medio del silogismo, y no es hasta la [iv] teleología que consigue superar la indiferencia de sus momentos, erigiéndose en único centro el concepto. Este tramo final del proceso es lo que trataremos de indagar a continuación, analizando en qué medida el modelo de la centralidad resulta aplicable al Concepto y bajo qué condiciones.

De entrada, la aplicabilidad de este modelo parece plausible ahí donde el medio teleológico se evidencia como unidad de lo subjetivo y lo objetivo. El instrumento teleológico aúna tanto la subsunción (subjetiva) del singular en el universal como la inherencia (objetiva) del universal en el singular. La finalidad es así la objetivación del fin

---

<sup>889</sup> *Ibid.* (II), ss. 434-435 / p. 288: «Der Chemismus selbst ist *die erste Negation* der *gleichgültigen* Objektivität und der *Äußerlichkeit* der Bestimmtheit; er ist also noch mit der unmittelbaren Selbstständigkeit des Objekts und mit der Äußerlichkeit behaftet. Er ist daher für sich noch nicht jene Totalität der Selbstbestimmung, welche aus ihm hervorgeht und in welcher er sich vielmehr aufhebt. —Die drei Schlüsse, welche sich ergeben haben, machen seine Totalität aus; der erste hat zur Mitte die formale Neutralität und zu den Extremen die gespannten Objekte, der zweite hat das Produkt des ersten, die reelle Neutralität zur Mitte und die dirimierende Tätigkeit und ihr Produkt, das gleichgültige Element, zu den Extremen; der dritte aber ist der sich realisierende Begriff, der sich die Voraussetzung setzt, durch welche der Prozeß seiner Realisierung bedingt ist, —ein Schluß, der das Allgemeine zu seinem Wesen hat.»

<sup>890</sup> *Ibid.* (II), s. 436 / (II), p. 289: «Der Begriff, welcher hiermit alle Momente seines objektiven Daseins als äußerliche aufgehoben und in seine einfache Einheit gesetzt hat, ist dadurch von der objektiven Äußerlichkeit vollständig befreit, auf welche er sich nur als eine unwesentliche Realität bezieht; dieser objektive freie Begriff ist der *Zweck*.»

<sup>891</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Op. cit.*, p. 719: «Y la tarea será ahora la inversa a la de la Subjetividad. Mientras que en esta primera esfera de la Doctrina del Concepto se iba realizando y exteriorizando hasta “reificarse” y abrirse en canal por el “medio” (¡sin metáfora!), el Sujeto concebido en y como el Objeto está al principio, consecuentemente, como perdido y alienado, totalmente *engolfado* en la consideración de “lo objetivo”, mientras que, como Concepto, se ha ido al fondo. Y la dialéctica de la Objetividad consistirá justamente en la paulatina emergencia de la conceptualizada latente, en la que “recuperación” del Sujeto en su Objetividad, reconocida ahora como propia, y de la que él se cree (en vano) dueño y señor, en cuanto supuesto “fin final” (por usar el término kantiano), es decir: como *fin subjetivo* del mundo entero.»

(subjetivo) a través del instrumento (*Mittel*), o por decirlo en los términos del Concepto subjetivo, la singularización del universal a través de lo particular. Un esquema como éste parece reproducir la estructura del silogismo formal (A-B-E), según la cual el fin universal (A) se realiza en un objeto singular (E), a través de un medio o instrumento particular (B). La diferencia con respecto al silogismo reside, sin embargo, en el hecho de que el medio teleológico *ya no resulta intercambiable* por cualesquiera otros momentos de la relación teleológica. La razón es que la particularidad que aparece en el lugar del término medio teleológico no viene dada extrínsecamente, sino *determinada y puesta por el fin subjetivo*<sup>892</sup>. En ello reside la diferencia con respecto a aquel impulso o tendencia del mecanismo que vagaba indefinidamente en la llanura de la mala infinitud sin alcanzar nunca su centro:

«El fin es justamente actividad, y no mero impulso y tendencia, en la medida en que dentro del medio está puesto el momento de la objetividad en su propia determinidad como cosa exterior.»<sup>893</sup>

A diferencia de la relación mecánica, la relación teleológica tiene su centro en sí misma, es espiritual. Los extremos alcanzan en ella el centro, pues son la posición misma del centro. Al ser puesto como instrumento, el centro de la relación teleológica *concluye* por primera vez: deja de ser aquel círculo de la recíproca presuposición silogística para convertirse en el círculo del Concepto que se cierra sobre sí mismo y descansa sobre un único centro. Los extremos de la singularidad y de la universalidad son conservados en la unidad de ese centro, sin diluirse en la abstracta universalidad de la “neutralidad formal” propia del quimismo. El centro de la relación teleológica no es lo universal abstracto, sino lo particular a través de lo cual el fin alcanza el objeto; y ello precisamente no de manera que el fin traspasase al objeto y quedase atrás en ese traspasar, sino en el sentido de que el fin alcanza su cumplimiento *en y como* objeto, el cual tampoco es ya, por tanto, un mero objeto, sino el propio fin exteriorizado y realizado:

«[A diferencia de lo que ocurre en la] concepción lineal, *transitiva* (propia de la lógica del ser) [...] el fin no se convierte en lo otro de sí, sino que se *traspone* y *tra-duce* a sí mismo (en el sentido literal del *Übersetzung* “esencial”) más allá de su inane posición subjetivista inicial. Lo que está puesto en el fin cumplido no es sin más un Objeto, sino la propia exterioridad del fin subjetivo: su *Erscheinung* o aparición, por decirlo de con términos de la lógica de la esencia. Ahí sí, en la manifestación acabada, es donde se conserva el Concepto, no en su abstracta clausura subjetiva. Y de modo recíproco, el Objeto sólo lo es de verdad en la actividad finalística que en él inmora.»<sup>894</sup>

---

<sup>892</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 444 / (II), pp. 295-296: «Aber die Zweckbeziehung ist darum nicht ein *reflektierendes* Urteilen, das die äußerlichen Objekte nur nach einer Einheit betrachtet, *als ob* ein Verstand sie *zum Behuf unseres Erkenntnisvermögens* gegeben hätte, sondern sie ist das anundfürsichseiende Wahre, das *objektiv* urteilt und die äußerliche Objektivität absolut bestimmt. Die Zweckbeziehung ist dadurch mehr als *Urteil*; sie ist der *Schluß* des selbständigen freien Begriffs, der sich durch die Objektivität mit sich selbst zusammenschließt.»

<sup>893</sup> *Ibid.* (II), s. 451 / (II), p. 302: «Die Tätigkeit des Zwecks durch das Mittel ist deswegen noch gegen diese gerichtet, und der Zweck ist eben insofern Tätigkeit, nicht mehr bloß Trieb und Streben, als im Mittel das Moment der Objektivität in seiner Bestimmtheit als Äußerliches gesetzt ist und die einfache Einheit des Begriffs sie *als solche* nun an sich hat.»

<sup>894</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Op. cit.*, p. 728.

F. Duque compara este cumplimiento del fin con el aparecer de la Esencia. Pero este modo de hablar no debe llevarnos a engaño. En realidad, lo que el autor llama trasposición del fin se distingue tanto del traspasar (*übergehen*) del ser como del aparecer (*erscheinen*) de la Esencia. Por lo que a éste último respecta, conviene precisar que el fin ni se agota en el objeto, ni se cumple en él, al menos en el sentido de lo que en la segunda parte de este estudio llamamos el advenimiento (*parousía*) de la Esencia en la Existencia. Lo primero resulta claro cuando constatamos que el fin no se agota en su exteriorización:

«El fin está sustraído a la transición [Mondolfo traduce: «sustraído al perecer»]. No es una fuerza que se haga externa, ni una sustancia o causa que se manifieste en accidentes y efectos.»<sup>895</sup>

La objetivación del fin no acontece como su agotamiento o consunción, sino como su *cumplimiento* o *consumación*, y ello precisamente tanto en su respecto subjetivo como en su respecto objetivo. Por lo que al fin subjetivo respecta, parece claro que éste no queda atrás una vez objetivado; la objetivación del fin es precisamente su *realización* en el sentido de un cumplirse y alcanzarse el fin a sí mismo: «El fin es en efecto el concepto que en la objetividad ha ido hacia sí mismo [der an der Objektivität zu sich selbst gekommene Begriff]»<sup>896</sup>. Ello parece retrotraernos al modelo interpretativo de la *Erscheinung* como advenimiento (*parousía*) de la Esencia. Pero también en este caso es preciso aducir una diferencia, relativa esta vez al objeto de la relación teleológica. Éste no puede ser considerado como el resultado escueto de una finalidad autorreferida que emergiera a la superficie de la Objetividad como si de una profundidad sin espesor se tratase: «El fin es, dentro de él mismo, el impulso de su realización»<sup>897</sup>, y el objeto no es en este sentido un momento inocuo que se limitaría a traslucir lo contenido ya de antemano en la profundidad del fin, sino el propio fin realizado. Se colige de ahí que la relación teleológica consiste en la cancelación del doble presupuesto (subjetivo y objetivo) del Concepto en

---

<sup>895</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 445 / (II), p. 297: «Der Zweck ist daher der subjektive Begriff, als wesentliches Streben und Trieb, sich äußerlich zu setzen. Er ist dabei dem Übergehen entnommen. Er ist weder eine Kraft, die sich äußert, noch eine Substanz und Ursache, die in Akzidenzen und Wirkungen sich manifestiert. Die Kraft ist nur ein abstrakt Inneres, indem sie sich nicht geäußert hat; oder sie hat erst in der Äußerung, zu der sie solliziert werden muß, Dasein, ebenso die Ursache und die Substanz; weil sie nur in den Akzidenzen und in der Wirkung Wirklichkeit haben, ist ihre Tätigkeit der Übergang, gegen den sie sich nicht in Freiheit erhalten. Der Zweck kann wohl auch als Kraft und Ursache bestimmt werden, aber diese Ausdrücke erfüllen nur eine unvollkommene Seite seiner Bedeutung; wenn sie von ihm nach seiner Wahrheit ausgesprochen werden sollen, so können sie es nur auf eine Weise, welche ihren Begriff aufhebt, —als eine Kraft, welche sich selbst zur Äußerung solliziert, als eine Ursache, welche Ursache ihrer selbst oder deren Wirkung unmittelbar die Ursache ist.»

<sup>896</sup> *Ibid.* (II), s. 446 / (II), p. 298.

<sup>897</sup> *Ibid.* (II), s. 447 / (II), p. 298: «Die Bewegung des Zwecks kann daher nun so ausgedrückt werden, daß sie darauf gehe, seine *Voraussetzung* aufzuheben, d. i. die Unmittelbarkeit des Objekts, und es zu *setzen* als durch den Begriff bestimmt. Dieses negative Verhalten gegen das Objekt ist ebensosehr ein negatives gegen sich selbst, ein Aufheben der Subjektivität des Zwecks. Positiv ist es die Realisation des Zwecks, nämlich die Vereinigung des objektiven Seins mit demselben, so daß dasselbe, welches als Moment des Zwecks unmittelbar die mit ihm identische Bestimmtheit ist, als *äußerliche* sei, und umgekehrt das Objektive als *Voraussetzung* vielmehr als durch [den] Begriff bestimmt *gesetzt* werde. —Der Zweck ist in ihm selbst der Trieb seiner Realisierung.»



aras de la unidad absoluta de la Idea<sup>898</sup>: del presupuesto relativo al fin según el cual éste sería algo puramente subjetivo e independiente de su realización como objeto y del presupuesto relativo al objeto según el cual éste sería algo dado externamente y no reflexionado (puesto) por el fin<sup>899</sup>. Un doble presupuesto como éste es lo que la posición de unidad en la cópula del juicio trataba en un primer momento de superar, pero sólo puede quedar definitivamente superado en el seno de la relación teleológica, donde las determinaciones confinadas a ambos lados de una cópula opaca coinciden por primera vez en el centro de la relación. La teleología alcanza así el cierre del círculo del Concepto, el punto en el que el Concepto borra la diferencia entre los extremos del juicio.

Pero la teleología no puede cerrar la diferencia entre lo subjetivo y lo objetivo *sin abrir otra en el mismo gesto*. La analogía del círculo resulta igualmente ilustrativa a este respecto, si tenemos en cuenta que tampoco el cierre del círculo puede hacerse efectivo sino a condición de abrir en el proceso una nueva diferencia; en efecto: así como el cierre del círculo comporta la apertura de la diferencia entre el centro y la periferia del mismo<sup>900</sup>, así también el cierre teleológico de los extremos supone la aparición de *un tercero independiente de los extremos*. El cierre del círculo comporta ciertamente un retorno a sí (en ese cierre coinciden ciertamente comienzo y final, o si se prefiere: comienzo y principio), pero incluso la autorreferencia del círculo se articula en torno *a la alteridad de un centro*. Sobre la importancia de esta diferencia hablaremos en el tercer capítulo de esta parte [C: III]. Por el momento nos limitaremos a constatar cómo el cierre de la diferencia entre los extremos del Concepto acontece en la teleología con todo el sentido y alcance conservador de la *Aufhebung*: la diferencia cancelada al nivel de los extremos *queda al mismo tiempo conservada al nivel de la distancia que el cierre del círculo genera entre el centro y la periferia*. Pensamos (y trataremos de mostrar a lo largo de esta tercera parte) que lo que con ello queda ilustrado es la misma pervivencia de la reflexión que en la parte anterior hemos perseguido a lo largo de la Esencia, solo que esta vez al nivel propiamente dicho del Concepto.

Lo que por el momento trataremos de mostrar es cómo la misma presencia de la reflexión parece hacerse visible en la objetivación del fin que es objeto de consideración, y ello precisamente a través de una estructura análoga a la diferencia centro-periferia que el cierre del círculo da pensar. Decíamos que el fin cumplido es la objetivación del fin, bien entendido que la objetivación del fin no sólo comporta la eliminación de carácter subjetivo

---

<sup>898</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Op. cit.*, p. 730: «Lo que se mantiene no es ni el sujeto (unilateral y aisladamente tomado) ni el Objeto en cuanto algo consistente, enfrentado primero a sujeto y luego "base de operaciones" –por así decir– de este punto lo único que se mantiene es el *proceso* mismo, el *movimiento* de retroalimentación del Concepto en su Objeto. [...]. Lo que en el proceso teleológico tiene en verdad lugar (aunque el sujeto individual no lo perciba) es la *asunción* doble de la irrisoria clausura egoísta del sujeto y de la consistencia autónoma del Objeto.»

<sup>899</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 448 / (II), p. 299: «Das erste unmittelbare Setzen im Zwecke ist zugleich das Setzen eines *Innerlichen*, d. h. als *gesetzt* Bestimmten, und zugleich das Voraussetzen einer objektiven Welt, welche gleichgültig gegen die Zweckbestimmung ist. Die Subjektivität des Zwecks ist aber die *absolute negative Einheit*; ihr *zweites* Bestimmen ist daher das Aufheben dieser Voraussetzung überhaupt; dies Aufheben ist insofern die *Rückkehr in sich*, als dadurch jenes Moment der *ersten Negation*, das Setzen des Negativen gegen das Subjekt, das äußerliche Objekt aufgehoben wird.»

<sup>900</sup> Cf. *infr.* nota 1083.

del fin, sino también la eliminación del carácter puramente objetivo (externo) del objeto: «El movimiento del fin [...] tiende a eliminar su *presuposición*, es decir, la intermediación del objeto, y a *ponerlo* como determinado por el concepto»<sup>901</sup>. Pero el fin no puede poner inmediatamente el objeto, pues éste no está (en la relación teleológica) disponible a la mano. La objetividad inmediata constituye más bien el obstáculo del fin teleológico: ella es, en efecto, la exterioridad inmediata que se opone a su realización. Este obstáculo sin precedente al nivel de la Subjetividad es lo que la Objetividad teleológica tiene como cometido salvar por sus propios medios. De nada sirve ya aducir un predicado más general que garantice la mediación por obra de la subsunción de lo particular, pues la mediación no tiene lugar ahí ya por obra de la subsunción de unas determinaciones subjetivas por otras igualmente subjetivas. Puesto que de lo en la teleología se trata es de la mediación entre lo subjetivo y lo objetivo, no queda más remedio que hurgar en esa exterioridad, manipularla, volverla contra su propia inmediatez. La estrategia del fin (Hegel llega a decir la «astucia»<sup>902</sup>) consiste precisamente en utilizar el obstáculo para superar el obstáculo. Este es el punto en el que el impedimento inmediato deja de ser algo presupuesto y dado exteriormente, para ser *algo puesto por el propio fin*. El obstáculo se convierte así en el “medio” o “instrumento” (*Mittel*):

«Así pues, es por el querer por lo que se constituye el objeto; mejor dicho, por el querer limitado y finito, por el querer que no tiene lo que quiere y que en lo que hay no ve sino un impedimento para aquello que él quiere. Por eso se lo opone a él y trata de alterarlo, de plegarlo a sí. Pero, ¿cómo lo hace? ¿De qué manera se opone el querer finito a la materia mecánica, tratando de modificarla? Lo hace por medio de la propia materia mecánica. Es en lo opuesto donde él encuentra aquello que le sirve para modificar eso que le obstaculiza. Utiliza el obstáculo para superar el obstáculo. Éste es el medio. Ahora bien, para hacer de la materia mecánica un medio, el querer debe investir de sí a la materia mecánica. Sólo así el objeto mecánico es medio: en cuanto plegado, adaptado a un fin. La piedra usada para golpear el clavo ya no es sólo “piedra”, sino también instrumento para clavar. El segundo momento del fin es la penetración de la materia, del “otro”, de lo “exterior”, por parte del querer finito y limitado.»<sup>903</sup>

---

<sup>901</sup> Cf. *supr.* nota 897.

<sup>902</sup> HEGEL, G.W.F. WW 6, *WdL* (II), ss. 452-453 / (II), p. 303: «Daß der Zweck sich unmittelbar auf ein Objekt bezieht und dasselbe zum Mittel macht, wie auch daß er durch dieses ein anderes bestimmt, kann als *Gewalt* betrachtet werden, insofern der Zweck als von ganz anderer Natur erscheint als das Objekt und die beiden Objekte ebenso gegeneinander selbständige Totalitäten sind. Daß der Zweck sich aber in die *mittelbare* Beziehung mit dem Objekt setzt und *zwischen* sich und dasselbe ein anderes Objekt *einschiebt*, kann als die *List* der Vernunft angesehen werden. Die Endlichkeit der Vernünftigkeit hat, wie bemerkt, diese Seite, daß der Zweck sich zu der Voraussetzung, d. h. zur Äußerlichkeit des Objekts verhält. In der *unmittelbaren Beziehung* auf dasselbe träte er selbst in den Mechanismus oder Chemismus und wäre damit der Zufälligkeit und dem Untergange seiner Bestimmung, an und für sich seiender Begriff zu sein, unterworfen. So aber stellt er ein Objekt als Mittel hinaus, läßt dasselbe statt seiner sich äußerlich abarbeiten, gibt es der Aufreibung preis und erhält sich hinter ihm gegen die mechanische Gewalt.»

<sup>903</sup> VITIELLO, V. *Loc. cit.*, p. 14 [de la trad. inédita].

**a) El medio (*Mittel*) teleológico como *punto central* del Concepto: El “fin ejecutado” (*ausgeführt*) como *centro* de la relación teleológica**

El instrumento es el dispositivo teleológico a través del cual el fin se realiza en el objeto. En él descansa por tanto el fundamento de la síntesis de lo objetivo y lo subjetivo propia de la teleología. Si algo ha quedado claro de resultados del análisis realizado al comienzo de este apartado, es que la verdad de la relación teleológica no es ni el fin subjetivo, ni el resultado objetivo: tomado aisladamente, el mero fin es sólo la pura potencia carente de realidad, mientras que el escueto resultado no es más que el cadáver que la tendencia deja tras de sí. Lo verdadero es la síntesis de ambos momentos que resulta de la realización y la ejecución del fin. El “fin ejecutado” (*ausgeführte Zweck*) obra así la síntesis de lo subjetivo y lo objetivo que ni la cópula del juicio, ni el término medio del silogismo pudieron lograr, y la teleología se erige con ello en la sede de la centralidad de la Esencia no podía consumir, evidenciándose así como el enclave decisivo de la *WdL* al que ha de ser desplazada la centralidad que los intérpretes atribuían a la Esencia. No es de extrañar, por tanto, que la síntesis teleológica aparezca precisamente como “medio” (*Mittel*): la verdad de la relación teleológica no es ni el fin del objeto, ni el sujeto del objeto, sino la realización, el cumplimiento del fin en el objeto a través del medio:

«El fin se concatena silogísticamente a través de un medio con la objetividad y, dentro de ésta, consigo mismo. El medio es el término medio del silogismo. El fin, por ser finito, está necesitado de un medio para su cumplimiento: de un medio, es decir, de un término medio que tenga al mismo tiempo la figura de un estar *exterior*, indiferente respecto del fin mismo y su cumplimentación. El concepto absoluto tiene dentro de sí mismo la mediación, de tal suerte que el poner primero del mismo no es un presuponer, en cuyo Objeto sería la indiferente exterioridad la determinación fundamental; sino que el mundo, como criatura, tiene solamente la forma de tal exterioridad, mientras que es en su negatividad y el ser-puesto lo que constituye más bien su determinación fundamental. —Según esto, la finitud del fin consiste en que su determinar en general se es exterior a sí mismo, y por ende su primer determinar, como hemos visto, cae deshecho dentro de un poner y de un presuponer; la *negación* de este determinar es ya también, por consiguiente, reflexión dentro de sí sólo según un lado; según el otro, es más bien solamente negación *primera*; o sea: la reflexión-dentro-de-sí es ella misma, igualmente, exterior a sí y reflexión hacia fuera.»<sup>904</sup>

Lo decisivo en este punto reside sin embargo en saber si este medio teleológico tiene el carácter de [i] un *punto central y de convergencia* de los momentos del Concepto,

---

<sup>904</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), pp. 448-449 / (II), pp. 299-300: «Der Zweck schließt sich durch ein Mittel mit der Objektivität und in dieser mit sich selbst zusammen. Das Mittel ist die Mitte des Schlusses. Der Zweck bedarf eines Mittels zu seiner Ausführung, weil er endlich ist, —eines Mittels, d. h. einer Mitte, welche zugleich die Gestalt eines *äußerlichen*, gegen den Zweck selbst und dessen Ausführung gleichgültigen Daseins hat. Der absolute Begriff hat in sich selbst so die Vermittlung, daß das erste Setzen desselben nicht ein Voraussetzen ist, in dessen Objekt die gleichgültige Äußerlichkeit die Grundbestimmung wäre; sondern die Welt als Geschöpf hat nur die Form solcher Äußerlichkeit, aber ihre Negativität und das Gesetzsein macht vielmehr deren Grundbestimmung aus. —Die Endlichkeit des Zweckes besteht sonach darin, daß sein Bestimmen überhaupt sich selbst äußerlich ist, somit sein erstes, wie wir gesehen, in ein Setzen und in ein Voraussetzen zerfällt; die *Negation* dieses Bestimmens ist daher auch nur nach einer Seite schon Reflexion-in-sich, nach der andern ist sie vielmehr nur *erste* Negation; —oder: die Reflexion-in-sich ist selbst auch sich äußerlich und Reflexion nach außen.»

o si se trata más bien de [ii] un *punto de continuidad y de tránsito* hacia algo diferente. Esta segunda opción es lo que la finitud del fin y el consiguiente carácter extrínseco del medio aludido en el texto de Hegel parecen sugerir: debido a su carácter extrínseco, el medio se limita a proporcionar una síntesis entre determinaciones inmediatas y todavía no la unidad y la identidad que Hegel atribuye al Concepto desde el comienzo. El objeto es ciertamente puesto por el fin, pero precisamente como algo exterior a sí y, en este sentido todavía como una inmediatez presupuesta. Esto es, por lo demás, lo que el uso de la palabra alemana *Mittel* parece dar a entender, que se diferencia de la palabra *Mitte* utilizada por Hegel para referirse al término medio del silogismo en el carácter externo del “instrumento” (*Mittel*) a través del cual se cumple la mediación. Considerado, pues, desde este punto de vista semántico, parece claro que el paso de la Objetividad a la Subjetividad tendría el sentido de una descentralización del Concepto: el medio teleológico tendría el sentido de un punto de paso o tránsito a la Idea. Pero las consideraciones precedentes en torno a la objetivación del fin teleológico impiden interpretar este tránsito como un sobrepasamiento o traspasamiento (*Übergehen*) propio del Ser, o como una aparición (*Erscheinung*) propia de la Esencia. Una terminología debe ser desplazada por las expresiones propias del Concepto utilizadas por Hegel para referirse a la objetivación del fin teleológico. Este es el caso del término “*Übersetzung*”, utilizado por Hegel (y referido por F. Duque) para referirse al “proceso teleológico”<sup>905</sup>, y a cuya luz éste aparece como un proceso de “traducción” o “trasposición” en el que los extremos de la Subjetividad y la Objetividad quedan redefinidos a la escala del medio:

«La verdad es que estamos aquí en presencia de un *proceso*, en el cual todos los miembros van alterando su significado y forma de ser según el lugar que van ocupando en dicho proceso (y no sólo eso: van redefiniendo las funciones ejercidas anteriormente) siquiera al inicio del fin subjetivo un puro Sujeto, sino una unidad centralizadora de necesidades negativas respecto del Sujeto –negativas por tener su verdad fuera de sí– y que están recíprocamente contrapuestas (alentando en su interior, el Sujeto es entrevisto así como el “alma” del proceso mecánico). El Objeto sólo lo es de verdad (dejando aparte su “materialidad” básica: lo mecánico-químico) cuando se torna *producto valioso*, mercancía. Y el medio es la constante maquinaria de *tra-ducción* universal de necesidades en productos: la *máquina*, en el nivel físico; el *mercado*, en el espiritual.»<sup>906</sup>

El resultado es un medio que «es ensalzado por Hegel consecuentemente y elevado tanto sobre el extremo del Sujeto [...] como sobre el del Objeto»<sup>907</sup>. No podría ser de otra manera, al menos teniendo en cuenta que «esta inversión de funciones y respetos no tienen lugar en los extremos del Sujeto y el Objeto, sino en el *medio*»<sup>908</sup>. El medio es el operador de la traducción, o como dice Duque, «la constante maquinaria de *tra-ducción* universal de necesidades en productos»<sup>909</sup>. De donde se colige que el medio no pueda limitarse a constituir el punto intermedio entre el fin y el objeto, que se limitaría a

<sup>905</sup> Cf. *ibid.*, s. 454 / p. 304.

<sup>906</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Op. cit.*, p. 729.

<sup>907</sup> *Ibid.*, p. 728.

<sup>908</sup> *Id.*

<sup>909</sup> Cf. *supr.* nota 906.

gestionar el tránsito entre ambos extremos, sino el centro que unifica y articula ambos momentos, resignificándolos en torno a él. Desde el punto de vista del medio, el fin no es el deseo frustrado, la mera tendencia subjetiva, sino el fin realizado en el objeto, el fin cumplido: «es dentro de la exterioridad donde tiene el fin, por consiguiente, *su momento propio*»<sup>910</sup>. Por su parte, el objeto tampoco es el escueto resultado presupuesto como algo externo, sino la manifestación de la potencia subjetiva misma, su cumplimiento, su realización. Los extremos de la finalidad se atraen hasta cerrar el círculo del Concepto: un círculo que como es natural, no puede cerrarse sin definir en su interior un centro. Por cuanto que facilita la continuidad entre el fin y el objeto, el medio se situaría en el centro del círculo teleológico. Este es, por lo demás, el único círculo propiamente dicho del Concepto, pues sólo al nivel de la teleología el Concepto aparece como *una única* circunferencia cerrada en torno a *un único* centro. Se trata, en efecto, de la situación inversa a la del silogismo, en la que había tantas circunferencias posibles (las figuras del silogismo) como momentos tenía el Concepto. La razón era que cada momento podía ocupar el lugar del término medio. En el caso de la finalidad, es el fin el que determina (si se quiere: el que justifica) el medio:

«Y el concepto no es, de verdad, sino pura co-incidencia de los movimientos contrapuestos del *ser* (Objeto) y la *esencia* (medio). Más, en esta *reflexión esencial*, él no coincide todavía en sí, sino justamente en el *medio*. En un extremo (el fin) sigue habiendo una cerrada, obstinada subjetividad *negativa*, que no se conforma con el disfrute del fin realizado *en cada caso*. En el otro (el Objeto), lo singular se dispersa en una pluralidad de cosas *valiosas*, mas no de por sí, sino sólo en su valor de *uso* o de *cambio* (cosa que, aquí, da igual). Sólo en el medio, en el *instrumento* (lo que instruye instituye: el motor *visible* de la cultura), se cumple el fin.»<sup>911</sup>

El medio aparece como el punto de llegada más acabado de un proceso de densificación del centro en principio invisible del Concepto. El centro vacío del Concepto subjetivo va cobrando cuerpo a través la “cópula” del juicio y “término medio” del silogismo hasta materializarse en el medio teleológico. La teleología es en este sentido el punto de llegada más coherente de este proceso de densificación del centro, que aparece en este punto no sólo como un vínculo entre dos determinaciones subjetivas (la de sujeto y la del predicado), sino entre pensamiento y realidad, entre Subjetividad y Objetividad. De ahí que Hegel pueda decir que el instrumento vale más que el fin subjetivo y que el escueto resultado objetivo. El medio ha pasado a ser el centro de la relación teleológica:

«En cuanto finito, el fin tiene además un contenido finito; según esto, no es él algo absoluto, o simplemente algo *racional* en y para sí. Pero el *medio* es el término medio exterior del silogismo, silogismo que es la ejecución [Ausführung] del fin; en el medio mismo da por consiguiente razón de sí la racionalidad —que está dentro de él— como tal racionalidad, a saber: se conserva dentro de *este otro exterior*, y precisamente *por medio* de esta exterioridad. En esta medida, el *medio* es algo más alto que los *finés finitos* de la finalidad *externa*; el *arado* está más cargado de honor de lo que

---

<sup>910</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 454 / (II), p. 304: «Der Zweck hat daher an der Äußerlichkeit *sein eigenes Moment*.»

<sup>911</sup> DUQUE PAJUELO, F. “Lógica del fin cumplido”, p. 88.

inmediatamente lo están los placeres preparados por su medio, y que son los fines. El *instrumento* se conserva, mientras que los placeres inmediatos pasan y se olvidan. En sus instrumentos posee el hombre la potencia sobre la naturaleza exterior, aun cuando él, según sus propios fines, esté más bien sometido a ella [trad. modificada].»<sup>912</sup>

En tanto que impulso subjetivo, el fin se desvanece al ser ejecutado: queda a un mismo tiempo consumido y consumado en el proceso de objetivación. Exactamente lo mismo ocurre con el objeto que sirve al cumplimiento del fin: considerado como mero resultado escueto de la producción, su función consiste precisamente en ser consumido en aras a la satisfacción del fin.<sup>913</sup> En otras palabras: el objeto de la relación teleológica no es sólo “objeto de producción”, sino también “objeto de consumo”. En rigor, el único objeto del fin es la efímera satisfacción de su propio deseo, y el objeto exterior no es en este sentido más que un efímero medio de consumo, que debe ser sacrificado. El deseo se busca a sí mismo en el objeto, pero no encuentra en su camino más que medios de consumo para una satisfacción siempre transitoria. De manera que tanto el fin como el objeto (considerados al menos como momentos abstractos) se diluyen en la relación teleológica, en la que lo único que permanece es el medio, el instrumento. En tanto que medio, el instrumento no es un simple medio de consumo destinado a desaparecer en la relación teleológica, sino el *centro* mismo de esa relación. Ese centro no es un “medio de consumo”, sino un “medio de producción”, y en él se evidencia la verdad de la relación teleológica (y del Concepto) como “trabajo”. «Ganarás el pan con el sudor de tu frente»: la verdad lógica de la maldición bíblica se revela en la centralidad hipertrofiada del medio teleológico. El trabajo del medio es lo que permanece en la relación teleológica, lo que sobrevive tanto a la consunción del fin como al consumo del objeto<sup>914</sup>. El fin se cumple en el medio gracias a esta consunción, determinando así el círculo que silogismo sólo podía poner de manera indeterminada, como mera posibilidad formal. Lo que de este modo aporta el cierre teleológico no es el cierre de la circunferencia, sino la unificación de su centro. Pero esta unificación no puede tener lugar teleológicamente sin que la periferia del círculo (los extremos de la relación teleológica) se desplome sobre él. Pareciera como el centro pletórico de la teleología atrajese los extremos hacia ella hasta fagocitarlos; en él convergen el hambre siempre insatisfecha del fin subjetivo y la evanescencia del objeto de

---

<sup>912</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 453 / (II), p. 303: «Indem der Zweck endlich ist, hat er ferner einen endlichen Inhalt; hiernach ist er nicht ein Absolutes oder schlechthin an und für sich ein *Vernünftiges*. Das *Mittel* aber ist die äußerliche Mitte des Schlusses, welcher die Ausführung des Zweckes ist; an demselben gibt sich daher die Vernünftigkeit in ihm als solche kund, in *diesem äußerlichen Anderen* und gerade durch diese Äußerlichkeit sich zu erhalten. Insofern ist das *Mittel* ein *Höheres* als die *endlichen Zwecke* der *äußeren Zweckmäßigkeit*; —der *Pflug* ist ehrenvoller, als unmittelbar die Genüsse sind, welche durch ihn bereitet werden und die Zwecke sind. Das *Werkzeug* erhält sich, während die unmittelbaren Genüsse vergehen und vergessen werden. An seinen Werkzeugen besitzt der Mensch die Macht über die äußerliche Natur, wenn er auch nach seinen Zwecken ihr vielmehr unterworfen ist.»

<sup>913</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 452 / (II), p. 303: «Das negative Verhalten der zweckmäßigen Tätigkeit gegen das Objekt ist insofern nicht ein *äußerliches*, sondern die Veränderung und der Übergang der Objektivität an ihr selbst in ihn.»

<sup>914</sup> Cf. *supr.* nota 898.

consumo. En la asunción de este doble presupuesto de la relación teleológica se dibuja la figura del vampiro que vive de la muerte de lo exterior a él:

«El fin se conserva en el medio, mas se conserva como fin realizado ya, por ende, ya *sido*. ¡La apuesta de futuro retrocede a un pasado nunca recuperable! El topo de la necesidad ciega y la lechuga del concepto parecen conjurar monstruosamente sus figuras y convertirse en murciélago, en *vampiro* que vive de la muerte de lo exterior a él.»<sup>915</sup>

### **b) El medio (*Mittel*) teleológico como *obstáculo* de la relación teleológica: El “fin frustrado” y el medio quebrado del Concepto**

La imagen del “medio vampírico” permite ilustrar el modo como el mismo centro que facilita la mediación entre los extremos de la relación teleológica puede acabar obstaculizándola a un mismo tiempo. El fin alcanza el objeto a través del medio, pero *sólo de manera indirecta*: la intromisión del medio hace que no llegue a haber contacto directo entre los extremos, que permanecen de este modo en la unilateralidad de su diferencia y su doble presuposición:

«[...] el medio tiene también un aspecto, según el cual sigue teniendo subsistencia de suyo frente al fin. La objetividad, enlazada con el fin dentro del medio, por estarlo sólo inmediatamente le es aún exterior; y por consiguiente, subsistente aún la *presuposición*. La actividad del fin a través del medio está, por ello, dirigida aún contra ésta presuposición, y el fin es justamente actividad, ya no mero impulso y tendencia, en la medida en que dentro del medio está puesto el momento de la objetividad en su propia determinidad como cosa exterior, teniendo entonces la unidad simple del concepto a la objetividad, *como tal*, en sí. [...]. / En su referencia al medio, el fin está ya reflejado dentro de sí, pero aún no [está] puesto su retorno *objetivo* a sí. La actividad del fin a través de su medio está aún dirigida contra la objetividad, entendida como presuposición original; *ella* es justamente esto: ser indiferente frente a la determinidad.»<sup>916</sup>

En el apartado anterior habíamos visto cómo el obstáculo de la exterioridad quedaba superado a través del medio, pero (como siempre en Hegel) esto no significa que el obstáculo haya quedado simplemente negado, sino también conservado: por cuanto que el objeto sólo resulta accesible a partir de ese medio, el medio aparece también como un *obstáculo* que se interpone entre el fin y el objeto, que interrumpe al mediatizarlo el encuentro del fin con el objeto deseado. Y es que el medio facilita el tránsito del fin hacia

---

<sup>915</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Loc. cit.*, p. 89.

<sup>916</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 451 / (II), pp. 301-302: «Aber das Mittel hat auch eine Seite, nach welcher es noch Selbständigkeit gegen den Zweck hat. Die im Mittel mit ihm verbundene Objektivität ist, weil sie es nur unmittelbar ist, ihm noch äußerlich; und die *Voraussetzung* besteht daher noch. Die Tätigkeit des Zwecks durch das Mittel ist deswegen noch gegen diese gerichtet, und der Zweck ist eben insofern Tätigkeit, nicht mehr bloß Trieb und Streben, als im Mittel das Moment der Objektivität in seiner Bestimmtheit als Äußerliches gesetzt ist und die einfache Einheit des Begriffs sie *als solche* nun an sich hat. [...]. / «Der Zweck ist in seiner Beziehung auf das Mittel schon in sich reflektiert; aber es ist seine *objektive* Rückkehr in sich noch nicht gesetzt. Die Tätigkeit des Zwecks durch sein Mittel ist noch gegen die Objektivität als ursprüngliche Voraussetzung gerichtet; *sie* ist eben dies, gleichgültig gegen die Bestimmtheit zu sein.»

el objeto, pero no sin establecer una *distancia insalvable* entre ambos. De ahí que por lo que al cierre de la diferencia respecta, la emergencia del medio resulta ambivalente; J. Derrida define el centro como «la ausencia de juego y de diferencia, otro nombre de la muerte», pero también como aquello que, «desde su agujero, también angustia y pone en juego»<sup>917</sup>. Adecuadamente considerado de resultados de la acción del medio, el fin no es más que la realización del objeto, mientras que el objeto es precisamente el fin realizado. Pero el medio introduce también una distancia irreductible entre lo singular y lo universal, entre lo objetivo y lo subjetivo; es, en efecto, en contra de esta distancia introducida por el medio que algunos autores como G. Bataille han reivindicado la inmediatez contra la mediación hegeliana, la intuición frente al concepto, la “experiencia” frente al “intelecto”<sup>918</sup>. El fin alcanza el objeto a través del medio, pero lo cierto es que no llega a haber un contacto directo entre los extremos: el fin no llega en rigor nunca a morder la manzana del objeto, pues el medio se interpone siempre en su intento. La finalidad aspira a la fusión con el objeto, pero ésta sólo encuentra medios en su camino hacia el objeto: incluso la manzana misma aparece en este camino como un medio en el camino hacia la satisfacción del deseo. Esta satisfacción (y no el objeto como tal) es, en efecto, el único objeto del deseo, y la manzana no es a este respecto más que un medio de esa satisfacción:

«En la medida en que la actividad consistiera meramente, a su vez, en determinar la objetividad inmediata, el producto no sería entonces, a su vez, más que un medio, y así al infinito; de ahí no saldría más que un medio conforme al fin, pero no la objetividad del fin mismo.»<sup>919</sup>

En rigor, no hay contacto directo entre el fin y el objeto: éste sólo acontece a través del medio, que sí mantiene contacto directo con los extremos y gestiona su relación. En la naturaleza híbrida del medio teleológico tiene lugar la relación de lo subjetivo y lo objetivo, de lo interior y lo exterior que en el fin subjetivo se presenta todavía como una contradicción entre dos tipos de reflexión: la reflexión hacia dentro del fin que tiende a satisfacerse a sí mismo y la reflexión hacia afuera del fin que busca su realización en el objeto<sup>920</sup>. La contradicción de la reflexión se resuelve en el medio teleológico: él es el fundamento que la Esencia no podía poner; o que sólo podía poner al modo de un fundamento abismático que “aborrece la luz”. Pues bien, ese fundamento “fotófobo” es lo que emerge en el centro del Concepto, a través de medio de la relación teleológica. Todo transcurre, en efecto, como si la superficie invisible del espejo acabara haciéndose visible a través de la cópula del juicio, adquiriera una determinación a través del silogismo y llegará incluso a adquirir unidad a través del medio teleológico. Se trata, en cualquier caso, de una

---

<sup>917</sup> DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 405.

<sup>918</sup> BATAILLE G. *La experiencia interior*, p. 23: «La diferencia entre experiencia interior y filosofía reside principalmente en que, en la experiencia, el enunciado no es nada más que un medio, e incluso, tanto como un medio, un obstáculo; lo que cuenta no es ya el enunciado del viento, sino el viento.»

<sup>919</sup> Cf. *infr.* nota 927.

<sup>920</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 446 / (II) p. 297: «Einerseits ist diese Reflexion die *innere Allgemeinheit* des Subjekts, andererseits aber *Reflexion nach außen*; und insofern ist der Zweck noch ein Subjektives und seine Tätigkeit gegen äußerliche Objektivität gerichtet.»



unidad precaria: el medio es lo que garantiza la continuidad entre los extremos, pero no sin introducir una nueva diferencia entre ellos y el medio. Y es que como diría Derrida: «la juntura es la rotura»<sup>921</sup>. A la diferencia de los extremos hay que sumar, pues, la quebradura del medio, y la anhelada unidad del Concepto se fragmenta así en la cuadruplicidad del método:

«El fin no quería, empero, esa cumplimentación. Aquí no hay –dice con razón– un verdadero silogismo, sino una *quaternio terminorum*: el proceso parece romperse en dos juicios. El medio es en efecto unidad conforme a fin (*zweckmassig*) y Objeto (proceso mecánico-químico). Dos cosas distintas que sólo cabría unir subjetivamente, *como si* de verdad la naturaleza se plegara a la acción humana, gracias a un Tercero (es la finalidad externa, denostada por Kant y, en cuanto *externa*, con más fuerza aún por el propio Hegel). Para el medio, la cosa no presenta mejor cara: para él –y con razón– el fin subjetivo está roto: se le juzga a la vez como forma infinita (totalidad del concepto: necesidad absoluta) y como contenido del Objeto exterior poseído (el fin se convierte en el capricho efímero del caso). Para el producto mismo, tanto el medio como el fin subjetivo le son exteriores: sufre su violencia, y responde a ella con igual violencia (en las revueltas, que no en las Revoluciones, se mata a los propietarios... y se destruyen las máquinas; chata recaída en el *ser*). Esto no parece un silogismo, más tampoco un juicio, sino sólo un *caos*: un horizonte infinito de hastío.»<sup>922</sup>

La quebradura y la cuadruplicidad del medio teleológico parece retrotraernos a la fractura del espejo de la Esencia. Y es que no sólo los extremos (original y copia, sujeto y objeto) están separados por el espejo, sino que también el espejo está roto, escindido en sí mismo: *el espejo es la rotura misma*, la partición originaria de la Esencia; incluso la copia más exacta producida por el más fiel de los espejos yace inalcanzable al otro lado de su superficie cristalina, en el pálido mundo de las esencias. La Esencia es ese dominio en el que, por decirlo con las palabras de J. Derrida: «La muerte está en el alba porque todo ha comenzado por la repetición. Desde el momento en que el centro o el origen han comenzado repitiéndose, redoblándose [...]»<sup>923</sup>. La ruptura está en el origen, precisamente porque lo que lo que no hay es origen. En su lugar aparece la copia, la repetición infinita del regreso interminable. La dualidad de la Esencia parece retroceder en este punto al infinito transitar del Ser. Pero tal y como tuvimos ocasión de mostrar en el subapartado anterior, la relación teleológica difiere tanto de lo uno como de lo otro: de un lado, el fin no traspasa al objeto como si de una categoría del Ser se tratase; de otro, tampoco queda reflejado frente al objeto como si una determinación de reflexión se tratase. En realidad, el proceso teleológico llega incluso a cumplir la exigencia de *unidad* puesta por la cópula del juicio: el fin cumplido es la unidad de lo singular y lo universal, sólo que esa unidad no tiene lugar sin producir un cierto *desecho*, un resto ineliminable en el seno del Concepto. Ese resto es lo que entre los extremos se inmiscuye como medio. Éste obra el milagro de la unión entre los extremos, pero no sin introducir entre ellos un tercero independiente. Mientras la unidad del fin y el objeto, de lo universal y lo singular sea puesta por ese tercero independiente, dicha unidad será tan extrínseca como la que existe entre las

---

<sup>921</sup> DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 408.

<sup>922</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Loc. cit.*, p. 89.

<sup>923</sup> DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 408.

partes del mecanismo. Parece en efecto, como si en este punto nos viéramos retrotraídos a la esfera del mecanismo en la que el medio permanece inconsciente del fin y ciego para el objeto:

«De este modo, el fin cumple su propósito (e.d.: se *realiza*; [...]), más a costa de hacerse *finito*: el medio subsumido *bajo* él es también su determinación, y por tanto inhiere *en* él. Y el Objeto al que mediatamente pasa es *singular*, mas su singularidad *da igual*: es puramente negativa. Parece sólo lo ajeno al concepto; es por tanto igualmente *universalidad*: la universalidad del mero *estar-ahí*. Y el medio, en cuanto Objeto es también exterior: también a él le era igual recibir la actividad. La entera estructura parece regresar a la esfera del mecanismo. Precisamente porque el Objeto “tiene frente al fin el carácter de ser carente de potencia y de estar a su servicio” (recuérdese la dialéctica del amo y el esclavo), el fin no puede reconocerse. El fin, ahora, se ha *cumplido*.»<sup>924</sup>

Pero también se ha frustrado. Con todo, su frustración no reside —a mi juicio— en que haya retornado a la esfera del mecanismo. La dialéctica hegeliana jamás retrocede, y lo cierto es que la teleología desemboca más bien en una situación inversa a la del mecanismo en el que los fines permanecen inconscientes y se cumplen tan sólo colateralmente, a espaldas de los fines particulares que dirigen el quehacer de los engranajes concretos. El mecanismo no es más que una ciega concatenación de medios, y en ello se asemeja, ciertamente, al silogismo, cuyo término medio es indiferentemente llenado por cada uno de los momentos del Concepto subjetivo, mas no a la finalidad teológica, que dispone inteligentemente los medios para alcanzar un objetivo determinado. Esta finalidad se dirige conscientemente hacia un objeto, pero en su camino se interpone el trámite del medio, el instrumento. Este medio aparece en la relación teleológica como el centro unificador capaz de sintetizar por primera vez lo subjetivo y lo objetivo, lo universal y lo singular, pero se trata en cualquier caso de un centro *externo a la relación* y que, en cierta manera, es *lo accesorio de la relación*. Lo que la finalidad quiere es su objeto, y la aparición del medio está condicionada por este hecho; en otras palabras: el deseo quiere morder la manzana, y la aparición del arado únicamente tiene que ver con las condiciones materiales que impiden a la voluntad producir las manzanas sin arados. En este sentido, el problema no reside tanto en que el fin no pueda llegar a satisfacerse en el objeto, sino en que para hacerlo ha tenido que producir un *tercero espurio a la relación* teleológica como tal que no puede por menos que ser cancelado en el tránsito a la síntesis superior de la Idea, donde la unidad del Concepto tiene lugar bajo la forma de la *mediación inmanente* de los extremos:

---

<sup>924</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Loc. cit.*, p. 87; *ibid.*, p. 93: «Cada momento del proceso es el silogismo en su integridad, que como resultado vuelve a abrirse como *juicio*. / Lo que queda juzgado es el proceso del *fin cumplido* hacia la Idea y el regreso del *fin realizado* al proceso mecánico-químico. El progreso se da *en* el regreso: querer lo primero sin lo segundo es locura (la locura de querer *ser* eternamente como concepto sin Objeto —que, *eo ipso*, todavía *no es*—, como alma sin cuerpo mundano): “en cuanto la subjetividad del concepto finito desecha despectivamente el medio, no ha alcanzado en su meta nada mejor”. Es lógico: lo que en definitiva resulta del proceso teleológico es la reflexión de que el fin se alcanza sólo en el medio, y de que en el fin pleno están al mismo tiempo medio y exterioridad.»

«El fin, que actúa dentro de su medio, no precisa determinar *como una cosa exterior*, por consiguiente, al Objeto inmediato; por ende, éste tiene que ir a coincidir por sí mismo con la unidad del concepto; o sea aquella actividad exterior del fin a través de su medio tiene que determinarse como *mediación* y asumirse a sí misma.»<sup>925</sup>

**c) El medio (*Mittel*) teleológico como *punto de tránsito* hacia la Idea: El “fin cumplido” (*erfüllt*) y la asunción del modelo de la centralidad en la mediación (*Vermittlung*) de la Vida**

De manera que, puede que el medio teleológico esté quebrado, pero no hasta el punto de ocasionar la catástrofe lógica que algunos autores vaticinan. La quebradura del medio no es nada que el tránsito a la Idea no pueda suturar: la Idea aspira a una síntesis *sin medio* (sin la gestión extrínseca del medio), a una síntesis *sin centro*. El centro que ha ido cobrando presencia y densidad a lo largo de las dos primeras partes del Concepto, retorna en la tercera parte (la Idea) a la nada de la que proviene, quedando asumido con ello el modelo de la centralidad cuya aplicabilidad tratábamos de evaluar en el ámbito de la “Lógica subjetiva”. De manera que si la teleología retorna a la esfera del Ser no es, desde luego, en el sentido de un retorno a la mala infinitud del *übergehen*, sino más bien en el de un retorno a su inmediatez simple y unitaria:

«Así también la lógica ha regresado pues, dentro de la idea absoluta, a esta simple unidad que es su inicio; la pura inmediatez del ser, dentro de la cual aparece por de pronto toda determinación como extinguida, o como desechada por la abstracción, es la Idea que por la mediación [*Vermittlung*] —a saber, la asunción de la mediación—, ha venido a su correspondiente unidad consigo. El método es el concepto puro, que sólo se comporta-y-relaciona consigo; es, por consiguiente, la *simple referencia a sí*, la cual es *ser*. Pero éste es ahora, también, *ser colmado*, el *concepto que se concibe a sí*, el ser como la totalidad *concreta*, y en igual medida absolutamente *intensiva*.»<sup>926</sup>

El tránsito a la Idea parece introducir así un punto de inflexión en el proceso de progresiva aparición del medio del Concepto. De lo que en principio se trata en este tránsito es de su el carácter externo del medio teleológico. Pero esta exterioridad del medio no puede ser asumida sin asumir con ello el medio mismo como momento independiente del Concepto. El resultado es un tránsito en el que el medio que venía abriéndose camino a través del Concepto (subjetivo y objetivo) acaba disolviéndose en la

---

<sup>925</sup> HEGEL, G.W.F. WW 6, *WdL* (II), s. 451 / (II), p. 302: «Der in seinem Mittel tätige Zweck muß daher nicht *als ein Äußerliches* das unmittelbare Objekt bestimmen, somit dieses durch sich selbst zur Einheit des Begriffes zusammengehen; oder jene äußerliche Tätigkeit des Zwecks durch sein Mittel muß sich *als Vermittlung* bestimmen und selbst aufheben.»

<sup>926</sup> *Ibid.* (II), s. 572 / (II), p. 403: «So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist; die reine Unmittelbarkeit des Seins, in dem zuerst alle Bestimmung als ausgelöscht oder durch die Abstraktion weggelassen erscheint, ist die durch die Vermittlung, nämlich die Aufhebung der Vermittlung zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee. Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält; sie ist daher die *einfache Beziehung auf sich*, welche *Sein* ist. Aber es ist nun auch *erfülltes Sein*, der sich *begreifende Begriff*, das Sein als die *konkrete*, ebenso schlechthin *intensive* Totalität.»

mediación (*Vermittlung*) de la Idea. Y es que no sólo los objetos son consumidos en la relación teleológica, también los medios se desgastan en el proceso de producción. Una apreciación como ésta es algo sobre lo que Hegel no incide expresamente en la teleología, pero sí en la Idea, donde va a desaparecer la distinción entre medio y objeto. En cierto modo, la necesidad de disolver esta distinción había quedado prefigurada ya en la teleología, ante la constatación de que el objeto no es más que un medio más destinado a la satisfacción del fin, satisfacción que debe ser considerada como el único objeto propiamente dicho del fin. De manera si ha de haber satisfacción del fin propiamente hablando, el objeto tendrá que ser tomado como medio de esa satisfacción, y el medio no podrá ser algo subsistente y externo, sino algo al servicio de la (auto-)mediación del fin consigo mismo:

«En la medida en que la actividad consistiera meramente a su vez, en determinar la objetividad inmediata, el producto no sería entonces, a su vez, más que un medio, y así al infinito; de ahí no saldría más que un medio conforme al fin, pero no la objetividad del fin mismo. El fin, que actúa dentro de su medio, no precisa determinar *como una cosa exterior*, por consiguiente, a Objeto inmediato; por ende, éste tiene que ir a coincidir por sí mismo con la unidad del concepto; o sea aquella actividad exterior del fin a través de su medio tiene que determinarse *como mediación*, y asumirse a sí misma.»<sup>927</sup>

Mientras el fin precise de medios externos a la relación teleológica, el fin será ciertamente “ejecutado” (*ausgeführt*) (ejecutado a través de esos medios), más no propiamente “cumplido” (*erfüllt*)<sup>928</sup>. He aquí el juego terminológico que Hegel introduce en los últimos párrafos de la teleología para referirse a la necesidad de que el fin no sea simplemente ejecutado mediante medios externos, sino cumplido mediante una relación

---

<sup>927</sup> *Ibid.* (II), s. 451 / (II), p. 302: «Insofern die Tätigkeit wieder bloß darin bestünde, die unmittelbare Objektivität zu bestimmen, so würde das Produkt wieder nur ein Mittel sein und so fort ins Unendliche; es käme nur ein zweckmäßiges Mittel heraus, aber nicht die Objektivität des Zweckes selbst. Der in seinem Mittel tätige Zweck muß daher nicht *als ein* aber nicht die *Äußerliches* das unmittelbare Objekt bestimmen, somit dieses durch sich selbst zur Einheit des Begriffes zusammengehen; oder jene äußerliche Tätigkeit des Zwecks durch sein Mittel muß sich *als Vermittlung* bestimmen und selbst aufheben.»

<sup>928</sup> Lo que habitualmente se traduce como “fin cumplido” (“*ausgeführte Zweck*”) no es en realidad más que la “ejecución” del fin que tiene lugar a través del medio extrínseco de la teleología. “Ausführen” significa, ciertamente, “llevar a cabo”, “acometer”, “ejecutar”, y su traducción como “cumplir” (en el sentido estricto de “colmar” o “realizar plenamente”) estaría avanzando en alguna medida un resultado que, como tal, sólo puede tener lugar en el tránsito a la Vida. Pensamos, por lo demás, que la traducción de “fin ejecutado” resulta útil de cara evidenciar la diferencia presente en el texto de Hegel entre «fin ejecutado [*ausgeführte*]» (Cf. *infr.* nota 933) y «fin cumplido [*erfüllte*]» (Cf. *infr.* nota 929). Éste último es el fin que se cumple sin la asistencia de medios externos. Especialmente significativo en este sentido resulta el hecho de que el verbo alemán “erfüllen” no se utilice tanto en relación con fines (que requieren de medios para su cumplimiento), cuanto para deseos, cuya relación el objeto es más inmediata; se dice, en efecto, “ein Wunsch erfüllen”, y no “ein Wunsch ausführen”. Esto es algo que los cuentos de hadas respetan a rajatabla. Aladino no tiene tres “fines”, sino tres “deseos” y el Genio no necesita de medios para cumplir sus deseos, sino que le basta con chasquear los dedos. Pues bien, ese “zas” es la onomatopeya de la inmediatez que busca el fin teleológico, pero que la relación teleológica sólo puede satisfacer superando el carácter extrínseco del medio, en el tránsito a la vida.

más inmediata y directa con el objeto de su deseo<sup>929</sup>; en otras palabras: lo que debe permanecer en la relación teleológica no es el medio (como de hecho ocurre), sino el fin realizado en y como objeto. Por lo que al medio extrínseco de la teleología se refiere, éste debe quedar consumido en la verdadera relación teleológica, que es la relación teleológica exenta de medio que tiene lugar en el tránsito a la Idea, y cuya primera determinación es la Vida.

«[...] ¿qué es lo que falta a la “verdad” de la relación teleológica expresada en la conclusión del *ausgeführter Zweck*? Lo que falta es la resolución completa de la materialidad del medio en la idealidad del fin. Falta la completa “interiorización” de lo exterior, del estar-enfrente, de la objetualidad o *Gegenständlichkeit*. En la “objetividad” final del fin realizado, en la “objetividad” que es en y para sí, *anundfürsichseiende*, que cierra la segunda sección de la Doctrina del concepto, sigue estando todavía el medio como aquello que está-frente al fin subjetivo, por más que haya sido puesto por éste como su momento dialéctico. El siguiente paso a dar consiste en disolver este último “resto” de *Gegenständlichkeit*, de objetualidad, en la *objetividad en y para sí esente*, en la *anundfürsichseiende Objektivität* del concepto, del *lógos*, de la razón. Y esto lo hace Hegel en la sección siguiente, la tercera, con el inequívoco título de *Die Idee*, en la cual —a través de la vida, la idea del conocer y del bien— se alcanza el paraíso de la *absolute Idee*, donde el todo se muestra en cristalina transparencia como *ein Kreis von Kreisen*, un círculo de círculos, que se expande sin necesidad ninguna de salir de sí. Cual: / ¡luz eterna que sola en ti resides / que sola te comprendes, / y que siendo por ti inteligida / e inteligendo, te amas y complaces en ti misma!»<sup>930</sup>

Sobre la adecuación de estos versos (y del modelo óptico que dan a pensar) a la Idea tendremos ocasión de hablar en el último capítulo de esta tercera parte. Nos limitaremos por el momento a observar cómo la Vida, en cuanto círculo cerrado que se tiene como fin a sí misma, se presenta como el verdadero “fin cumplido” que la teleología trataba de poner. Lo que la teleología llamaba “objeto” no es para ella más que un medio externo; la manzana no es el objeto de la Vida, sino un medio destinado a reproducir el círculo de su autogeneración. La Vida vive así del desgaste y la aniquilación de los medios externos, y no debe extrañar que el estómago sea, de entre los diversos órganos que rigen las funciones de la vida, el que mejor describe su funcionamiento:

«Esta identidad [del fin y del objeto] es, de un lado, el concepto simple y así, justamente, objetividad *inmediata*; pero de otro lado, e igual de esencialmente, *mediación* [*Vermittlung*]; y sólo a través de ella, en cuanto mediación que se asume a sí misma, es aquella inmediatez simple; así, el concepto es esencialmente, en cuanto identidad que-es-para-sí, ser diferente de su objetividad *que-es-en-sí* y tener, por este medio, exterioridad, siendo empero, dentro de esta totalidad exterior, la identidad autodeterminante de la misma. Así, el concepto es ahora la idea.»<sup>931</sup>

---

<sup>929</sup> HEGEL, G.W.F. WW 6, *WdL* (II), s. 461 / (II), p. 309: «Diese Reflexion aber, daß der Zweck in dem Mittel erreicht und im erfüllten Zwecke das Mittel und die Vermittlung erhalten ist, ist das *letzte Resultat der äußerlichen Zweckbeziehung*, worin sie selbst sich aufgehoben und das sie als ihre Wahrheit dargestellt hat.»

<sup>930</sup> VITIELLO, V. *Loc. cit.*, p. 16 [de la trad. inédita].

<sup>931</sup> HEGEL, G.W.F. WW 6, *WdL* (II), s. 461 / (II), p. 310: «Diese Identität ist einerseits der einfache Begriff und [die] ebenso *unmittelbare* Objektivität, aber andererseits gleich wesentlich *Vermittlung* und nur durch sie als sich selbst aufhebende Vermittlung jene einfache Unmittelbarkeit; so ist er wesentlich dies, als fürsichseiende Identität von seiner *ansichseien-den* Objektivität unterschieden zu sein und dadurch

El cumplimiento el fin no exige tanto la muerte del objeto, sino más bien a muerte del medio (en la mediación), así como de todo pseudo-objeto que se limita a ser un medio transitorio en el camino hacia la realización del fin. Asistimos con ello a una suerte de inversión del vampirismo teleológico del medio mencionado al comienzo de este apartado, en virtud del cual no sería ya el medio (teleológico) el que vampiriza los extremos, sino el fin (vital) el que vive de la muerte del medio (o al menos del medio extrínseco de la teleología). Es, en efecto, en virtud de esta inversión operada por la idea que queda de una vez por todas eliminado el carácter extrínseco e independiente del medio teleológico y, con ello, su condición de centro. De manera que el modelo de la centralidad se evidencia, a la postre, no sólo como una representación inadecuada para la Esencia, sino como una representación inadecuada para la estructura de la *WdL* en general. Se colige de ahí que que tampoco el Concepto podría asumir esa función de centro que le asignábamos al comienzo de este apartado. Lo que hasta el momento hemos venido persiguiendo como centro del Concepto ha acabado relevándose como un tercero independiente que obstaculiza la unidad del Concepto, y que es finalmente superado en la mediación de la Idea. En ella desaparece el carácter extrínseco e independiente del centro, más no su efecto unificador. Especialmente significativo en este punto resulta también el funcionamiento de la Vida, donde las células, los órganos y los individuos intervienen como medios para la perpetuación del género. La diferencia con respecto a la teleología reside en el hecho de que el medio ha quedado interiorizado, ha pasado a ser algo intrínseco al fin vital para el que es convocado:

«La idea es así, en primer lugar, la vida, el concepto que, por diferir de su objetividad y, como fin de sí mismo, tiene en ella su propio medio y la pone como su propio medio, pero estando dentro de este medio de manera immanente, y siendo allí el fin realizado, idéntico consigo.»<sup>932</sup>

La Vida es el verdadero fin cumplido (*erfüllte*), el fin que coincide consigo mismo, sin necesidad de medio, o al menos sin necesidad de medio externo a la relación teleológica. En tanto que medio e instrumento de la Vida, el organismo es el medio perfectamente adecuado al fin y que coincide plenamente con él<sup>933</sup>. Puede decirse, por tanto, que la Vida es la interiorización del centro que el círculo del Concepto tenía todavía fuera de sí, y que en este sentido representa el círculo perfecto de la Idea.

---

Äußerlichkeit zu haben, aber in dieser äußerlichen Totalität die selbstbestimmende Identität derselben zu sein. So ist der Begriff nun die *Idee*.»

<sup>932</sup> *Ibid.* (II), s. 468 / (II), p. 316: «So ist die Idee *erstlich* das *Leben*; der Begriff, der unterschieden von seiner Objektivität einfach in sich seine Objektivität durchdringt und als Selbstzweck an ihr sein Mittel hat und sie als sein Mittel setzt, aber in diesem Mittel immanent und darin der realisierte mit sich identische Zweck ist.»

<sup>933</sup> *Ibid.* (II), s. 476 / pp. 323-324: «Da ihm der Begriff immanent ist, so ist die *Zweckmäßigkeit* des Lebendigen als *innere* zu fassen; er ist in ihm als bestimmter, von seiner Äußerlichkeit unterschiedener und in seinem Unterscheiden sie durchdringender und mit sich identischer Begriff. Diese Objektivität des Lebendigen ist *Organismus*; sie ist das *Mittel und Werkzeug* des Zwecks, vollkommen zweckmäßig, da der Begriff ihre Substanz ausmacht; aber eben deswegen ist dies Mittel und Werkzeug selbst der ausgeführte Zweck, in welchem der subjektive Zweck insofern unmittelbar mit sich selbst zusammengeschlossen ist.»



## II. CONSUMACIÓN (*Vollendung*) DE LA REFLEXIÓN EN EL MARCO DE LA *WdL*

---

### Consideraciones en torno al carácter *metódico* de la reflexión en el marco teórico de la *WdL* y premisa para un enfoque *tópico* de la reflexión

---

Tras los desarrollos del capítulo anterior, el presunto centro del Concepto parece haber quedado relegado a la función de un mero punto de tránsito entre el fin y el objeto, entre lo subjetivo y lo objetivo, quedando superada con ello la concepción del medio como centro del Concepto y del Concepto mismo como centro de la *WdL*. Si, no obstante, el Concepto puede ser considerado en algún sentido como el “medio” de la *WdL*, ello sólo puede ser en el sentido de un *punto intermedio* en el camino hacia la *mediación* de la Idea. Pero entonces parece retornar aquella caracterización de la centralidad de la Esencia como *lugar de paso o tránsito* hacia el Concepto y, con ella, el régimen de mediaciones propio de la Esencia. Al igual que la Esencia, el medio teleológico (*Mittel*) es, en efecto, el lugar de paso del fin hacia el objeto, de lo subjetivo hacia lo objetivo y, en último término, el lugar de tránsito a la síntesis de ambos como Idea. Pensamos, sin embargo, que lo que con ello tiene lugar no es el tránsito hacia algo diferente del Concepto, sino el tránsito hacia el Concepto mismo, vale decir: su *consumación* como Idea.

Esto es precisamente lo que determina la diferencia con la Esencia, cuya mediación tiene siempre el carácter de una supresión y una superación que la conduce más allá de sí misma. Lo decisivo en este punto reside, sin embargo, en mostrar que la superación de la Esencia *no* supone necesariamente una superación de la reflexión. Más bien al contrario: lo que a través de esta superación de la Esencia tiene lugar es precisamente una liberación de la reflexión respecto de los límites impuestos por la Esencia, liberación que debe dar lugar a un despliegue y consolidación de la misma en el ámbito propiamente dicho del Concepto; en otras palabras: el tránsito al Concepto tiene para la reflexión el sentido de una liberación *de* la Esencia (en el sentido de una emancipación respecto del desdoblamiento que la Esencia impone a la reflexión), la cual debe hacer posible a una liberación *para* el Concepto (en el sentido de una apertura a lo libre del Concepto que es también lo libre de la reflexión y de lo lógico como tal<sup>934</sup>). El estudio de esta presencia (y

---

<sup>934</sup> No cabe duda de que el tránsito al Concepto es lo que consagra la Lógica como una “lógica de la libertad”, pero no (no principalmente al menos), como dice F. Duque, porque la inauguración del Concepto suponga una liberación de la sensibilidad (ya abstraída en la lógica tradicional), ni tampoco por suponer una liberación de las formas abstractas y sin vida de esa lógica (pues ello corresponde ciertamente al Concepto, pero más como vivificación que como liberación), sino principalmente por liberarse de las formas finitas del Entendimiento imperantes a lo largo de la Lógica objetiva y, fundamentalmente, de la forma antinómica que ésta adoptan al nivel de la Esencia. «La logique est ainsi, en premier lieu, une logique de la liberté, c’est à dire, de la *libération* des contraintes par lesquelles le monde sensible nous retient, passifs, en son pouvoir. [...]. / La logique se présente ainsi en tant que *Heimkehr*: un voyage de retour à ce que l’homme a d’ores et déjà été —immémorialement. Et cela, non seulement comme *kathartikón* relativement aux formes inférieures de



modo específico de presencia) de la reflexión al nivel del Concepto es lo que el capítulo siguiente tendrá como cometido abordar, y de lo que entretanto se trata en este capítulo es de despejar el lugar del Concepto de los presupuestos (relativos a la centralidad de la Esencia y a la consiguiente absolutización de la reflexión característica de la Esencia) que interfieren en esta indagación.

Como no podría ser de otra manera, ello nos obligará a continuar con el análisis del medio y de la mediación del Concepto iniciado en el capítulo anterior. Ahí hemos tratado de perseguir la evolución de ese medio desde su progresiva aparición a través de la “cópula” del juicio y el “término medio” del silogismo, su progresiva realización a través del “centro” del mecanismo y el “elemento” del quimismo, hasta su definitiva consolidación *como centro* en el “instrumento” de la relación teleológica. La amenaza de la centralidad es, sin embargo, lo que al final del capítulo anterior hemos acabado evitando mediante el análisis del tránsito a la Idea, a su primera configuración inmediata como Vida. Veíamos ahí cómo en el círculo de la Vida se vuelve plenamente visible algo que se presentía ya en la teleología, a saber: que el único objeto del fin es la satisfacción de su propio deseo, y que en este sentido, el fin *sólo se tiene por objeto a sí mismo*. De igual manera, el único objeto de la Vida es la satisfacción de su propio deseo de subsistencia, el cual es llevado a cumplimiento por mediación de los organismos vivos. Estos organismos desempeñan en ella el mismo carácter de medio que el instrumento desempeñaba en la teleología, con la diferencia notable de que el medio que en la relación teleológica tenía todavía el carácter de lo substancial alcanza finalmente en la Vida el carácter de lo asumido. A diferencia del medio teleológico, el modo como los organismos contribuyen a la pervivencia del género es muriendo:

«El proceso del género, en efecto, dentro del cual los individuos singulares asumen mutuamente su existencia indiferente, inmediata, feneciendo dentro de esta unidad negativa, tiene además, como el otro lado de su producto, al *género realizado*, que se ha puesto como idéntico al concepto. Dentro del proceso del género van a su ocaso las singularidades aisladas, propias de la vida individual; la identidad negativa, dentro de la cual retorna el género a sí; al igual que ella es de un lado el acto de *engendrar la singularidad*, igualmente es del otro el *acto de suprimir la misma*, siendo así género coincidente consigo: la *universalidad, que viene a ser para sí*, de la idea. Dentro del acto genésíaco fenece la inmediatez de la individualidad viviente; la muerte de esta vida es el brotar del espíritu [trad. modificada].»<sup>935</sup>

---

la pensée et de l'action, mais aussi et surtout pour ce qui est des déterminations logiques elles-mêmes, utilisées d'abord de manière instinctive et rhapsodique. Par-là, si la tâche première de la logique consiste à nous libérer de notre passive soumission aux sensation et intérêts mondains, nous enseignant à “mourir ou sensible” (*absterben zum Sinnlichen*), à l'exemple de Christ sur la croix la tâche supérieure et ultime de la logique consistera à enraciner à nouveau les catégories et déterminations de réflexion —dont il est communément fait usage de manière inconsciente —dans la conscience de l'esprit, et “les élever avec lui à la liberté et vérité: telle est la tâche supérieure de la logique.» (DUQUE PAJUELO, F. “La logique de la liberté, c'est la liberté du logique”, p. 81)

<sup>935</sup> HEGEL, G.W.F. WW 6, *WdL* (II), ss. 486-487 / (II), pp. 332-333: «Der Prozeß der Gattung nämlich, in welchem die einzelnen Individuen ihre gleichgültige, unmittelbare Existenz ineinander aufheben und in dieser negativen Einheit ersterben, hat ferner zur andern Seite seines Produkts die *realisierte Gattung*, welche mit dem Begriffe sich identisch gesetzt hat. —In dem Gattungsprozeß gehen die abgesonderten Einzelheiten des individuellen Lebens unter; die negative Identität, in der die Gattung in sich zurückkehrt, ist,

Así es como el círculo de la Vida representa la interiorización del centro que el círculo teleológico tenía todavía fuera de sí, consolidándose de este modo el perfecto cierre del círculo. Pero al quedar integrado en el círculo de la Vida, el centro desaparece como tercero independiente de la relación, quedando asumido en ella. Y es que no sólo el objeto de la teleología desaparece en la finalidad autorreferida de la Vida, sino que también el medio independiente de la teleología desaparece al ser sacrificado en favor de su pervivencia como género. El resultado es un proceso de *agotamiento y consunción* del medio del Concepto que acaba con la amenaza de la centralidad en el ámbito del Concepto, *pero también con el proceso de progresiva aparición y densificación de ese medio en el que habíamos hecho consistir el decurso del Concepto*. Y es que lo que con el tránsito a la Idea parece tener lugar es el proceso contrapuesto de *progresiva asimilación y desaparición* del medio, que desde su aparición en la cópula del juicio había ido densificándose hasta alcanzar prácticamente la forma pletórica de un centro independiente de los extremos. No es de extrañar que algunos críticos de Hegel hayan visto en este punto de inflexión la desaparición del obstáculo que hasta ese momento bloqueaba el cierre de la Idea, interponiéndose entre los extremos como un tercero independiente y abocándolos a la escisión. Lo que con la desaparición de ese obstáculo tiene lugar desde este punto de vista es, por tanto, la *supresión de la reflexión* representada en un primer momento por la cópula inconsciente del juicio, y cuya progresiva densificación al nivel del Concepto subjetivo y objetivo está destinada a desaparecer en el tránsito a la Idea.

En contra de esta interpretación parece hablar, sin embargo, el modo eminentemente reflexivo como Hegel se refiere de manera general al Concepto, al que califica de «unendliche Reflexion»<sup>936</sup>, «immanente Reflexion»<sup>937</sup>, «totale reflexión»<sup>938</sup>, etc. Calificativos como éstos parecen respaldar la interpretación de aquellos partidarios antimetafísicos de Hegel que no han visto en la desaparición del medio del Concepto la supresión del obstáculo (que hasta entonces impedía la unidad de sus extremos contrapuestos), sino la supresión de vínculo (que hasta entonces los mantenía unidos), abocando a los extremos de este modo a una forma de relación que recuerda en gran medida al espejamiento propio de la Esencia. Así lo han entendido, en efecto, muchos de

---

wie einerseits das *Erzeugen der Einzelheit*, so andererseits das *Aufheben derselben*, ist somit mit sich zusammengehende Gattung, die *für sich werdende Allgemeinheit* der Idee. In der Begattung erstirbt die Unmittelbarkeit der lebendigen Individualität; der Tod dieses Lebens ist das Hervorgehen des Geistes.»

<sup>936</sup> *Ibid.* (II), ss. 248-249 / (I), p. 128: «Diese unendliche Reflexion in sich selbst, daß das Anundfürsichsein erst dadurch ist, daß es Gesetzsein ist, ist die *Vollendung der Substanz*. Aber diese Vollendung ist nicht mehr die *Substanz* selbst, sondern ist ein Höheres, der *Begriff*, das *Subjekt*.»

<sup>937</sup> *Ibid.* (II), ss. 276-277 / (I), pp. 153-154: «Denn die Bestimmung, die sein Negatives ausmacht, ist im Begriffe schlechthin nur als ein *Gesetzsein* oder wesentlich nur zugleich als das Negative des Negativen, und sie ist nur als diese Identität des Negativen mit sich, welche das Allgemeine ist. Dieses ist insofern auch die *Substanz* seiner Bestimmungen; aber so, daß das, was für die Substanz als solche ein *Zufälliges* war, die eigene *Vermittlung* des Begriffes mit sich selbst, seine eigene *immanente Reflexion* ist.»

<sup>938</sup> *Ibid.* (II), s. 278 / (II), p. 155: «Diese Bestimmtheit [en tanto que momento del Concepto] ist nämlich als im Begriffe die totale Reflexion, der *Doppelschein*, einmal der Schein *nach außen*, die Reflexion-in-Anderes, das andere Mal der Schein *nach innen*, die Reflexion-in-sich.»

estos intérpretes, que han visto una pervivencia del régimen de dualidades y escisiones propios de Esencia en el tramo final de la *WdL*, en lo que parecen ser las categorías duales del Conocer (Verdad/Bien) y de la Idea absoluta (Idea/Naturaleza), así como en las estructura binaria de la *WdL* (Lógica objetiva/Lógica subjetiva, Sustancia/Sujeto). Sobre ello volveremos al comienzo del siguiente capítulo [C: III.1].

La pregunta que por el momento trataremos de plantear en este capítulo es si este tipo de dualidades que emergen en el tramo final de la *WdL* son verdaderamente las de la Esencia, o si lo que por el contrario emerge a través de ellas es más bien la reflexión propia del Concepto, esto es: el modo específico de vigencia que la reflexión alcanza en este lugar, y ello precisamente no como una supervivencia de la Esencia a ese nivel, sino como la forma específica (propriadamente reflexiva) del Concepto. De manera que no sería propiadamente hablando el Concepto lo que se vería rebajado al ser expresado en el lenguaje de la reflexión, sino la reflexión la que se ve degradada ahí donde es mantenida la fijación del Entendimiento y el desdoblamiento de la Esencia. La Esencia es, en efecto, el elemento nativo de la reflexión; de ahí que en la primera parte de este estudio determináramos la Esencia como el escenario idóneo para plantear la controversia en torno a la reflexión [A: III.3]. Pero la Esencia debe quedar necesariamente atrás cuando de lo que se trata es de dirimir dicha controversia: la resolución de la controversia en torno a la reflexión comporta la disolución misma de la Esencia. Por determinar quedan, sin embargo, los efectos que esta disolución tendría sobre la reflexión. Los calificativos de “unendliche”, “immante”, “totale Reflexion” que Hegel atribuye al Concepto parecen atestiguar la vigencia de la reflexión a este nivel. Pero todavía quedaría por comprender el tipo de vigencia que correspondería entonces a la reflexión al nivel del Concepto: ¿constituye el Concepto una cómoda estancia para la reflexión, exenta del desdoblamiento y la indiferencia que le imponía la Esencia, o la superación de este desdoblamiento y de esta indiferencia al nivel del Concepto supone más bien una pérdida para la reflexión, que quedaría reducida con ello a un pálido reflejo de lo que era, o incluso cancelada en el peor de los casos?

La pregunta en torno al papel sistemático de la Esencia en la arquitectura de la *WdL* deriva con ello en la pregunta en torno al significado *metódico* de la *reflexión* en la misma, y requiere la indagación diferenciada de su sentido a lo largo del entero recorrido que realiza a lo largo de la *WdL*. Parece claro que el Concepto es el punto *de llegada* de ese recorrido. Pero lo decisivo reside en determinar si este punto de llegada tiene para la reflexión el significado de un *acabamiento* en el que alcanzaría su plenitud y su máximo cumplimiento; o si se trata más bien del final como superación, *agotamiento*, de la reflexión. La alternativa remite de nuevo, como es claro, al doble sentido de la palabra *Vollendung* referido al comienzo de esta tercera parte de la tesis [C. I]. Sólo que si de lo que entonces se trataba era del final de la “Lógica objetiva” y de la discusión sobre el papel de la Esencia como “medio” (¿centro o tan sólo tránsito en la articulación de la *WdL*?) para este final, de lo que ahora se trata es del papel y sentido del Concepto como “final” de la *WdL*: como *agotamiento* o como *cumplimiento* de la reflexión. El doble significado inherente a la palabra *Vollendung* contiene, pues, la alternativa característica de la crítica

contemporánea en torno a la reflexión, que nosotros tratamos de plantear en el marco de la *WdL* atendiendo a que ella misma consiste en el despliegue de la reflexión. Lo decisivo a este respecto reside por tanto en determinar si este despliegue tiene el carácter de una realización especulativa que conserva la reflexión, o si comporta más bien una superación y abandono, una despedida de la reflexión, en cuyo caso la *WdL* debería tener al nivel del Concepto la forma de una autosupresión de la reflexión más que de un autodespliegue:

«¿Adviene finalmente el dios al término del curso de la *Wissenschaft*? O, teniendo en cuenta que esta no puede tener término, ¿adviene acaso una vez cumplido el desarrollo de la reflexión? Esta pregunta tiene que ver con la cuestión de la relación entre el principio y la reflexión que tiene que producirlo como resultado. ¿Lo consigue? La exposición de lo especulativo, ¿es una exposición lograda?, ¿no se mantiene el silogismo del método dentro del ámbito de la reflexión, es decir, de la diferencia, de la partición?»<sup>939</sup>

El fragmento de la cita expresa a la perfección la alternativa en torno a la reflexión que el tránsito al Concepto, y la perseverancia en esta esfera de estructuras reflexivas, permite plantear. Apunta con ello a cierta problematización de lo que pueda significar “negación de la negación”. La alternativa en torno a la reflexión vendría a sumarse así a las consideradas en su momento al nivel de la Esencia, las cuales acabaron configurando una alternativa *indiferente* en torno a la relación de la reflexión con “lo especulativo”:

«La reflexión es la forma de la *WdL*. La única cuestión pendiente radica en si lo especulativo resulta ser una consecuencia de la reflexión, que adviene cuando ésta se ha consumado [en el sentido de que se ha agotado], o si puede entenderse como *advenimiento ya* durante el decurso de la *Logik* [esto es: como *cumplimiento* de la reflexión]. En realidad, no se trata de dos opciones contrapuestas, de las cuales sólo una pudiera ser válida.»<sup>940</sup>

Sólo que en este caso no se trataría ya de una alternativa *indiferente*. Esta indiferencia tiene lugar mientras la reflexión (y la controversia en torno a la reflexión) permanezca en el marco de la Esencia. Pero al trasladarse al ámbito del Concepto, la alternativa en cuestión se vuelve de todo punto *relevante* y, por tanto excluyente: lo que a través de ella se dirime no son ya posicionamientos igualmente válidos en torno al sentido del tránsito al Concepto, sino dos maneras *muy diferentes* de entender el sentido de ese tránsito en el marco de la *WdL*, su sentido como desenlace y “final” de la reflexión, así como la inserción de dicho problema en el problema general del “final de la metafísica” que viene ocupándonos desde el comienzo de este estudio. Numerosos autores han visto en la Lógica de Hegel un punto de maduración extremo, una realización de la metafísica que constituye su grandioso final. El propio Heidegger se ha referido en numerosas ocasiones a la historia de la metafísica como un proceso que iría de la metafísica de Aristóteles a la Lógica de Hegel<sup>941</sup>. Pero si la *WdL* participa de este final no es, sostenemos aquí, como el extremo inconsciente de un proceso que habría acontecido a sus espaldas y

---

<sup>939</sup> GUTIÉRREZ CUARTANGO, R. *Op. cit.*, p. 345.

<sup>940</sup> *Ibid.*, p. 324.

<sup>941</sup> *Cf. supr.* notas 105 y 106.

de cuya astucia ella no sería más que un instrumento, sino como el punto de llegada mejor acabado de un movimiento interno a la metafísica misma que la *WdL* empuja deliberadamente hacia su final. Como tuvimos ocasión de avanzar en la introducción general de este estudio, la *WdL* se presenta como la decidida producción hegeliana de un “final” cuyo diagnóstico no tenía que esperar a la reacción antimetafísica que vendría tras él. Este final es precisamente lo que acontece en el tránsito al Concepto, y ello precisamente *como final de la reflexión*.

Pues bien, del sentido que atribuyamos a este específico “final” depende, por tanto (según nuestra hipótesis), la determinación del lugar de Hegel respecto del “problema de la metafísica”, y respecto de la necesidad de su configuración contemporánea como cuestión del final de la metafísica. Se trata de lo que en la introducción de este estudio caracterizamos como dos maneras de entender el “final de la metafísica”<sup>942</sup>, y en las que vemos reflejadas ahora también dos maneras de entender el tránsito al Concepto y el final de la reflexión que ahí tiene lugar: o bien como una autosupresión y autocancelación de la reflexión en aras de un punto de vista más elevado; o bien como un autodespliegue y autocumplimiento de la reflexión. El resultado es una alternativa decisiva en torno al significado metódico de la reflexión, o bien como una estructura que va desapareciendo en el decurso de la de la *WdL* y que el alma dialéctica está destinada a corroer, o bien como una estructura que se va consolidando a lo largo de ese decurso y que despliega el espacio interno (la sistemática) de la obra.

La primera posibilidad se correspondería con la interpretación de los *críticos* postmetafísicos de Hegel (de estirpe heideggeriana), para quienes el tránsito al Concepto tendría el sentido de una superación de la reflexión, en el sentido de una abolición o cancelación de la misma y de la diferencia que lleva consigo. El resultado es una concepción de la *WdL* como proceso de agotamiento de la reflexión, que remite a una concepción del despliegue lógico como cancelación de la diferencia en beneficio de la identidad y del Uno-Todo. Y ello a pesar de la constante afirmación de la diferencia que en la propia dialéctica de la reflexión tendría lugar, donde la superación del momento

---

<sup>942</sup> De acuerdo con la interpretación que proponemos en torno al final de la metafísica, la estructura principal de la controversia está presente ya en la filosofía especulativa de Hegel (precisamente en el tránsito al Concepto y en el *final* de la reflexión que éste da a pensar) y representa dos posibilidades fundamentales de habitar el Concepto. Así, el diagnóstico antimetafísico de Nietzsche del final de la metafísica no es sino la apropiación y desarrollo final del régimen de la *consumción* y *agotamiento* de la reflexión al nivel del Concepto; frente a ello, el diagnóstico propiamente postmetafísico (heideggeriano) de dicho final, es el intento de atender más bien al sentido de la *consumación* y *cumplimiento* de la reflexión. Situada por tanto más allá del desdoblamiento indiferente de la Esencia, la alternativa en cuestión puede exponerse como *la única alternativa capaz de decidir de forma efectiva* la controversia postmetafísica en torno a Hegel. Lo hermenéuticamente decisivo reside por tanto en desplazar la controversia en torno a los momentos contrapuestos de la reflexión al nivel de la Esencia, a la controversia en torno al tipo de vigencia que correspondería a la reflexión al nivel de Concepto; no ya, por tanto, de determinar la forma que adopta la reflexión en el marco de la Esencia, sino la operación que la *WdL* realiza con ella al nivel del tránsito al Concepto. En este punto nos limitamos a asumir las premisas de la lectura heideggeriana de Hegel. En efecto, según Heidegger, la cuestión decisiva para Hegel no es el reconocimiento de la diferencia —Heidegger no pone en duda que ese reconocimiento se de—, sino la operación (la *Aufhebung*) que la dialéctica hegeliana ha realizado con ella. Pero para nosotros se trata entonces de no dar por evidente que el sentido de esta operación sea la superación de la reflexión.

reflexivo de la diferencia está al servicio de la reproducción de la diferencia en un nivel superior. Se trata de lo que en la segunda parte de esta tesis hemos analizado al hilo del desgarramiento y del desdoblamiento de la reflexión [B: I.3, II.3]. Ahora bien, lo que ahí se puso de manifiesto es el anclaje de ambas formas de diferencia en la estructura misma de la Esencia. De donde se colegiría —para el tipo de lectura que estamos caracterizando— que una superación definitiva de la diferencia requeriría una completa cancelación de la reflexión y que sólo semejante cancelación completa de la reflexión opera la liberación respecto del régimen de la Esencia (la liberación de la ciega necesidad) para abrir la libertad del Concepto, la vida absoluta del sí mismo.

A esta línea de lectura se opone la interpretación de los partidarios antimetafísicos de Hegel, en cuya tradición quiere situarse esta tesis (al menos en parte), y para quienes el tránsito al Concepto tiene el sentido contrapuesto de una culminación o cumplimiento de la reflexión, en el sentido del mantenimiento y consolidación de la diferencia que ella designa; y ello a pesar de la minimización del momento reflexivo de la diferencia inherente a la Esencia que el tránsito al Concepto aparentemente comporta. De ese hegelianismo nos ocuparemos en el segundo capítulo de esta tercera parte [C. II.2], que recoge una muestra de las lecturas que han reivindicado el sesgo antimetafísico de la filosofía de Hegel incidiendo sobre la presencia de la reflexión al nivel del Concepto, así como su carácter transversal en el conjunto de la *WdL*. Al igual que esta línea de interpretación, pensamos que la reflexión desempeña un papel metódico en el conjunto de la *WdL*, y que su presencia al nivel del Concepto no se corresponde con aquella supresión de la diferencia y el consiguiente apogeo de la identidad y del Uno-Todo que los críticos “heideggerianos” han tratado de hacer valer en este lugar.

Pensamos, sin embargo, que una diferencia como ésta no resulta ya asimilable al tipo de desgarramientos y desdoblamientos propios de la Esencia, y que su reivindicación en el marco específico del Concepto no puede pasar en ningún caso por ver reproducido él (mediante ningún recurso al juego de espejos) este régimen propio de la Esencia. En ello nos desmarcamos, por tanto de los partidarios antimetafísicos de Hegel, y nos aproximamos sin embargo también en parte a aquellos críticos que han interpretado el tránsito al Concepto como una superación de la reflexión *propia de la Esencia*. Al igual que estos intérpretes, sostenemos que el momento reflexivo de la diferencia propio de la Esencia queda superado (*aufgehoben*) en el tránsito al Concepto, sólo que a diferencia de ellos pensamos que esta superación no tiene tanto el sentido de una pérdida de la reflexión, cuanto el de un autodespliegue o autorrealización de la misma bajo una forma diferente y que no tiene precedente en la Esencia.

Lo decisivo para nosotros en este capítulo reside, por tanto, en rechazar el presupuesto presente en ambos tipos de lectura que vincula de forma inseparable Esencia y reflexión, aunando sus destinos y su “final” en el decurso de la *WdL*. El rechazo de esta premisa nos conducirá a la necesidad (programática) de una tópica de la reflexión capaz de detallar el sentido específico que la reflexión adopta en cada esfera lógica y de precisar con rigor el tipo de reflexión de la que en cada caso se dice que, o bien se suprime, o bien se consume y es finalmente elevada a la transversalidad. Sobre el modo concreto de aparición

de la reflexión en la esfera del Concepto nos pronunciaremos en el tercer capítulo de esta tercera parte, mediante el análisis de la imagen hegeliana del círculo. De lo que entretanto se trata en este capítulo es de proporcionar una primera caracterización, puramente formal y negativa, de este tipo de reflexión, dirigida fundamentalmente a desconectar las falsas interpretaciones que giran en torno a ella, limitándonos a precisar, por lo demás, que si la reflexión alcanza su realización en la esfera del Concepto, ello sólo puede tener lugar según la ley de movimiento específica de esta esfera, la cual en ningún caso resulta reductible ni comparable a la de la Esencia.

## **1. ¿Autosupresión o autodespliegue de la reflexión en tránsito al Concepto? Dos visiones contrapuestas del “final” de la reflexión**

### **a) El tránsito al Concepto como agotamiento de la reflexión: La “autosupresión” de la reflexión**

Por lo que a la primera línea de lectura respecta, ésta se corresponde con la interpretación heideggeriana de la filosofía Hegel. A lo largo de este estudio hemos ido comprobando cómo Heidegger interpreta invariablemente la reflexión desde el primado de la identidad: o bien asimilando directamente dicho concepto a la autorreferencia de la autoconciencia [A: III.1a], o bien indirectamente, a partir de la superación del momento reflexivo de la diferencia, como retorno a sí a partir de lo otro de sí [B: I.1]. Pues bien, esta referencia o retorno negativo a sí es precisamente lo que en el marco de la *WdL* Hegel llama Concepto. El Concepto adquiere así una dimensión eminentemente reflexiva, al menos mientras por reflexivo se entienda, no sólo el carácter de alteridad y diferencia propio de la categoría de reflexión, sino también la interna destitución de este régimen propio de la Esencia [A: III.1b]. Desde este punto de vista, el Concepto se presentaría más bien como la supresión reflexiva de la reflexión, o mejor: como la *auto*-supresión de la reflexión. El Concepto es, en efecto, la negación de lo negativo, y sólo en tanto que esa unidad infinita de la negatividad consigo misma o negatividad absoluta tiene el carácter de identidad absoluta y el carácter de lo que retorna a sí:

«En consecuencia y, por de pronto, el concepto es de tal modo *absoluta identidad consigo* que eso lo es solamente como negación de la negación, o sea, como la unidad infinita de la negatividad consigo misma.»<sup>943</sup>

También en este caso, lo decisivo es la interpretación que en cada caso se haga de la negatividad hegeliana. Como en la primera parte de esta tesis tuvimos ocasión de

---

<sup>943</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 274 / (II), p. 151: «Der Begriff ist daher zuerst so die *absolute Identität mit sich*, daß sie dies nur ist als die Negation der Negation oder als die unendliche Einheit der Negativität mit sich selbst.»

desarrollar, para Heidegger resulta claro que dicha negatividad tiene el carácter de lo *superado* y *asumido* dialécticamente, y que la asignación hegeliana del momento reflexivo de la diferencia a lo negativo tiene el carácter de una *supresión* de la reflexión [A: I.2a]. La reflexión queda relegada con ello a la condición de momento desapareciente, de lo que no desempeña otro papel que el de ser superado en el decurso dialéctico hacia la identidad y la reconciliación, y que tiene el carácter de una consunción y agotamiento tanto de la diferencia como de la reflexión a ella inherente. Y ello incluso a pesar de la retórica positiva y de ganancia que en ocasiones rodea a la interpretación heideggeriana de la dialéctica, ahí donde la califica como un proceso de consumación y cumplimiento de la reflexión [B: III.1b, 2a]. La razón de esta retórica es que en la dialéctica no tiene lugar sólo la supresión del momento reflexivo de la diferencia, sino también la consolidación complementaria del momento reflexivo de la Identidad, para el que Heidegger reserva el momento positivo de la *Aufhebung* como mantenimiento y conservación. Se trata de lo que en la primera parte de este estudio hemos tratado de ilustrar a partir del análisis heideggeriano del tránsito a la Autoconciencia [A: I.2b], en el que el momento previo de la Conciencia no quedaría simplemente negado como algo nulo e inesencial, sino conducido a la verdad de su esencia:

«La Conciencia del objeto no queda relegada a causa del hecho de que ésta vuelva a sí y devenga con ello Autoconciencia, sino asumida e incorporada [aufgehoben und mit einbezogen] en el saber de sí mismo de la Conciencia.»<sup>944</sup>

La Autoconciencia es la verdad de la Conciencia. Análogamente, el Concepto es la verdad de la Esencia. Pero lo que a este respecto es preciso apuntar es que, si bien esta verdad tiene, de un lado, el sentido positivo de un cumplimiento de la Esencia como Concepto, ésta tiene también, de otro, el sentido negativo de un agotamiento (o supresión) de la misma como reflexión (en el sentido del momento reflexivo de la diferencia). De la misma manera, la Conciencia no adquiere su verdad como diferencia que inmediatamente es, sino como supresión de esa diferencia, siendo el mismo doble filo aplicable el tránsito de la Autoconciencia a la Razón: éste tiene el sentido de una ganancia, pero una ganancia que es inevitablemente también una pérdida para la Autoconciencia, su «sacrificio»:

«La conciencia gana su sí mismo (*Selbst*) en la medida en que se des-sí-mismiza (*sich entselbstet*), se des-realiza (*sich entwirkt*). Esto puede sonar exagerado, pero es el sentido preciso del curso del pensar hegeliano. Se ha querido ver en estos pasajes de muy difícil tránsito una justificación de la ascesis, del monacato, del vaciamiento de sí. [...]. A través del “sacrificio”, la conciencia *se gana a sí misma en su esencia más profunda* [subr. mía].»<sup>945</sup>

El paralelismo lógico de esta misma operación debe buscarse en el tema hegeliano de la autosupresión de la reflexión, que Heidegger ha tratado en algunas ocasiones en

---

<sup>944</sup> Cf. *supr.* nota 443.

<sup>945</sup> FINK, E. *Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*, pp. 257-258.



relación con pasajes puntuales del *DS* y la Lógica de Jena<sup>946</sup>, pero sin detenerse sistemáticamente en su aplicabilidad a las reelaboraciones más maduras de la Lógica. Esta aplicabilidad es, sin embargo, lo que los trabajos de F. M. Marzoa permiten confirmar: así como Heidegger situaba la autoconciencia en el centro de la *PhG*, así también M. Marzoa sitúa la reflexión en el centro de la *WdL*: «En el centro se sitúa así, en Hegel, la reflexión»<sup>947</sup>. El resultado es una interpretación de la reflexión y de la supresión de la reflexión afectada por el mismo doble escollo que Heidegger detecta en el tránsito a la Autoconciencia, y que reproduce de alguna manera la misma alternativa que en el capítulo anterior hemos planteado en torno al postulado de la centralidad. Por lo que respecta al momento reflexivo de la identidad (la autoposición), la reflexión aparece como lo que ha de ser conservado en la génesis dialéctica y, de este modo, como «el centro de la génesis» al que ha de ser remitido el momento de la diferencia como a su fundamento. Pero por lo que al momento reflexivo de la diferencia respecta, dicha centralidad se presenta más bien como un *lugar de paso* destinado a facilitar el tránsito a la autoidentidad del Concepto, tránsito que consiste precisamente en la supresión de toda referencia de la reflexión como diferencia. Pues bien, esta doble operación de supresión y conservación de la reflexión (entendida como diferencia y como identidad respectivamente) es lo que M. Marzoa va a detectar también en el tránsito al Concepto, en la emergencia (por primera vez confesada) de la reflexión que ahí tiene lugar como “cópula”. Situada en el lugar del segundo momento dialéctico del Concepto, la emergencia de la cópula tiene el carácter de una superación de la reflexión, que es de este modo relegada al lugar de lo negativo y superado en la esfera del Concepto, y no tiene otra significación que la de ser la primera negación del Concepto:

«Que la cópula tenga el carácter de la reflexión autosuprimida hubiera podido venir dado simplemente porque su lugar sistemático fuese la lógica del concepto; se añade a ello, sin embargo, el que, incluso dentro de la lógica del concepto, la cópula tiene el carácter del momento negación frente al concepto mismo»<sup>948</sup>.

Esta constatación es para M. Marzoa decisivamente significativa del sentido general del tránsito al Concepto en el conjunto de la *WdL* como derogación de la reflexión, en

---

<sup>946</sup> Cf. *supr.* nota 441.

<sup>947</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. “La “Crítica del juicio estético”. Hölderlin y el idealismo”, p. 149: «Que el puro ser hölderliniano o de la pura *áthesis* no cabe derivar nada, que así no hay *génesis*, puede, tras todo lo anteriormente, expresarse diciendo que del ser no cabe derivar la reflexión. Como Hegel no estaba dispuesto a renunciar a que el saber fuese eso que Fichte buscaba bajo la denominación de evidencia genética, Hegel trató de hacer valer el orden de dependencia contrario, esto es, que el ser remita a la reflexión y ésta se manifieste capaz de generar el ser. En el centro se sitúa así, en Hegel, la reflexión. Hemos contemplado ya, independientemente de Hegel, cómo son uno los aparentemente dos sentidos de *reflexión*: el que haya de haber fijación de un *quid* es ni más ni menos que la posición de objetividad en general, la cual es lo mismo que la auto-posición del sujeto; así, pues, la reflexión, considerado como uno sólo ambos sentidos, esto es: el separarse-de en cuanto auto-posición que es ella misma la posición de aquello de lo que se separa. Ahora bien, en Hegel, al situarse la reflexión en el centro de la *génesis*, la reflexión habrá de ser ab-soluta, es decir, no referirse a nada afuera de ella misma; será, por lo tanto, el separarse-de que es separarse de sí mismo y así auto posición en la misma posición de lo otro. Esto es en la *Ciencia de la lógica* la “esencia”.»

<sup>948</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Hölderlin y la lógica hegeliana*, p. 53.

virtud del cual la *WdL* aparece como un trayecto en el que lo único que hay es la ininterrumpida marcha de la reflexión que se dirige hacia su autosupresión<sup>949</sup>. Un planteamiento parecido encontramos en R. Gutiérrez Cuartango, para quien la *WdL* consistiría también la «Aufhebung de la reflexión»<sup>950</sup>: «la verdad consumada, la verdadera verdad, consiste en la *Aufhebung* de la reflexión completa de la *Logik*»<sup>951</sup>. Al igual que M. Marzoa, el autor concibe esta *Aufhebung* como «la reflexión realizada de lo absoluto»<sup>952</sup>, en el bien entendido de que la reflexión de lo absoluto se realiza precisamente en tanto que se suprime: «la reflexión se conserva en el eliminarse, aun cuando el *parecer* de cada determinación quede relegado»<sup>953</sup>. Tal es, en efecto, el único sentido en que, a juicio de G. Cuartango, cabe hablar de “consumación de la reflexión”, precisamente como elevación de la reflexión a forma absoluta por obra de la actividad dialéctica de la *Aufhebung*:

«Cuando se pregunta por la supuesta consumación de la reflexión, ¿qué es lo que se pregunta en realidad? La pregunta, así planteada, es una pregunta metafísica. La reflexión no transporta al pensar a otro ámbito, puesto que ese supuesto ámbito sólo puede existir para la abstracción o el pensamiento reflexionante. La reflexión especulativa debe ser, antes bien, la aparición y presentación de ese otro *ámbito supuesto*, pero precisamente formando parte del único ámbito posible, en tanto que muestra que lo otro y lo uno son idénticos. La reflexión es —y éste es el único sentido que puede tener aquí la “consumación”— la forma absoluta, justamente porque se consuma ella misma por medio de la actividad dialéctica y de la *Aufhebung*»<sup>954</sup>.

Lo que el autor llama “consumación de la reflexión” aúna lo que venimos llamando agotamiento y cumplimiento de la misma, diluyendo con ello la alternativa en torno al “final” de la reflexión planteada al comienzo de esta tercera parte. Y es que, al ser la supresión de la reflexión lo único que hay, la consunción de la reflexión coincide con la consumación de la reflexión, y ello precisamente en el sentido pleno de que esa consumación de la reflexión *es el modo como el Absoluto tiene lugar en la Lógica*. Lo decisivo en este punto reside, sin embargo, en precisar el sentido de la reflexión del que en cada caso se dice que se consuma o se consume en el tránsito al Concepto, pues bien pudiera ocurrir que la alternativa en cuestión sobreviviera todavía en lo que desde un comienzo venimos señalando como los momentos contrapuestos de la reflexión. Es, en efecto, partiendo de esta dualidad de momentos contrapuestos que pudimos determinar el modo como Heidegger relegaba el momento reflexivo de la diferencia al lugar de lo negativo e inesencial del decurso dialéctico, manteniendo y conservando el momento reflexivo de la identidad en el tránsito a la Autoconciencia. Pensamos que el mismo

---

<sup>949</sup> *Ibid.* p. 57: «El comienzo es la pura vaciedad, y eso es también el final, por cuanto no sólo nada queda más que la marcha, la *métodos*, sino que precisamente el final consiste en que la *métodos* misma venga a parar en *Schein*, sea *Schein*. El que el comienzo y el final sea eso responde en definitiva a que todo lo que hay es ni más ni menos que el movimiento expresado por la cópula.»

<sup>950</sup> GUTIÉRREZ CUARTANGO, R. *Op. cit.*, p. 337.

<sup>951</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>952</sup> *Ibid.*, p. 339.

<sup>953</sup> *Ibid.*, pp. 349-350: «De nuestro estudio ha resultado la reflexión como movimiento que tiende a su *Aufhebung*. La reflexión se conserva en el eliminarse, aun cuando el *parecer* de cada determinación quede relegado.»

<sup>954</sup> *Ibid.*, p. 347.

planteamiento permanece vigente en la interpretación de M. Marzoa, para quien resulta claro que lo que aparece en el segundo lugar dialéctico del Concepto es la reflexión *como diferencia*, esto es: la cópula de juicio entendida como un poner (algo de algo) que es a la vez un *distinguir y separar* (lo puesto de aquello de lo que se pone), de manera que lo que a la postre resulta negado en el tránsito al Concepto es el momento reflexivo *de la diferencia*. Sólo bajo esta premisa el autor puede considerar

«la “reflexión” como cierta designación de lo mismo que venimos designando como “la diferencia” (y que también, hegelianamente, se designa como “la negación”)»<sup>955</sup>

y, en este preciso sentido, el tránsito al Concepto como una supresión de la reflexión, pero también como una *elevación de la reflexión* a un nivel superior, en el que no aparece ya como diferencia, sino como diferencia suprimida, o lo que es lo mismo: *como identidad*. De manera que lo que en el tránsito al Concepto tiene lugar no es sólo la simple supresión de la reflexión, sino la *autosupresión* de la misma, la cual debe ser entendida como una superación del momento reflexivo de la diferencia en favor del momento reflexivo de la identidad. A diferencia de aquél, éste queda mantenido y conservado en el lugar dialéctico de la negación de la negación, que es precisamente el lugar que el Concepto ocupa en el conjunto de la *WdL*. De manera que, considerado desde el punto de vista de la identidad, el Concepto es igual a la reflexión, mientras que considerado desde el punto de vista de la diferencia éste es más bien «reflexión autosuprimida»:

«A esto responde tanto la terminología de la lógica hegeliana, que llama a la reflexión autosuprimida el *concepto*, como el carácter mismo de la lógica del concepto, que es el de mostrar cómo la reflexión autosuprimida es efectivamente lo que hemos llamado en sentido pleno sujeto.»<sup>956</sup>

Es en el coincidir consigo mismo propio del Sujeto que la reflexión supera la presuposición de ser algo distinto de lo puesto por en ella. Al mostrarse como siendo efectivamente Sujeto, la reflexión aparece como la superación de la reflexión entendida como un “distinguirse de” (de aquello de lo que pone) y, en este sentido, como superación del momento reflexivo de la diferencia. Pero como quiera que esta superación de la reflexión es realizada *por la reflexión misma*, ésta no puede por menos que tener el carácter de una *afirmación de la reflexión misma como Sujeto*. Se trata, sin embargo, de un Sujeto que no puede ser entendido como autoposición, sino como *auto-negación*: la reflexión se afirma a sí misma en el acto de negarse *ella misma a sí misma*; su autoafirmación tiene, por tanto, el carácter de una *auto-supresión* de la reflexión. Que la reflexión se suprime a sí misma quiere decir que se suprime en cuanto diferencia, bien entendido que lo que en esta supresión se afirma es la reflexión misma como diferencia autosuprimida, o lo que es lo mismo como identidad (reflexionada). Es justamente en este preciso sentido de “identidad” o “diferencia autosuprimida” que la reflexión es elevada a

---

<sup>955</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Op. cit.*, p. 70, nota 5.

<sup>956</sup> *Ibid.*, p. 39.

Concepto y, de este modo, al estatuto de lo que absolutamente es en el decurso lógico y se hace valer en él como Absoluto.

**b) El tránsito al Concepto como cumplimiento de la reflexión: El “autodespliegue” de la reflexión**

Por lo que a la segunda línea de lectura se refiere, la que han desarrollado intérpretes más favorables a situar la filosofía de Hegel en algún “afuera” de la metafísica”, se caracteriza por la consideración de la *WdL* como un proceso de autodespliegue y autocumplimiento de la reflexión, entendida esta vez como retorno de la diferencia. Al igual que en el caso anterior, la base de esta lectura de la reflexión hunde sus raíces en análisis de la Autoconciencia fenomenológica. Si para la lectura heideggeriana de la *PhG* el tránsito a la Autoconciencia tenía el carácter de una pérdida y degradación de la diferencia inmediata de la Conciencia en beneficio de la identidad de la Autoconciencia, de lo que para esta línea alternativa de lectura se trata más bien es de estudiar la permanente crítica de la identidad y la perseverancia de la diferencia a lo largo del decurso fenomenológico. A este respecto resulta especialmente significativa la figura fenomenológica de la Conciencia desdichada, que en la primera parte de estudio señalamos como uno de los escollos que Heidegger podría haber encontrado en su línea de análisis de la *PhG* [A: II].

En las antípodas de la interpretación heideggeriana, la línea de lectura a la que ahora nos referimos ha tendido a interpretar el momento de la Conciencia desdichada como el punto central de la *PhG*. Lo hemos visto en la segunda parte de la tesis: autores como J. Wahl, A. Kojève, G. Bataille etc., hace pivotar esta obra sobre la figura fenomenológica de la “Autoconciencia” [B: I.2a] y, más concretamente sobre el momento del “deseo” (*Begierde*) que, más allá de su aparición puntual en la sistemática fenomenológica de la Autoconciencia, desempeñaría para ellos una papel transversal en la filosofía de Hegel. El resultado es una interpretación de la *PhG* contraria al carácter resolutivo de la dialéctica, que reconoce en la diferencia interna de la Autoconciencia (la “Conciencia desdichada”) el motivo central que todo el decurso de la *PhG* consistirá precisamente en desplegar y consolidar.

Pues bien, el mismo planteamiento es trasladado también a la *WdL*, de la mano de autores como J. Hyppolite, que reconoce en la *WdL* una estrategia análoga de superación de la metafísica. Esto es lo que tuvimos ocasión de desarrollar en la segunda parte [B: I.2b], al hilo del concepto de reflexión absoluta, sobre el que el autor hace pivotar también su línea de análisis de la obra. Los estudios de Th. W. Adorno son una referencia ejemplar a este respecto, por cuanto que constituyen una reivindicación del potencial crítico inherente al momento negativo de la dialéctica, que a juicio de Adorno es también su verdadero resultado especulativo, pero que resulta escamoteado en la tesis hegeliana de la totalidad que aparece en el desenlace positivo y mistificador de la dialéctica. Al declarar, contra Hegel, la falsedad del todo, Adorno trata de realizar, por primera vez contra la

mistificación de «la prepotente coerción del espíritu concipiente», el postulado hegeliano de la negación determinada:

«La razón de tal reunión en una totalidad es, a su vez, sinrazón, la totalidad de lo negativo; y “el todo es lo falso”, no solamente porque la misma tesis de la totalidad es la falsedad, el principio de dominación inflado hasta convertirlo en absoluto: la idea de una positividad que crea subyugar todo lo que se le oponga gracias a la prepotente coerción del espíritu concipiente desfigura, volviéndola de la otra mano, la experiencia de la prepotente coerción ínsita en todo ente por virtud de su reunión bajo el Poder. Tal es la verdad que hay en la falsedad hegeliana, y la fuerza del todo que ella moviliza no es una mera fantasía del espíritu, sino la de aquel cegador conjunto en el que todo lo singular permanece sujeto. Pero la filosofía, al determinar, contra Hegel, la negatividad del todo, cumple por primera vez el postulado de la negación determinada (que sería la posición).»<sup>957</sup>

De este modo, Adorno elabora una interpretación de la dialéctica que invierte el punto de vista heideggeriano. Por decirlo desde el lado de la diferencia: si para Heidegger se trataba del agotamiento de la diferencia, de su quedar atrás a favor de un punto de vista superior, y ello incluso a pesar de la ganancia o realización que su interiorización pudiera significar para la identidad; para Adorno se trata más bien del cumplimiento de la diferencia como momento especulativo, de su inscripción en lo especulativo, independientemente de la pérdida que pudiera suponer para la identidad, la cual quedaría por tanto atrás como un momento mistificador. Se dirá, con razón, que lo que con ello hemos alcanzado es una nueva situación de *indiferencia* en la que ambos planteamientos contrapuestos serían susceptibles de ser calificados como ganancia y pérdida, como cumplimiento y agotamiento, en función de si la referencia tomada en cada caso es la de la identidad o la de la diferencia. Se trata, en realidad, de la misma situación de indiferencia analizada en la segunda parte de esta tesis, donde hemos tratado de mostrar la equivalencia entre los modelos del pliegue y de la génesis, en función de si el punto de partida adoptado por la dialéctica era la interioridad de la Esencia o la exterioridad de la Existencia, el de la superficie del Ser o el de la profundidad de la Esencia [B: III.2].

La pugna en torno al primado de uno de estos momentos contrapuestos que planteábamos ahí (y que reflejaba de alguna manera la controversia en la que se ven envueltas las lecturas postmetafísicas de la filosofía de Hegel) es, sin embargo, algo que *ha dejado de ser relevante* en este punto, toda vez que de lo que aquí se trata es de la superación del desdoblamiento de la Esencia y, con ello, de la controversia postmetafísica anclada en ella. La única referencia pertinente en este punto es, por tanto, la de la reflexión, pero tal y como ésta ha quedado definida en el ámbito del Concepto, donde la alternativa en torno a la reflexión se plantea bajo la forma (*ya no* indiferente y en la que *sí cabe dirimir*, por tanto, la controversia con Hegel en torno al final de la metafísica) de aquella alternativa en virtud de la cual: o bien el desenlace lógico de la reflexión como Concepto se interpreta como una *consumación* o *agotamiento* de la reflexión, en cuyo caso lo decisivo residirá en mostrar la *autosupresión* de la reflexión como Concepto; o bien debe interpretarse más bien como la *culminación* o *cumplimiento* de la misma, en cuyo

---

<sup>957</sup> ADORNO, Th.W. *Tres estudios sobre Hegel*, p. 108.

caso lo decisivo residiría en perseguir la continuidad de la reflexión más allá de la Esencia, precisamente al nivel del Concepto, evidenciando su función en la *WdL* como *autodespliegue* de la reflexión.

El primer camino es el adoptado por la línea de lectura Heidegger-Marzoa contra los partidarios de Hegel, pero también el de todos aquellos hegelianos que habrían visto en el Concepto una suerte de desenlace mistificador de la *WdL*. Éste es el caso de M. Theunissen, para quien la “Lógica subjetiva” constituiría una interrupción de la *kritische Darstellung* (que se restringiría al ámbito de la “Lógica objetiva”) en favor de una restauración de la metafísica<sup>958</sup>; y también de B. Mabille, que conceden cierto carácter crítico al Concepto, pero sólo por cuanto se contempla a la luz de la verdadera crítica ejercida por Hegel en la Esencia<sup>959</sup>. La misma inercia detectamos en publicaciones recientes como la de F. Jameson, en la que se dice de la “Doctrina del Concepto” que «es una afirmación más metafísica (o “especulativa”) de la unidad definitiva de sujeto y objeto, del yo y el no-yo o la naturaleza»<sup>960</sup>. De ser así y, a pesar de todo el carácter crítico atribuido a la Esencia, el Concepto acabaría imponiéndose como el desenlace dogmático de la *WdL*.

A este tipo de lectura es preciso contraponer la interpretación de todos aquellos autores han localizado en el régimen de unilateralidades y antinomias de la Esencia la verdadera mistificación que la *WdL* trata de combatir, y cuyo caballo de batalla sería preciso buscar en el Concepto como cancelación y destitución de ese régimen de desdoblamientos. Este es el caso de autores como J. Hyppolite, que han visto en la lógica de la Esencia un reducto de los dualismos del Entendimiento, y ha reivindicado la lógica del Concepto contra ella, como ámbito capaz de reunir las unilateralidades del Entendimiento en la unidad del sentido. El resultado es, sin embargo, un punto de vista sobre el Concepto

---

<sup>958</sup> THEUNISSEN, M. *Op. cit.*, p. 42: «[...] ihre Schwäche [la de la Lógica de Hegel] scheint aber nicht nur im Fehlen der Kritik begründet zu sein, sondern auch darin, dass der kritische einer allzu affirmativen Metaphysik Platz macht.»

<sup>959</sup> MABILLE, B. *Hegel, Heidegger et la métaphysique*, p. 208: «Mais pourra-t-on objecter, la doctrine du concept ne représente-t-elle pas, de son cote, un retour à une métaphysique non critique? Ne retourne-t-on pas, avec elle, à un rationalisme triomphant, déployant l'autoexposition du concept dans l'être? / Il me semble qu'une telle lecture n'est possible que si on a d'abord isole la doctrine du concept de ce qui l'a précède. Oublier la logique objective et la critique radicale de l'ontologie dogmatique qu'elle a produite, permet seul en effet de faire de la logique subjective l'auto-déploiement d'une essence rationnelle immanente à un réel dogmatiquement présuppose. / Hegel lui-même échappe-t-il à un tel "oubli" y échappe-t-il, en particulier, lorsque le concept se déploie dans le système tout entier? Peut-être pas aussi bien. Ne s'agit-il pas ici de "sauver" Hegel à tout prix de l'accusation de rationalisme dogmatique, mais à l'inverse, il est permis de se demander si une relecture du système hégélien a la lumière du mouvement entier de la logique, et non pas de la seule structure fournie par le concept, n'y produirait pas des effets critiques à la mesure de la radicalisation de l'entreprise transcendante que constitue la Logique [...] il n'est pas impossible que la position occupée par Hegel dans la philosophie moderne s'en trouve éclairée sous un jour nouveau?»; LONGUENESSE, B. *Op. cit.*, p. 272: «Mais, pourra-t-on objecter, la Doctrine du concept ne représente-t-elle pas, de son côté, un retour à une métaphysique non critique? Ne retourne-t-on pas, avec elle, à un rationalisme triomphant, déployant l'auto-exposition du concept dans l'être? Il me semble qu'une telle lecture n'est possible que si l'on a d'abord isolé la Doctrine du concept de ce qui l'a précédée. Oublier la Logique objective et la critique radicale de l'ontologie dogmatique qu'elle a produite permet seul en effet de faire de la Logique subjective l'autodéploiement d'une essence rationnelle immanente à un réel dogmatiquement présupposé.»

<sup>960</sup> JAMESON, F. *Las variaciones de Hegel*, p. 14.

que, a pesar del sesgo crítico (crítico de las dualidades de la Esencia y del Entendimiento) que Hyppolite quiere atribuirle, no deja de aproximarse peligrosamente al diagnóstico heideggeriano del Concepto como reflexión autosuprimida expuesto en el apartado anterior. Al ser reunida con el ser inmediato, la reflexión quedaría ciertamente asumida en la interioridad del Concepto, que sería de este modo la *identidad* de lo externo y lo interno, del ser y la reflexión; esto es, en efecto, lo que Hyppolite llama “sentido”. Lo decisivo en este punto sigue siendo, empero, determinar el sentido de la *asunción* de la reflexión que está a la base de esta unidad: bien como cancelación, bien como conservación y elevación de la misma. Para Hyppolite parece claro que la reflexión sigue de alguna manera presente al nivel del Concepto y del Absoluto mismo:

«De esta forma la lógica no es sólo la lógica del ser inmediato, sino una la lógica de la esencia o de la reflexión del ser que aparece (*videtur*), y ella es por último la lógica del concepto o del sentido, es decir, de la identidad del ser inmediato y de su reflexión. El Absoluto es mediación o reflexión interna, identidad de sí mismo consigo mismo en su contradicción»<sup>961</sup>.

A pesar del carácter eminentemente positivo con el que Hyppolite concibe esta presencia de la reflexión al nivel del Concepto, lo que en modo alguno resulta claro es el *peculiar modo de presencia* que la reflexión adopta en ese lugar. Fraguado en las profundidades de la Esencia, el concepto de reflexión arrastra consigo el régimen de dualidades y unilateralidades propias de ese lugar, y resulta ilusorio pensar que podría atravesar el umbral del Concepto sin experimentar una modulación. La determinación del modo específico de presencia de la reflexión al nivel del Concepto resulta fundamental en este punto, si no queremos recaer en la interpretación heideggeriana del Concepto como reflexión autosuprimida. Frente a ella no basta simplemente con señalar la presencia de la reflexión a ese nivel, sino de justificar el carácter *positivo* (no suprimido) de esta presencia en el interior del Concepto. La lectura de Hyppolite resulta hasta cierto punto insuficiente a estos efectos: lo que el autor llama “sentido” enfatiza demasiado el aspecto unitario del Concepto, sin incidir suficientemente en la diferencia de la reflexión y su peculiar modo de presencia a ese nivel. Especialmente confundente resulta también el planteamiento de la “logicidad del ser” que al autor hace valer también a ese nivel, precisamente como una radicalización del programa kantiano de la lógica trascendental. A pesar de la semejanza que este tipo de apelaciones a la logicidad y a la trascendentalidad del ser pudieran tener con la lectura heideggeriana de Hegel, lo cierto es que de lo que para Hyppolite se trata es de enfatizar la raigambre de la reflexión al nivel más fundamental de la lógica, sea como *lógos*, sea como Sujeto o como Absoluto:

«La reflexión no está fuera del Absoluto, es el propio Absoluto quien se refleja, y la misma es absoluta. Justamente en este sentido, lo absoluto es sujeto.»<sup>962</sup>

---

<sup>961</sup> HYPPOLITE, J. *Op. cit.*, p. 77. Una postura parecida representa F. Duque cuando escribe que: «No queda aquí sino el movimiento de reflexión, que contiene dentro de sí “aquello de lo que él resulta”, a saber: el ser y todas sus determinaciones. Y ahora hay que “dar razón” tanto del acto de reflexión como de la posición de lo reflejado en ese acto» (DUQUE PAJUELO, F. *Historia de la filosofía moderna...*, p. 643).

<sup>962</sup> Cf. *supr.* nota 507.

Su planteamiento adolece, sin embargo, de claridad y contundencia sobre la especificidad de ese *lógos*, ese Sujeto y ese Absoluto, que deben ofrecer una alternativa a la interpretación heideggeriana de dichos conceptos. Falta por determinar, por tanto, el *tipo específico de vigencia* (y no sólo la simple vigencia) que la reflexión tiene al nivel del Concepto, siendo precisamente en el seno de esta laguna teórica y metódica donde cobran una importancia especial los estudios de G. Lebrun. Al igual que Hyppolite, el autor localiza en el hacer del Entendimiento el verdadero dogmatismo (“dogmatismo de la finitud”)<sup>963</sup> que la *WdL* (la ciencia absoluta por antonomasia) trata de combatir, reconociendo en el Concepto el verdadero momento *crítico* de la lógica, lo que permite comprender al menos la envergadura de la desmistificación emprendida por Hegel en la Esencia. Al margen de la diferente valoración de la Esencia que subyace a ambos planteamientos, la verdadera novedad con respecto a Hyppolite reside en el hecho de que Lebrun no se limita a desplazar el centro de gravedad de la *WdL* al Concepto, sino a señalar las peculiaridades y especificidades que, bajo la forma del «advenimiento de un nuevo tipo de discurso», supone la apertura de esta esfera:

«Sin embargo, repitémoslo: si nos atuviésemos a este primer aspecto de la contradicción, extraeríamos solamente esta lección, que los contenidos determinados no *son*, sino que *se destruyen* (*zu Grunde gehen*) y que hay, por tanto, que excluir la palabra *Sein* de nuestro vocabulario. Desmitificación sin duda apreciable, pero cuya envergadura no aparece plenamente en este estadio. Digamos con más precisión, pero con demasiada brevedad: no nos hemos ocupado todavía del advenimiento de un nuevo tipo de discurso, sino de una (des)ontología [(mé)ontologie] (que pasará en parte a la *Lógica de la Esencia*); por lejos que Hegel haya elaborado los conceptos dialécticos en la *Primera Lógica*, todavía no ha tomado conciencia del registro discursivo inédito en el que trabaja. No entra en nuestro propósito una confrontación de la *Lógica de Jena* y de la *Lógica*; pero sería interesante investigar si la predominancia en la época de Jena del lenguaje de la “inquietud” y de las metáforas del remolino y la ebriedad – de las cuales la *Fenomenología* retiene algunos famosos ecos – no están en relación con el hecho de que el “Concepto” todavía no sea entrevisto, es decir, que la dialéctica no haya encontrado todavía su centro de gravedad.»<sup>964</sup>

## 2. ¿Autosupresión o autodespliegue de la reflexión en el conjunto de la *WdL*? Dos visiones contrapuestas de la transversalidad de la reflexión

Lo que este tipo de lecturas (que consideramos fundacionales del punto de vista que este estudio quiere adoptar) acaban estableciendo es que ni el desdoblamiento de la Esencia

---

<sup>963</sup> La expresión acuñada por Lebrun es, en realidad, una adaptación de lo que Hegel denomina expresamente «dogmatismo de la metafísica del entendimiento»: «Der Dogmatismus der Verstandesmetaphysik besteht darin, einseitige Gedankenbestimmungen in ihrer Isolierung festzuhalten, wohingegen der Idealismus der spekulativen Philosophie das Prinzip der Totalität hat und sich als übergreifend über die Einseitigkeit der abstrakten Verstandesbestimmungen erweist.» (HEGEL, G.W.F. *WW* 8, *Enz* (I), § 32, *Zus.*)

<sup>964</sup> LEBRUN, G. *Op. cit.*, p. 298.



puede ser hegelianamente tomado como depositario de algo así como el potencial crítico de la Esencia, no desarrollado o malogrado en el desenlace especulativo del Concepto, ni el Concepto puede ser tomado como el desenlace a la postre mistificador de ese desdoblamiento potencialmente crítico. En las antípodas de esta interpretación, pensamos que es más bien la Esencia (su desdoblamiento característico) la que contiene el residuo dogmático y en definitiva mistificador que la Doctrina del Concepto trata de superar. Lo decisivo en este punto reside por tanto en comprender que la superación de la Esencia no comporta ni la superación de la reflexión, ni el consiguiente apogeo de la identidad que los críticos de Hegel (Heidegger fundamentalmente) han querido hacer valer al nivel del Concepto sin apenas contrastación textual.

Particularmente urgente a este respecto resulta discutir la interpretación de la cópula del Concepto como reflexión autosuprimida promovida por autores como M. Marzoa. Frente a ella, pensamos que lo que queda superado en la cópula del Concepto no es tanto la reflexión, *cuanto un muy determinado tipo de reflexión, que es justamente la de la Esencia*. Esto es algo que cabe colegir del significado (a todas luces anclado a la lógica de posición/presuposición propia de la Esencia) que el autor otorga a esta cópula/reflexión, al interpretar su significado como el acto de presuponer la desigualdad de aquello que en el juicio se pone como igual. De manera que si el Concepto tiene el carácter de reflexión autosuprimida, ello es sólo en el sentido de la reflexión autosuprimida *de la Esencia*, y si la reflexión queda en esta autosupresión de alguna manera conservada, ello es precisamente en el sentido de la diferencia *auto-suprimida* o *identidad*. Es, pues, en este preciso sentido de identidad (que no es ya el de la identidad de la Esencia que se contrapone a la diferencia) que la reflexión llegaría a prevalecer en la esfera del Concepto, precisamente de resultas de su autosupresión (como diferencia), llegando así a consolidarse como lo único que propiamente cabría denominar “transversal” y, en definitiva, “absoluto” en la *WdL*<sup>965</sup>.

---

<sup>965</sup> Máxime por cuanto que ese sentido de la reflexión como “identidad” es lo que ya aparecía en el primer más preliminar el Concepto, ahí donde Hegel define el Concepto como lo “en sí y para sí” (*anundfürsichsein*). Sobre ella nos ocuparemos al comienzo del siguiente capítulo [C: III.1]. Por el momento nos limitaremos a apuntar cómo esta expresión anticipa al nivel del primer momento de la dialéctica la misma función unitiva que aparecerá en el segundo momento del Concepto (en la segunda división del Concepto subjetivo) a través del verbo cópula del juicio. Considerado desde el punto de vista de la identidad, la reflexión no es nada que aparezca en el segundo momento dialéctico del juicio. Lo único que aparece en este segundo momento no es la reflexión (si por reflexión se entiende la función de unidad que la cópula del juicio ejerce sobre los extremos del Concepto), sino el carácter independiente y exterior de la reflexión con respecto a los extremos, que se adopta así el sentido que tenía en la Esencia, como un poner (la unidad) que es a la vez un separarse respecto de lo que pone. Matizamos con ello la tesis de M. Theunissen, según la cual la cópula del juicio sería la primera tematización de la reflexión, pero matizamos también la tesis de Marzoa, según la cual lo en ese segundo momento del Concepto viene a la comparecencia es no es tanto la reflexión, cuanto el carácter negativo de la reflexión, que anuncia su autosupresión. Frente a ello, pensamos que lo que aparece en el segundo momento del Concepto (en la cópula del juicio) es sólo el carácter independiente y exterior de la reflexión, y que por este mismo motivo lo que desaparece en la disolución del juicio es sólo el carácter de diferencia propio de la reflexión que es característica de la Esencia. En su lugar reaparece la misma función unitiva que aparecía en la definición preliminar del Concepto, sólo que ahora no en el modo de la inmediatez de la conjunción copulativa que todavía no se ha desprendido de sus extremos, sino en el modo de la identidad mediada o la diferencia asumida de los extremos. Es lo que estudiaremos al final del

Lo único que queda es, pues, el movimiento del autosuprimirse a sí misma de la reflexión, la reflexión que es una e idéntica con su propio movimiento de autosupresión. No cabe duda que el planteamiento de M. Marzoa alcanza un concepto reflexivo de identidad diferente del de la Esencia, donde identidad y diferencia estaban en permanente contraposición. Ahora bien, el hecho de que este concepto de identidad no sea el de la Esencia, no significa que llegue a estar a la altura de la especificidad del Concepto. Lo que frente a esta concepción de la reflexión como identidad/diferencia autosuprimida (de la Esencia) trataremos de hacer valer en lo sucesivo al nivel del Concepto una reflexión ciertamente alejada del desdoblamiento de la Esencia, *pero en modo alguno del momento crítico y desmistificador de la diferencia, cuya vigencia y operatividad es preciso desvincular del régimen antinómico y, en el fondo, dogmático de esta esfera*. De lo que en adelante se trata, por tanto, es de desconectar la ecuación (firmemente mantenida tanto por hegelianos como antihegelianos) entre Esencia, reflexión y diferencia, despejando con ello el lugar para *una diferencia propia del Concepto* y señalando su operatividad a este nivel como diferencia y determinación *del* Concepto, esto es, generada inmanentemente (vale decir: *creada*) por el Concepto:

«Él [el Concepto] es potencia creadora, entendida como la negatividad absoluta que se refiere a sí misma. Como tal, él es el acto de diferenciar en sí, y este acto es determinar, porque el diferenciar es una sola cosa con la universalidad.»<sup>966</sup>

Este diferenciar que es una sola cosa con la universalidad constituye el modo específico de la diferencia y de la reflexión al nivel del Concepto, donde aparece, en efecto, exenta del desgarramiento y del desdoblamiento que la Esencia imprime en ella. Lo decisivo de cara a comprender el carácter eminentemente *crítico* del Concepto es, por tanto, reparar en que la superación de este desdoblamiento tiene el significado de una superación de la Esencia y del régimen antinómico que ésta proyecta sobre la reflexión, *pero en ningún caso el significado de una superación de la reflexión misma*. De ahí que resulten del máximo interés para este estudio los trabajos de aquellos autores que, a pesar de no haber reivindicado el Concepto como lugar propiamente dicho de la reflexión, no han dejado de señalar cierta continuidad de la reflexión más allá de la Esencia:

[i] como una prolongación de la Esencia que sobrevive a la disolución de la Esencia propiamente dicha y se adentra en la “Doctrina del Concepto” (V. Vitiello, M. Álvarez Gómez, F. Duque, J.-F. Kervégan, *et al.*); pero también

[ii] como una latencia de la Esencia que precede a la Esencia propiamente dicha y que estaría presente ya al nivel del Ser (D. Henrich, F. M. Marzoa, *et al.*); e incluso

---

capítulo siguiente, a partir la grafía del guion que aparece en la fórmula “Sujeto-Objeto” que epitomiza el nivel de la Idea [C: III.3].

<sup>966</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 279 / (II), p. 156: «*Es ist schöpferische Macht als die absolute Negativität, die sich auf sich selbst bezieht. Es ist als solche das Unterscheiden in sich, und dieses ist Bestimmen* dadurch, daß das Unterscheiden mit der Allgemeinheit eins ist». Cf. también: *infr.* nota 976.

[iii] como una estructura transversal que atravesaría la entera extensión *WdL* (A. Lecrivain), extendiéndose también a la filosofía de Hegel en su totalidad (P.-J. Labarrière, G. Jarczyk, D. Souche-Dagues, *et al.*).

La primera es la postura representada por los autores mencionados en el apartado anterior, y al hilo de cuya lectura de Hegel nos interrogamos sobre el peculiar modo de presencia de la reflexión al nivel del Concepto. Especialmente significativo a este respecto resultaba el punto de vista de G. Lebrun (1972), según el cual lo decisivo es determinar la especificidad del «registro de discurso inédito» que el Concepto consiste en desplegar. Lebrun reconoce en el concepto hegeliano de “absoluto” la clave de esta especificidad, demarcándolo del significado dogmático que dicho elemento tenía en Kant: lo Absoluto es en Hegel el elemento *crítico* que permite liberar al discurso del “dogmatismo de la finitud” al que se ve sometido por el Entendimiento. De esta rehabilitación del concepto hegeliano de absoluto nos ocuparemos en la conclusión de este estudio. Por el momento se trata de mencionar aquellas interpretaciones que inciden sobre especificidad del régimen de sentido inaugurado por el Concepto y del modo de reflexión que ahí aparece. Especialmente significativas a este respecto resultan las lecturas como la de V. Vitiello (1988), para quien «el movimiento negativo de la reflexión ponente-presuponente» constituye el *Prius*, no sólo de la “Doctrina de la Esencia”<sup>967</sup>, sino también de la “Doctrina del Concepto”, donde ingresa a través del “juicio del concepto” bajo la forma del “deber ser”, así como de aquella forma profundizada de este tipo de juicio que es el silogismo. Esta pervivencia de la reflexión más allá de la esfera de la Esencia en los niveles del juicio, el silogismo y la teleología es lo que ha llevado al autor a hablar del «lugar atópico (“to átopon”) de la reflexión»<sup>968</sup>. La misma estructura del silogismo ha permitido a autores como G. Jarczyk y P.-J. Labarrière (1986) extender el esquema de la reflexión más allá de la Subjetividad, a la esfera del Concepto en su totalidad:

«Esta lógica del silogismo encuentra una primera “ampliación” en la estructura de la Doctrina del Concepto, de tal suerte que el movimiento de la reflexión, lejos de imitar su influencia a la primera sección de esta Lógica subjetiva —como afirma Vincenzo Vitiello— se mantiene hasta el final de la obra. La universalidad interior de la Subjetividad pone en efecto más allá de sí la nueva inmediatez que analiza la “Objetividad”; ésta reflexiona en ella misma, en su *exterioridad*, bajo las formas autónomas de Mecanismo y el Quimismo; finalmente, el tercer capítulo de esta sección, consagrado a la Teleología, muestra como esta libertad del mundo tiene por principio la presuposición de la interioridad conceptual que se dice en ella y que ella determina a su vez como “Idea” concreta.»<sup>969</sup>

La misma extensión del silogismo al ámbito de la Objetividad ha acabado siendo secundada décadas más tarde por Vitiello (2012), cuya interpretación trata de atenuar la extrañeza que la inserción de esta segunda sección suscita en el ámbito lógico del

---

<sup>967</sup> VITIELLO, V. “La reflexión entre comienzo y juicio”, p. 116: «El movimiento negativo de la reflexión ponente-presuponente es el *Prius*. Por él surgen los términos distintos: quietud y movimiento, uno y muchos, símil y disímil, eterno y tiempo, necesario y accidental —yo y mundo. En él nace la escisión, se produce la *Ent-scheidung* originaria, en él radica *die ungeheure Macht des Negativen*, el poder absoluto del intelecto».

<sup>968</sup> *Ibid.*, p. 119.

<sup>969</sup> JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Hegelianas*, p. 52.

Concepto, reconociendo en ella la “cuarta figura del silogismo”<sup>970</sup>. El autor contrarresta con ello la tendencia a ver en esta sección “lo otro del Concepto” y, de este modo, la virulenta emergencia de la reflexión que autores como Jarczyk y Labarrière habían señalado en este lugar. Pero que la reflexión no emerja de esta manera no significa que esté ausente en el Concepto: al concebirla como parte del despliegue inmanente del silogismo, Vitiello traslada al ámbito de la Objetividad la misma quebradura del término medio que el último capítulo de la Subjetividad. La objetividad aparece así como un centro fracturado entre la potencia fotófoba de la Esencia y el la reconciliación ausente y nunca consumada de la Idea:

«Y el medio, *das Mittel*, con su estabilidad y su *Schwere*, su pesantez, ¿no es también él una protección buscada, querida, producida contra el abismo de esa potencia que tiene horror a la luz? Una protección siempre incierta, dividido como está este *Mittel* entre subjetividad y objetivo. / Por lo demás, ¿qué fue de aquel tercer momento —antes, segundo y/o cuarto—, indicado en la teleología como la “verdad” de la relación y el lugar quieto, libre de toda inquietud, el océano no acoge en sí el agua de todos los ríos, porque los tiene ya dentro de sí como corrientes suyas? / Esta verdad absoluta, simplemente no se da. No se da el pensamiento. La presuposición necesariamente presupuesta se aleja, se nueva y se substraen el acto mismo de ser puesta por el pensamiento; se substraen en las visiones de esta verdad, siempre parciales y subjetivas. La relación se vive y se piensa siempre desde dentro, jamás directamente o en una visión absoluta. ¿Será una ilusión?»<sup>971</sup>

Esta última líneas parecen retrotraer la fractura del silogismo a la más fundamental del “juicio apodíctico”, donde aparece bajo la forma de la diferencia entre el “ser” del sujeto y del “deber ser” del predicado, y en la que se apunta ya hacia el modo como la fractura reflexiva aparecerá finalmente en la Idea. Una tesis como ésta ha sido defendida por M. Álvarez Gómez (1998), quien extiende al conjunto del Concepto la quiebra de “ser” y “debe ser” («la unidad última del concepto, el centro absoluto que todo lo rige y determina “sigue siendo sin embargo sólo un deber ser”, en cuanto que “la exterioridad de los objetos no corresponde a aquella unidad”»), concluyendo que «no tiene pues nada que ver con Hegel la, por desgracia, tan reiterada afirmación de que, según él, ser y deber ser son lo mismo»<sup>972</sup>. El autor extiende con ello al conjunto del Concepto la fractura característica del “juicio apodíctico”<sup>973</sup>, cuya presencia persigue en los niveles del mecanismo, el quimismo y la teleología, llegando a afirmar que «esa polaridad o tensión entre el concepto que se autodetermina y su propia exterioridad se mantiene en las diferentes fase de la idea»<sup>974</sup>; también, en efecto, en la Idea de Bien que debía permitir cerrar a Hegel la fisura del “juicio apodíctico”, de la que Álvarez Gómez concluye que «es

<sup>970</sup> VITIELLO, V. “La constitución lógica de la objetividad...”, p. 10 [de la trad. inédita]

<sup>971</sup> *Ibid.* p. 21 [de la trad. inédita].

<sup>972</sup> ÁLVAREZ GÓMEZ, M. “La autodeterminación del concepto y el sentido de la libertad”, p. 42.

<sup>973</sup> *Ibid.* p. 42: «En paralelismo con lo visto acerca del juicio apodíctico, según el cual la realidad efectiva —aquella por tanto que exterioriza, actualizándolas, todas sus virtualidades— está quebrada en su deber-ser y en su ser, vemos ahora que también la objetividad, es decir, la realidad en cuanto desvelada científicamente mediante los esquemas y las categorías del sujeto, está igualmente quebrada, escindida entre el deber-ser y la constitutiva tendencia a corresponderse con él.»

<sup>974</sup> *Ibid.* p. 45.

ciertamente un postulado absoluto, pero no más que un postulado»<sup>975</sup>. Así es como el autor trata de interpretar en el contexto de la *WdL* «el texto en el que de la forma más solemne se caracteriza a la Idea»:

«En virtud de la libertad que el concepto alcanza dentro de la idea, ésta tiene dentro de sí, también, la *oposición más dura*.»<sup>976</sup>

He aquí el conocido pasaje de la Idea que subyace a toda aquella retórica de la «ambigüedad [ambigüité] del Concepto»<sup>977</sup>, el «sufrimiento [Leiden] del concepto», el «dolor [Schmerz] de la Idea»<sup>978</sup>, la «herida» y la «cicatriz»<sup>979</sup> del Espíritu, etc. Menos explícitos resultan, en cambio, los pasajes de la “Doctrina del Ser” en los que la segunda línea de interpretación mencionada ha creído detectar la presencia de la reflexión. Mencionábamos a este respecto la lectura de D. Henrich, para quien la reflexión desborda también los límites de la Esencia, si bien no sólo en dirección hacia el Concepto, sino también en la dirección contrapuesta del Ser. El resultado es un concepto transversal de reflexión, al que el autor atribuye un alcance metódico, y que incita a ver en la denominada “lógica de la reflexión” un excursus metódico en el que el propio Hegel habría explicitado (si bien no con demasiada claridad) lo que Henrich denomina una «interpretación ontológico-formal del principio fundamental de Hegel»<sup>980</sup>. La presencia de

---

<sup>975</sup> *Ibid.* p. 47.

<sup>976</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, ss. 467-468 / (II), p. 316: «Die *Identität* der Idee mit sich selbst ist eins mit dem *Prozesse*—, der Gedanke, der die Wirklichkeit von dem Scheine der zwecklosen Veränderlichkeit befreit und zur *Idee* verklärt, muß diese Wahrheit der Wirklichkeit nicht als die tote Ruhe, als ein bloßes *Bild*, matt, ohne Trieb und Bewegung, als einen Genius oder Zahl oder einen abstrakten Gedanken vorstellen; die Idee hat um der Freiheit willen, die der Begriff in ihr erreicht, auch den *härtesten Gegensatz* in sich; ihre Ruhe besteht in der Sicherheit und Gewißheit, womit sie ihn ewig erzeugt und ewig überwindet und in ihm mit sich selbst zusammengeht.»

<sup>977</sup> JARCYK, G. *Le concept dans son ambigüité*, p. 264.

<sup>978</sup> KERVÉGAN, J.-F. “Das Leiden des Begriffs”, p. 36.

<sup>979</sup> DUQUE PAJUELO, F. *La especulación de la indigencia*, p. 157: «La ilusión no es ya humana, finita. Es la ilusión de la Idea misma, que se da sentido el juego de cerrar constantemente una herida que *sí* deja cicatriz». Cf. también: ZIZEK, S. *Los tres acontecimientos*, p. 117: «El Espíritu es él mismo la herida que intenta curar, es decir, la herida es auto-infligida. Es decir, ¿qué es el Espíritu en su fundamentalidad? La herida de la naturaleza: el sujeto es el inmenso —absoluto— poder de la negatividad, el poder de introducir un corte dentro de la unidad sustancial dada inmediatamente, el poder de diferenciación, de —abstracción, de despedazar y amenazar la autonomía de lo que en realidad es parte de una unidad orgánica. Es por esta razón que el concepto de auto-alienación del Espíritu (del Espíritu perdiéndose a sí mismo en la otredad, en su objetivación y resultado) es más paradójico de lo que podría parecer: debiese leerse junto con la sentencia de Hegel del carácter eminentemente insustancial del Espíritu: no hay *res cogitans*, no hay cosa que (en propiedad) también piense, el espíritu no es sino el proceso de sobreponerse a la inmediatez natural, del cultivo de la inmediatez, de la retracción-en-sí-mismo o de —apartarse de ella —y, ¿por qué no?—, alienarse a sí mismo de ella.»

<sup>980</sup> HENRICH, D. *Hegel en su contexto*, p. 92; *ibid.*, p. 188: «Por vez primera, en la lógica de la reflexión, un núcleo ontológico es a la vez concepto metodológico de la teoría acerca de aquella secuencia de significados en cuyo seno él mismo ha surgido». El autor consolida con ello una tendencia que marcará el rumbo de los estudios sobre Hegel hasta la actualidad: «Dass jedoch die ersten beiden Kapiteln der Wesenslogik, die im allgemeinen “die Logik der Reflexion” genannt sind, zum Verständnis nicht nur für die Wesenslogik, sondern auch für die ganze *Wissenschaft der Logik* eine methodisch wichtige Rolle spielen, zeigen die zahlreichen sekundären Literaturen, die in letzten vierzig Jahren veröffentlicht worden sind und in denen die Wesenslogik behandelt worden ist, und zwar “nicht wegen ihrer impliziten Kritik an der klassischen

la reflexión al nivel del Ser estaría por tanto en todo momento presupuesta, pero oculta mediante el recurso a la *via negationis*: la designaciones fundamentales del ser «tienen en común la estructura de la *via negationis*: en ellas se califica una categoría de la reflexión mediante una determinación que debe suprimirle a esa categoría precisamente su carácter reflexivo»<sup>981</sup>. Se trata, en efecto, de algo que resultaría visible en las caracterizaciones del ser como: «inmediatez indeterminada» («unbestimmte Unmittelbarkeit»); «identidad consigo mismo» («Selbstgleichheit»), «referencia a sí» («Selbstbeziehung»); «carencia de diversidad o diferencia, tanto en sí como fuera sí» («keine Verschiedenheit in sich noch nach aussen»), «Unterscheidungslosigkeit in sich und nach aussen»), etc.

«Inmediatez es así la negación de mediación y, como tal, ella misma es mediada y determinada por este proceso. Inmediatez indeterminada es, por lo mismo, una expresión que le cambia de lugar al origen del pensamiento de la inmediatez, lugar que se encuentra en la lógica de la reflexión y lo convierte en su contrario. Con esta expresión Hegel solamente puede querer decir que hay que pensar “ser” de manera diferente a la inmediatez de la esencia. Hegel lo aclara expresamente: “la simple inmediatez es ella misma una expresión reflexionada y se refiere a la diferencia como lo mediado. En su verdadera *expresión* esa inmediatez simple es, por lo tanto, el puro ser”». <sup>982</sup>

El mismo carácter transversal y metódico de la reflexión es defendido por G. Jarczyk y P.-J. Labarrière, quienes inciden sobre la centralidad de los segundos grandes momentos procesuales de la *WdL*<sup>983</sup>. Lo que con la centralidad de estos segundos momentos se hace visible es el carácter mediador que la negación desempeña en cada uno de los niveles lógicos fundamentales. Especialmente significativo para los autores resulta el papel de la “reflexión fuera de sí” como segundo momento de la Esencia. Ésta condensa de una manera ejemplar el funcionamiento de la negación mediadora en cada uno de los niveles lógicos. Tanto es así que dichos autores consideran la Lógica de la reflexión como «la lógica de la Lógica»<sup>984</sup>. Lo que mediante esta designación pretenden expresar es la

---

Axiomatik, sondern in der Überzeugung, in diesem Mittelstück, wenn nicht den *Kanon*, so doch das *Organon* der ganzen Wissenschaft der Logik ausfindig zu machen.» (CHO, Ch. W. *Op. cit.*, p. 21)

<sup>981</sup> HENRICH, D. “Comienzo y método de la lógica”, p. 68.

<sup>982</sup> *Id.*

<sup>983</sup> JARCZYK, G. “Le concept dans son ambiguïté”, p. 27: «Les seconds grands moments processuels que sont, pour l’Être, la Quantité, et pour l’Essence, le Phénomène —tous deux moments médians de ces sphères qui constituent ensemble la *Logique objective*—, en même temps qu’ils sont dans le droit fil de l’écriture du négatif, partant aussi du dire génétique du concept en sa linéarité, indiquent le tracé de réalisation du concept tel qu’après La subjectivité il accède à L’Objectivité —moment médian, lui aussi, de la *Doctrina du concept* qui s’ouvre sur L’Idée [...].»

<sup>984</sup> JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Hegelianas*, p. 53: «Ainsi se dit dans ses derniers attendus la réflexivité essentielle de la philosophie hégélienne. Ou ne se trouve pas en cause l’application d’un schème formel qui aurait d’abord été forge pour lui-même, mais l’expression une et diverse d’un acte intellectuel que la Logique explose dans sa structuration universelle —intemporelle et illoca— et qui trouve effectivité dans la réflexion en soi et hors de soi de tout ce qui est. Tel est le logique de la Logique —le point nul de l’essence, seul réellement universel, en lui-même inexistant et par quoi tout existe». La misma idea es expresada por A. Lecrivain a propósito de la categoría de la “contradicción”: «Según el comentario de la *Wissenschaft der Logik* escrito por el equipo de André Lecrivain, es tal la importancia de esta categoría que hace difícil asignarle un lugar preciso en el desarrollo de la *idea* lógica, pues opera en todos los niveles del mismo. *Übergehen*, *Setzen* y *Entwicklung* no son, para estos autores, sino modalidades de la *contradicción*, en los niveles lógicos del *ser*, la *esencia* y el *concepto*, respectivamente. El reconocimiento de su omnipresencia en el despliegue lógico es

transversalidad de la reflexión en el conjunto de la Lógica, pero también al nivel del sistema en su totalidad. La reflexión constituye la «célula rítmica de toda la filosofía hegeliana»<sup>985</sup>, y ello precisamente hasta punto de que en ella «se encuentra expresado [...] el esquema más original que estructura el pensamiento de Hegel en todos sus aspectos y según todas sus implicaciones»<sup>986</sup>.

«La Lógica no es ciertamente verdaderamente Lógica sino en tanto que alcanza su efectividad “fuera de ella misma”. En consecuencia, hacer el estudio de un tema “en la Lógica” no es consentir un estudio regional del pensamiento de Hegel, es reunificar este pensamiento en su principio, es mostrar como las estructuras reflexivas expuestas en esta obra, y *más precisamente, como su principio, en el sentido de la “Doctrina de la esencia”* [subr. mío], encuentran su efectividad, es decir, su inmediatez verdadera, en la *Enciclopedia*, fuera de los límites materiales de la *Ciencia de la lógica*.»<sup>987</sup>

No debe extrañar, que algunos intérpretes la hayan presentado como el “primer círculo” del que proceden los demás círculos particulares que componen el “círculo de círculos” del Sistema:

«Así, podemos considerar que la constitución del primer círculo de la Lógica de la Esencia, la reflexión, verifica eso que el conjunto de sistema enseña al nivel de la constitución de los círculos conceptuales más particulares. La reflexión, en efecto, abre la estructura universal de la infinitización de las determinaciones finitas, una vez que ella ha exorcizado el aspecto subjetivo que esta revisten el idealismo kantiano o fichteano.»<sup>988</sup>

He aquí algunos ejemplos significativos de cómo el concepto de reflexión, tal y como es expuesto y desarrollado en la Esencia, es elevado al nivel de estructura transversal y metódica de la Lógica y del Sistema en su conjunto. *Pensamos, sin embargo, que todas estas referencias al carácter metódico de la reflexión resultan insuficientes mientras no sea precisado su modo concreto de aparición a ese nivel más allá del lugar sistemático de la Esencia*. Y es que tan erróneo resulta restringir el tratamiento hegeliano de la reflexión al ámbito de la Esencia, como extrapolar acríticamente al resto de la *WdL* el tipo de reflexión que ahí tiene lugar y que pertenece exclusivamente a este lugar sistemático. Al comienzo

---

tal vez la razón, conjeturan, de su desaparición, a título de momento específico, en la *Enzyklopädie*. El hecho de que esta categoría aparezca en la *Logik* localizada en la *reflexión*, señala, en mi opinión, el carácter central, a la vez que rector, que esta sección tiene para Hegel en relación al respeto del sistema.» (EZQUERRA GÓMEZ, J. “El espejo de Dionisio...”, p. 40)

<sup>985</sup> *Ibid.*, p. 49.

<sup>986</sup> *Ibid.*, p. 25.

<sup>987</sup> JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Hegeliana*, pp. 186-187. Cf. también: EZQUERRA GÓMEZ, J. “La posición como exposición”, p. 153: «La esencia, que, como es sabido, es entendida por Hegel como reflexión, constituye, al decir de Ernst Bloch, el verdadero lugar central (*Zentralstelle*) de la lógica hegeliana. Central no por estar en el medio sino por *ser término medio* en el silogismo que es la lógica. Esta situación *mediadora* hace de la reflexión la cifra de todo el desarrollo o despliegue lógico, pues el término medio cifra y compendia la totalidad del silogismo en el que está *puesto* (es a la vez término menor *respecto* al mayor, y mayor respecto la menor). Por eso la reflexión está llamada a ser, por usar la expresión acuñada por Pierre-Jean Labarrière y Gwendoline Jarczyk, la “célula rítmica fundamental”, la mónada lógica que provee tanto la estructura como el impulso dinámico a la totalidad real-racional.»

<sup>988</sup> SOUCHE-DAGUES, D. *Op. cit.*, pp. 64-65.

de este apartado hemos tratado de ejemplificar la continuidad de la reflexión más allá de la Esencia a partir de algunas lecturas paradigmáticas. Pensamos, sin embargo, que la mayoría de ellas se limitan a arrastrar hacia el Concepto un concepto de reflexión propio de la Esencia (cuando no demasiado general y que ni siquiera acaba de hacerse cargo de la especificidad de la Esencia). Exactamente lo mismo cabe decir de aquellas otras lecturas en las que lo reconocido como transversal no es tanto la reflexión, cuanto la reflexión autosuprimida. Al igual que Henrich, M. Marzoa reconoce la presencia (aunque inconfesada) de esta reflexión autosuprimida al nivel del Ser<sup>989</sup>, atribuyéndole con ello un papel metódico transversal<sup>990</sup>. Pero lo cierto es que este (supuesto) papel metódico no sería tal, si ocurriera (como de hecho pensamos) que la reflexión que se autosuprime en el tránsito al Concepto (y que estaría ya suprimida en realidad, aunque de manera inconfesada, en el Ser) *es tan sólo la propia de la Esencia*, resutando así que lo que verdaderamente quedaría superado no es la reflexión, *sino únicamente la forma (antinómica y desgarrada) que la Esencia proyecta sobre ella*.

### 3. Pertinencia y límites del enfoque tópico de la reflexión

Se hace preciso determinar, por tanto, *el peculiar modo de aparición* de la reflexión a lo largo de la compleja arquitectura de la *WdL*, elaborando una *tópica* de la reflexión que permita descubrir sus modulaciones a lo largo de la obra. Tal será el cometido del capítulo siguiente [C: III], donde trataremos de aproximarnos a la especificidad de la reflexión propia del Concepto, incidiendo muy especialmente en su diferencia con respecto a la reflexión característica de la Esencia, a la que muy frecuentemente los intérpretes otorgan un alcance metódico y transversal.

En la medida de lo posible, haremos abstracción de si a esta tónica no subyacería en último término una corriente dialéctica de fondo que la conduciría a la disolución y en la que los lugares señalados no podrían ser más que imágenes fijas de un continuo en movimiento. Abstraeremos también la cuestión de si esta corriente dialéctica no acabaría finalmente por establecer también una jerarquía entre los lugares de la reflexión,

---

<sup>989</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Op. cit.*, pp. 47-48: «La inicialidad de *Sein* en la lógica de Hegel, inicialidad de la que ya nos habíamos ocupado, se ha tornado problemática una vez más por el hecho de que *Sein* es el verbo cópula y la cópula ocupa a su vez un punto muy determinado dentro de la marcha de la lógica, a saber, el de la primera negación del concepto dentro de la lógica del concepto. [...]. La cópula aparece, pues, en Hegel mismo, en el momento de la negación, [...], al situarse la cópula en el momento negación, se reconoce, también por parte de Hegel, que la reflexión es la constitución de la cópula como tal, con la particularidad de que, si en Hölderlin lo era en cuanto pérdida de lo que sólo en esa pérdida tiene lugar, en Hegel lo es en cuanto que la reflexión es la autosupresión de la reflexión misma; [...]. Esta primera línea de comentario nos obliga a observar: a) que, si la reflexión es también en Hegel la constitución de la cópula, entonces la reflexión está ya en el comienzo, pues el comienzo es la cópula; b) que, por la posición en que aparece por primera vez confesadamente la cópula (a saber, momento negación, pero sólo una vez llegados a la lógica del concepto), se nos sugiere que allí donde —aunque inconfesadamente— está la cópula, es decir, precisamente al comienzo, no sólo está la reflexión, sino también su supresión [...].»

<sup>990</sup> Cf. *supr.* nota 730.



remitiéndolos a uno primero y más fundamental. La razón es que de lo que para nosotros no se trata por el momento no es tanto mostrar (positivamente) cuál de entre los lugares de la reflexión podría detentar una primacía sobre el resto, sino mostrar (negativamente) *que la peculiar figura de la reflexión a la que generalmente se le otorga un significado metódico y transversal es tan sólo una (entre otras) modulaciones de la reflexión*. Pretendemos impugnar con ello (definitivamente) el postulado de la centralidad de la Esencia, que acompaña a la mayoría de los planteamientos acerca de la transversalidad de la reflexión, demostrando que *no* hay “origen” en la filosofía de Hegel, o que en cualquier caso el origen es ciertamente la reflexión, pero sólo *en tanto que no se deja adscribir ni a la Esencia ni a ninguno de sus modos concretos de aparición*. El origen es por tanto *el entero movimiento de la reflexión*, la reflexión íntegra que en cada caso se determina y, por así decirlo, modula a lo largo de la compleja arquitectura de la *WdL*:

«No hay pues “origen” en la filosofía hegeliana. Lo presupuesto como tal (lo que *parece ser*) es ya la abstracción unilateral, fijada por el entendimiento, del entero movimiento de la reflexión; una abstracción enfrentada a otra (lo que *resulta* ser: la esencia), que se supone “da razón” o pone a la primera. Pero es la reflexión íntegra la que se determina, ora como un respecto, ora como el otro.»<sup>991</sup>

El hecho de que sea una y la misma reflexión la que atraviesa de extremo a extremo la estructura de la *WdL* no debe comprometer el enfoque tópico que queremos adoptar, toda vez que una y la misma reflexión puede aparecer en cada caso *de una u otra manera según sea la perspectiva desde la que se mire*. Por el contrario, es más bien la hipótesis de la unidad de la reflexión la que se ve obligada a aceptar un enfoque tópico capaz de establecer sus diversos modos de aparición, discriminando a la vez cuáles se ajustarían más al concepto de reflexión. La línea de respuesta a este interrogante fue avanzada al comienzo de esta tercera parte, donde establecimos que la Esencia se configura únicamente como el lugar *nativo* de la reflexión, mas no como su lugar de *maduración* (*Ort*) en el que ésta podría llegar a desarrollarse en toda su amplitud, lo cual sólo se produce al nivel del Concepto. Queda, por tanto, pendiente la cuestión de si el Concepto es

---

<sup>991</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Op. cit.*, p. 645: «No hay pues “origen” en la filosofía hegeliana. Lo presupuesto como tal (lo que *parece ser*) es ya la abstracción unilateral, fijada por el entendimiento, del entero movimiento de la reflexión; una abstracción enfrentada a otra (lo que *resulta* ser: la esencia), que se supone “da razón” o pone a la primera. Pero es la reflexión íntegra la que se determina, ora como un respecto, ora como el otro. El resultado, en cada caso, no es ya una inmediatez (como al inicio parecía), sino una *determinación de reflexión* que, en base al “fundamento común”: el ser reflexionado en sí mismo o la igualdad consigo misma de la reflexión, aparece como esencialidad” (*Wesenheit*), como algo libre, sin atracción ni repulsión por parte de otras esencialidades; y con razón, porque cada esencialidad es tanto un ser-puesto como referencia reflexiva a sí misma, de manera que no necesita de nada ajeno para ser y para ser concebida. Ciertamente, no necesita para ello de lo ajeno. Pero sí, en cambio, precisa de la explicitación dialéctica de sus componentes, puestos desde luego a la vez, pero como diversos. En efecto: su ser-puesto es, ya de antemano, su ser-asumido (no por nada exterior, sino por la negatividad en que el mismo consiste: recuérdese la verdadera infinitud ahora “visitada”, en cuanto autorización de lo finito); en cambio, su *estar-reflexionado* estriba enteramente su consistencia. Así pues, en la esencialidad no se trata de una simple referencia así (como en el caso de ser), ni una referencia negativa a sí (como la esencia), sino una *infinita referencia así*. La esencialidad es, según esto, la esencia, puesta por ella misma como determinada.»

un modo de aparición privilegiado de la reflexión. Una tesis como ésta es, en efecto, lo que hemos tratado de sugerir hasta el momento al hilo del estudio de la Esencia y del tránsito al Concepto, y de lo que a partir de ahora se trata es de confirmar su validez en el ámbito propiamente dicho del Concepto.

Pero no sin antes prevenir sobre los límites que el enfoque tópico de la reflexión que proponemos encuentra a la hora de abordar esta tarea. Lo que para un enfoque como éste resulta de entrada claro es que, si al Concepto le fuera dado ostentar algún tipo de primacía sobre el resto de los lugares de la reflexión, ello sólo sería en la medida en que dicho lugar no se limitase a ser *un lugar más* de la reflexión. Nos topamos en este punto con la cuestión clásica de la “ousiología” aristotélica: ¿Es la *ousía* una categoría más entre otras u ostenta una especial primacía con respecto a las demás? ¿Conlleva esta primacía la necesidad de que *ousía* deje de ser una categoría entre otras? La misma cuestión ha sido frecuentemente planteada en el ámbito de los estudios sobre Hegel a propósito del problema de la inscripción del “Saber absoluto” en la serie de la figuras de la Conciencia fenomenológica, así como también a propósito de la inscripción de la Idea absoluta en la serie de la categorías lógicas. ¿Es el Saber absoluto la última figura del decurso fenomenológico, o se trata más bien de una mirada a atrás que recapitula el camino recorrido, un recuerdo interiorizante (*Erinnerung*) capaz de evocar el movimiento y la necesidad de ese camino? ¿No es el Concepto también una recapitulación semejante, al menos su última dicción como “Idea absoluta”, que no en vano culmina con un excursus metódico?<sup>992</sup>

He aquí una cuestión que se desprende inevitablemente del enfoque tópico que queremos adoptar, pero que no deja de desbordar en alguna medida los límites a los que el presente estudio quiere restringirlo. Para nosotros nose trata tanto de negar la dimensión dialéctica inherente al pensamiento de Hegel, cuanto de *desconectar el postulado de la centralidad de la Esencia que rige en el ámbito de sus lecturas postmetafísicas, dejando de este modo ciertamente en suspenso, pero también libre y despejado, el ámbito para otro tipo de consideraciones acerca de esta dimensión (ciertamente fundamental) de la filosofía hegeliana*. De ahí que nos atengamos, en lo sucesivo, al efecto exclusivamente *negativo* del enfoque tópico, que es fundamentalmente su efecto *crítico* en el ámbito de la interpretación imperante de Hegel, anclada al primado y la centralidad de la Esencia y al desdoblamiento característico de sus categorías. No se tratará, por tanto, de resolver la intrincada cuestión de si la Idea absoluta ostenta una

---

<sup>992</sup> JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Hegeliana*, p. 60: «Le concept es en effet automouvement, devenir de soi a soi à l'intérieur de soi. Comme tel, il est à la fois la totalité. C'est dans cette tension intérieure au mouvement du concept que se réalise le procès dialectique proprement dit. Au niveau du vocabulaire, voilà qui se traduit dans l'opposition, ou plutôt dans la relation entre le concept qui est “seulement concept”, ce que Hegel appelle aussi, le “concept du concept”, autrement dit le concept dans sa modalité initiale, non encore développée, et d'autre part, le “concept comme tel”, ou encore le “concept comme concept”, qui représente la totalité du parcours. D'une part le concept qui n'est qu'un moment et qui se pose comme l'état initial d'un devenir particularisé, d'autre part le concept qui est la totalité du mouvement se récapitulant dans le Savoir absolu, cette ultime figure qui est le dépassement de toute figure.»

peculiar primacía respecto de las demás categorías lógicas, sino el de esclarecer *el peculiar sentido que la reflexión* adopta en ese momento culminante de la *WdL*.

Y es que las lecturas que demuestran la vigencia de la reflexión en ese lugar (e incluso su transversalidad en el conjunto de la *WdL*) no significan nada mientras no sea evidenciado el presupuesto en torno a la reflexión que las rige. En vano tratarán los partidarios de Hegel de discutir minuciosamente acerca del alcance de esa transversalidad en los confines del Concepto, mientras la misma tesis de la transversalidad pueda ser defendida por los detractores con un significado enteramente distinto. Y es que la verdadera controversia no está en la disputa en torno al alcance de la transversalidad de la reflexión: [i] en torno a lo lejos que ésta llegaría, al proyectarse hasta los confines de la Idea, [ii] o en torno a lo profundo que ésta se hundiría, al confesar la nada que la rodeaba desde comienzo. La discusión en torno al alcance de esta transversalidad (sea de la reflexión misma o de su autosupresión) permanece indeterminada mientras no sea precisado *el presupuesto acerca de la reflexión que le subyace*.

Sólo cuando este presupuesto sea explicitado y sea puesto de manifiesto *que el peculiar tipo de reflexión en torno al que esta controversia gira no es otro que el de la Esencia*, tendrá sentido discutir sobre [i] si esa reflexión (vale decir: la Esencia) se extiende hasta el último aliento de la Idea, o [ii] si ha abdicado ya en la nada del comienzo, con la primera omisión de la cópula. Sólo entonces tendrá sentido discutir sobre si la cópula que aparece en el segundo momento del Concepto es verdaderamente [i] el germen de una nueva vida que empieza a florecer y que todavía tiene que alcanzar la plenitud de su vigor y su libertad en el elemento del Concepto, donde se extiende como un surco en la unidad del pensamiento puro; o si la reflexión aparece en este lugar únicamente como [ii] el fantasma de algo que en realidad lleva muerto desde el comienzo y únicamente aparece en este lugar confesar su condición de sombra y espectro, cuando no para revivir su muerte en la dialéctica y disolución del juicio, que aparece entonces en el segundo lugar dialéctico del Concepto como testimonio del destino fatal que desde el comienzo ha llevado a la reflexión a la muerte y aboca a la *WdL* a la *anámnesis* de lo que en ella ha acontecido ya desde siempre.

La interpretación de M. Marzoa parece trazar puentes con el final de la *PhG*, con la caracterización hegeliana del Saber absoluto como *Erinnerung* que ahí tiene lugar. Pero la discusión en torno al sentido (y la polisemia) de esta compleja palabra nos da una idea de hasta qué punto la controversia sigue presente en ese lugar: los autores más críticos con la filosofía de Hegel, como E. Bloch, interpretan la *Erinnerung* como el inexorable cumplimiento de lo que ya era al comienzo y estaba, de algún modo, predestinado<sup>993</sup>,

---

<sup>993</sup> Bloch, E. *Op. cit.*, p. 442: «Por muy justificadamente que se defienda Hegel contra la tensión meramente reproductivo-psicológica de su rememoración, ésta, sin embargo, como un entrar en sí de lo más profundo de una anamnesis platónica, [en la que] no sale de lo que ha sido»; *ibid.*, p. 445: «Por tanto, el proceso hegeliano del resultado sigue preso, como hechizado, en el círculo de la anamnesis. Todo aquí aparece preñado de lo nuevo, y sin embargo en todo final, sobre todo en el final del ciclo en cuanto tal, lo novísimo en la grandiosa filosofía rupturista de Hegel habría sido, a pesar de ella, siempre lo más antiguo cuyo comienzo acaba previamente gobernado y ordenado. Ello impide también al sistema evolutivo seguir

mientras que los autores más favorables a su filosofía la interpretan más bien en el sentido de la evocación de un camino que no sigue un itinerario trazado de antemano, sino que se configura en la andadura misma de la dialéctica, de manera que lo que se recuerda no es tanto la profundidad presupuesta, cuanto la superficie<sup>994</sup>. Una vez más, llama la atención cómo premisas lectoras tan parecidas pueden dar lugar en la filosofía de Hegel a conclusiones tan opuestas.

Una constatación como ésta nos ha llevado al comienzo de este capítulo a indagar los presupuestos que subyacen a la diferente interpretación que hegelianos y antihegelianos hacen de la Autoconciencia fenomenológica, y subyace también de alguna manera a la motivación que nos ha llevado a situar desde un comienzo el eje de la controversia postmetafísica con Hegel en el concepto lógico de reflexión. Por lo que a la Autoconciencia respecta, la controversia resultaba fácilmente explicable atendiendo a los diferentes elementos que cada lectura traía a primer plano: mientras la lectura de Heidegger se centraba en la figura preliminar de la Vida, la lectura de Wahl se centraba más bien en la figura final de la Conciencia desdichada. También la reflexión ofrece a lo largo de su compleja dialéctica la posibilidad de traer a primer plano el momento reflexivo de la identidad o de la diferencia, configurando así estrategias lecturas contrapuestas. Esta posibilidad hermenéutica es, sin embargo, algo que resulta más difícil en torno a pasajes metódicos y relativamente escuetos como son los del Saber absoluto o la Idea absoluta. La reproducción de la controversia en estos pasajes sólo puede ser atribuible al diferente presupuesto en torno a reflexión que subyace en cada interpretación, y que es preciso explicitar so pena de permanecer enredados en un diálogo de sordos en el que cada una de las partes ignora los presupuestos de su propia interpretación. Y es que —insistimos una vez más en ello— *ni las menciones a la centralidad de la Autoconciencia, ni las menciones a la transversalidad de la reflexión significan nada mientras no se expliciten los presupuestos de su interpretación.*

Esta es la razón de que hayamos tratado de explicitar el presupuesto de la centralidad de la Esencia que rige la interpretación postmetafísica de la reflexión hegeliana. Pensamos que la explicitación de este presupuesto debe permitirnos despejar el lugar para un concepto diferente de reflexión: diferente del que domina en la esfera de la Esencia, y que debe ser considerado como el modo de presencia de la reflexión característico del Concepto. Este peculiar modo de presencia de la reflexión al nivel del Concepto es lo que trataremos de precisar a continuación.

---

estando abierto; está sometido a lo primero tras lo cual aparece, aunque esto primero no se desarrolle ni funde. La *restitutio in integrum* reprime a la *expeditio in novum* con la rienda de la *epistrophé*.»

<sup>994</sup> JIMÉNEZ REDONDO, M. "Introducción", *Fenomenología del espíritu*, p. 102: «Tampoco debe dramatizarse eso de "lo último de lo último", pues "la profundidad revelada no es sino la superficie". De modo que las profundidades del "Absoluto abstracto" [...] no son sino fábula, "abstracción". La profundidad del absoluto no puede consistir sino en el recordar de la superficie, en el hacer memoria de ésta, en el reparar en ella, en la *Erinnerung*.»

### III. CONSUNCIÓN Y CONSUMACIÓN DE LA REFLEXIÓN EN EL LUGAR (*Ort*) DEL CONCEPTO

---

#### Consideraciones en torno al sentido del *fin final* (*Endzweck*) de la reflexión en la Idea

---

En el primer capítulo de esta tercera parte [C: I] hemos tratado de rastrear los presupuestos del hegelianismo contemporáneo que atribuye a la Esencia el estatuto de “centro” de la Lógica. El resultado de estas indagaciones ha sido el rechazo del modelo de la centralidad en aras de una comprensión de la Esencia como “lugar de paso” hacia el Concepto. Este tránsito al concepto tiene el carácter de una disolución de la Esencia, *mas no de la reflexión*: éste conlleva, ciertamente, la superación de la forma que la Esencia impone a la reflexión, más no de la reflexión misma. Por lo que a ésta se refiere, el tránsito al Concepto tiene más bien el sentido de una *liberación* de la reflexión, que es fundamentalmente una liberación o emancipación respecto *de (libertas ex)* la forma limitada que hasta entonces le había impuesto la Esencia, y al mismo tiempo una liberación *para (libertas ad)* el Concepto, en el sentido de una puesta en libertad de lo más propio de la reflexión, que la vincula por fin al lugar (*Ort*) al que propiamente pertenece. He aquí la conclusión que se desprende de las consideraciones realizadas en el capítulo anterior acerca de la “transversalidad de la reflexión” [C: II], en el que queda caracterizado de manera puramente *formal y negativa* el peculiar modo de presencia de la reflexión al nivel del Concepto.

De lo que a partir de ahora se trata es de determinar ese modo de presencia *positivamente*, pues pensamos que la mera constatación de la transversalidad de la reflexión, y de su consiguiente vigencia en la esfera del Concepto, no significa nada mientras no sea explicitada la naturaleza que la reflexión exhibe en este lugar. El apartado anterior proporciona una clara prueba de cómo la misma tesis de la transversalidad de la reflexión puede llegar a ser defendida tanto por hegelianos como antihegelianos, según sea el significado que se otorgue a la reflexión. Lo decisivo residía, por tanto, en explicitar el significado de identidad o de diferencia que en cada caso adoptaba la reflexión. Ello debía servir para explicitar los presupuestos que subyacen a la controversia postmetafísica en torno al concepto hegeliano de reflexión, pero también y, sobre todo, para dejar libre y despejado el ámbito del Concepto de aquellos presupuestos (todavía vinculados a la Esencia) que impiden ver la peculiar configuración que la reflexión adopta en este lugar. Y es que bien pudiera ocurrir que ni la reflexión (la identidad) que los críticos “postmetafísicos” de Hegel dan por liquidada al nivel del Concepto, ni la reflexión (diferencia) que los partidarios “antimetafísicos” de Hegel celebran como transversal a todo el desarrollo lógico haga justicia a la configuración específica que la reflexión adquiere en el Concepto. Bien pudiera ocurrir que, de un lado y otro, se esté asumiendo

como sentido general (y unívoco) de “la” reflexión algo que no es más que *un muy determinado tipo de reflexión, a saber: la reflexión propia de la Esencia*.

Se hace preciso, por tanto, aprehender y determinar la peculiaridad de la reflexión en la esfera del Concepto, la mutación que experimenta con respecto a la forma limitada de su desenvolvimiento en la esfera de la Esencia; lo cual exige, en primer lugar, examinar los posibles vestigios de la Esencia que todavía pudieran subsistir en este lugar. Vestigios como los que una parte del hegelianismo contemporáneo ha creído encontrar, por lo pronto en el juego de las sustancias “activa” y “pasiva” del tránsito al Concepto (que ciertamente habla aún el lenguaje de la relación recíproca propio de la realidad efectiva); pero también al nivel de la división general del concepto en “Subjetividad” y “Objetividad” (presunta réplica invertida de la división de la *WdL* en “Lógica objetiva” y “Lógica subjetiva”; lo verdadero como “Sustancia” y como “Sujeto”); e incluso en los confines de la Idea (donde las dualidades y desgarros de la Esencia parecen reproducirse en la cuadruplicidad del método y el motivo final de la *Entlassung*<sup>995</sup>). De manera que los sedicentes “vestigios” acaban revelándose *como verdaderas extensiones* de la Esencia en la esfera del Concepto, cuando no como su abismático e irreductible centro.

El retorno de la diferencia en todos estos niveles del Concepto pone al descubierto, en todo caso, el escollo que Heidegger pudo haber encontrado en su interpretación de la *WdL* como consumación onto-teológica de la metafísica. Como tuvimos ocasión de señalar al comienzo de este estudio [A: I.3], la presencia de la diferencia en este lugar significaba su afirmación en lo que hegelianamente cabe considerar el lugar especulativo de la verdad y, por tanto, la consolidación definitiva de la reflexión como tal ahí donde ya no es posible el recurso a una *Aufhebung* que pudiera relegarla al papel de mero lugar de paso, en camino hacia su autosupresión. Justamente por esto, tan sólo la hipótesis de una perseverancia de la Esencia en la esfera del Concepto, como responsable de la aparición de la reflexión en los niveles indicados de la misma, permite a las lecturas continuadoras del estilo de interpretación propuesto por Heidegger sostener la necesidad de un último recurso a la *Aufhebung*, incluso en este contexto. Se observará entonces que la valoración de la presencia de estructuras de la diferencia y de la reflexión en el Concepto no depende en modo alguno (en estas interpretaciones “heideggerianizantes”) de la premisa de la insuperable centralidad de la Esencia y consiguiente transversalidad de la reflexión; sino que es reconocida únicamente con el estatuto de *resto o vestigio*, cuya superación es, precisamente, la dialéctica del Concepto.

Ciertamente, el sentido onto-teológico del decurso lógico parece quedar severamente cuestionado con la reaparición del régimen de dualidades y escisiones propias de la Esencia no sólo en el tránsito al Concepto, sino también en la estructura general de esta esfera y en el desenvolvimiento de su final, en la dialéctica de la Idea. Y este es uno de los argumentos característicos de la rehabilitación postmetafísica (y

---

<sup>995</sup> MEULEN, J. *Die Gebrochene Mitte*, p. 7: «Die Geschlossenheit des Hegelschen Denkens beruht auf der inneren Geschlossenheit der absoluten Idee, welche im Prozesse der Logik ihre Selbstdarstellung findet. Wir werden jedoch sehen, dass diese Geschlossenheit schon im Rahmen der Logik nur eine scheinbare ist, dass aber die Gebrochenheit ihrer Mitte gerade in ihrer Vollendung im Übergang zur Natur zutiefst aufbricht.»

antimetafísica) de Hegel. Pero la pregunta que en este punto todavía plantean las lecturas “heideggerianas” es la siguiente: [i] ¿De verdad se trata en la emergencia de este régimen del poder y soberanía de la Esencia sobre el Concepto y, por tanto, de la irreductibilidad de la diferencia, que perseveraría en ese lugar como una herida imposible de cerrar? Hegel mismo, es cierto, parece autorizar esta interpretación, cuando declara que el espíritu es él mismo la herida que trata de cicatrizar:

«[El pensamiento es] lo que produce la herida y lo que la cura [trad. mía].»<sup>996</sup>

[ii] ¿O se trata más bien de *vestigios* o *residuos* de la Esencia, ciertamente imprescindibles para que pueda completarse (desde el punto de vista del desarrollo total de la Lógica) la operación de la *Aufhebung* como negación de la negación, pero que sólo marcan de forma superficial la piel del Concepto, como cicatrices de heridas pasadas de las que el Concepto ya ha conseguido sobreponerse? También aquí resuena un *dictum* de Hegel:

«Las heridas del espíritu se curan sin que queden cicatrices.»<sup>997</sup>

Se perfilan así dos actitudes hermenéuticas muy diferentes ante la presencia de tales “restos” de la diferencia: la que reconoce en ellos el testimonio de una vigencia todavía efectiva e irreductible y la que los reduce a vestigios de algo pasado y que ha perdido todo su vigor, pero anuncia una soberanía distinta, la presuntamente verdadera. La primera es la postura dominante en una buena parte del hegelianismo contemporáneo; la analizaremos en el primer apartado de este capítulo, al hilo de un estudio de la división general del Concepto, la triplicidad del medio, y la cuadruplicidad del método [C: III.1]. A ella se contrapone la lectura de los críticos de Hegel, para quienes la presencia de esta serie de dualidades al nivel del Concepto simplemente prepara la *Aufhebung* propia de la idea, que es fundamentalmente una *Aufhebung* del medio externo de la teleología, y con ello una *Aufhebung* del obstáculo que hasta entonces se interponía en la identificación de los extremos. Expondremos la plausibilidad de una interpretación como ésta en el segundo apartado de este capítulo, al hilo de una consideración de la imagen del círculo hegeliano y una discusión de las hipótesis postmetafísicas acerca de la clausura de la Idea [C: III.2].

---

<sup>996</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 8, *Enz* (I), § 24 (*Zus.* 3): «Dieser Standpunkt der Entzweiung ist demnächst gleichfalls aufzuheben, und der Geist soll durch sich zur Einigkeit zurückkehren. Diese Einigkeit ist dann eine geistige, und das Prinzip jener Zurückführung liegt im Denken selbst. Dieses ist es, welches die Wunde schlägt und dieselbe auch heilt.»

<sup>997</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 3, *PhG*, s. 492 / p. 773: «Die Wunden des Geistes heilen, ohne daß Narben bleiben»; *WW* 13, *VÄ* (I), s. 21 / p. 11: «Es ist die Tiefe einer *übersinnlichen Welt*, in welche der *Gedanke* dringt und sie zunächst als ein *Jenseits* dem unmittelbaren Bewußtsein und der gegenwärtigen Empfindung gegenüber aufstellt; es ist die Freiheit denkender Erkenntnis, welche sich dem *Diesseits*, das sinnliche Wirklichkeit und Endlichkeit heißt, enthebt. Diesen *Bruch* aber, zu welchem der Geist fortgeht, weiß er ebenso zu heilen; er erzeugt aus sich selbst die Werke der schönen Kunst als das erste versöhnende Mittelglied zwischen dem bloß Äußerlichen, Sinnlichen und Vergänglichen und dem reinen Gedanken, zwischen der Natur und endlichen Wirklichkeit und der unendlichen Freiheit des begreifenden Denkens.»

La confirmación de este punto de vista parece abocarnos entonces al concepto autorreferencial de reflexión que los críticos heideggerianos de Hegel han querido asimilar al modelo del círculo hegeliano. No es ésta empero, según pensamos, la conclusión inevitable del argumento. Y por eso dedicaremos el último apartado de este capítulo a exponer las decisivas diferencias del círculo hegeliano con respecto al pensamiento de la clausura [C: III.3]. Ello nos obligará a afrontar las consecuencias de lo que en el tránsito a la Idea parece presentarse como un punto de inflexión en el proceso de progresiva densificación del medio del que veníamos detectando en el ámbito del Concepto (subjetivo y objetivo). Como anunciábamos ya en el primer capítulo de esta parte a propósito del tránsito a la Vida, el medio independiente del Concepto se diluye en el “medio sin resistencia” de la Idea, en la que tiene lugar por primera vez la «comunicación directa» de los extremos [C: III.3a]. Ello parece suponer el desplome de la circunferencia sobre en el centro (ahora vacío) de la Idea y la consiguiente clausura de la diferencia centro-periferia inherente al cierre de la circularidad que queremos hacer valer al nivel de la Idea. La amenaza de una clausura como ésta es, sin embargo, lo que en adelante trataremos de conjurar a partir del modelo geométrico de la circularidad, según el cual la circunferencia se cierra en torno a un punto inextenso, vacío, y que pesar de su carácter imaginario es capaz de mantener la diferencia con respecto a la periferia [C: III.3b].

La misma diferencia centro-periferia es lo que trataremos de justificar a continuación más allá del modelo geométrico de la circularidad, precisamente ahí donde lo que parece haber tenido lugar es la superación del medio Independiente del Concepto y el tránsito al “medio sin resistencia” de la Idea. Repararemos para ello en la marca positiva que la desaparición de este medio independiente deja en el seno de la Idea, precisamente en la grafía del guion que Hegel introduce entre los extremos del juicio de la Idea (Sujeto-Objeto) [C: III.3c]. Pensamos (y trataremos de mostrar a continuación) que la grafía del guion debe ser considerada como la marca positiva de la desaparición del medio independiente del Concepto en el seno la Idea, pero no sin hacer notar también, al mismo tiempo, la inadecuación de ese “jeroglífico” para expresar la unidad de la Idea que la desaparición de ese medio hace (o debería haber hecho) posible. La “opacidad” de esa grafía es tal que todavía no *deja ver a su través* la luz de lo lógico que atraviesa el “medio sin resistencia” de la Idea. Este medio es, por lo demás, algo que en modo alguno puede resultar accesible en la opacidad del lenguaje lógico (anclado a las categorías finitas del Entendimiento), y que la escritura lógica sólo podrá indicar inadecuadamente, mediante la metáfora óptica de la transparencia, que el autor introduce muy oportunamente en los momentos clave de la “Doctrina del Concepto”. El uso hegeliano de esta metáfora muestra a las claras que el centro en principio inconsciente del Concepto no aparece a lo largo de Concepto subjetivo (ni se densifica a lo largo del Concepto objetivo hasta llegar a alcanzar casi el estatuto de un centro), para simplemente desaparecer en tránsito a la Idea: el medio no desaparece en este tránsito, *sino que se vuelve transparente*.



## 1. Uno, dos, tres... ¿dónde está el cuatro? Las heridas del Concepto

En conformidad con el itinerario trazado, empezaremos este capítulo dilucidando la naturaleza de las dualidades que articulan la esfera del Concepto, tratando de mostrar que ninguna de ellas atestigua la supervivencia del régimen de dualidades propio la Esencia, sino la presencia de la reflexión que ha adquirido un sentido propio y nuevo. Empezaremos mostrando para ello la inviabilidad de aquellas lecturas que han pretendido ver en esas dualidades los estigmas incurables de la Esencia en el Concepto.

### a) La dualidad de las sustancias y la triplicidad del Concepto

Ello nos obliga a retroceder por un instante al nivel del tránsito al Concepto, al régimen de dualidades que ahí aparece bajo la forma del juego de las sustancias “activa” y “pasiva”, y en la que llama la atención la terminología todavía excesivamente apegada a la Esencia utilizada por Hegel en este punto: si, de un lado, la “sustancia activa” parece corresponderse con la “referencia negativa a sí” de la reflexión ponente; la “sustancia pasiva”, de otro, parece corresponder más bien con la “diferencia de sí” implícita en ella como presuposición:

«La relación determinada de los mismos [de los momentos de la sustancia] es la de una sustancia *pasiva*: la de la originariedad del simple *ser-en-sí*, carente de potencia para ponerse a sí mismo, no es sino un originario *ser-puesto*; y de una sustancia *activa*, negatividad *que se refiere a sí*, y que, en cuanto tal, se ha puesto como siendo otro y se refiere a *este otro*. Este otro es justamente la sustancia pasiva, que se *ha presupuesto* a sí misma como condición en la originariedad de su potencia.»<sup>998</sup>

La terminología hegeliana parece retrotraernos al “desgarramiento de la reflexión” analizado en la parte anterior [B: I.3]. Y así sería, en efecto, de no ser porque lo que Hegel describe en este punto no es tanto un mero desajuste entre momentos de una misma categoría, cuanto un desdoblamiento de determinaciones autosubistentes; o por decirlo con las palabras de Hegel: «una relación, donde aquéllos, que primeramente eran sólo simples momentos, están como *sustancias*, y como presuposiciones originarias». La relación en cuestión parece quedar retrotraída con ello a lo que en la parte segunda parte de este estudio denominamos “desdoblamiento de la reflexión”, y que evidenciamos como el concepto definitivo de Esencia [B: II.3]. La pregunta es entonces si un desdoblamiento como éste puede erigirse también en el concepto definitivo del Concepto, o si se trata más bien de un vestigio de la Esencia destinado a ser superado en el tránsito a esta esfera. En favor de esta segunda posibilidad acude el hecho significativo de que este desdoblamiento

---

<sup>998</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 246 / (II), 126-127: «Das bestimmte Verhältnis derselben ist das einer *passiven* Substanz, der Ursprünglichkeit des einfachen *Ansichseins*, welches machtlos sich nicht selbst setzend, nur ursprüngliches *Gesetztsein* ist, —und von *aktiver* Substanz der *sich auf sich beziehenden* Negativität, welche als solche sich als Anderes gesetzt hat und *auf dies* Andere bezieht. Dies Andere ist eben die passive Substanz, welche sie sich in der Ursprünglichkeit ihrer Macht als Bedingung *vorausgesetzt* hat.»

aparezca precisamente en el lugar destinado a facilitar ese tránsito, donde su presencia se limitaría a recapitular el decurso lógico anterior. Esta es la razón de que Hegel se refiera a las sustancias como la «génesis concreta» del Concepto, la cual no tendría tanto el sentido productivo de un generar positivamente algo a partir del Concepto, sino más bien el sentido de una recapitulación de algo «que tiene que haber precedido» al Concepto:

«Este resultado abstracto [el resultado según el cual el Concepto es la unidad absoluta del Ser y de la reflexión] se esclarece por la exposición de su génesis concreta, la cual contiene la naturaleza del concepto, pero tiene que haber precedido al tratamiento de éste. Por consiguiente, es preciso compendiar aquí brevemente los momentos principales de esta exposición (que ha sido tratada pormenorizadamente en el libro segundo de la Lógica objetiva).»<sup>999</sup>

Ahora bien, si algo llama la atención de esta recapitulación es que no se limita a recoger la división de la “Lógica objetiva” (aludida en la mención de las sustancias activa y pasiva), sino también la división de lo “en sí” y lo “para sí”, que parece aludir más bien a la división general de la *WdL* en “Lógica objetiva” y “subjetiva” (en “Sustancia” y “Sujeto”) y que no se referiría tanto al desdoblamiento de las sustancias considerado en sí mismo, cuanto a *dos modos diferentes de concebir la relación* entre ambas: la primera está dominada por el punto de vista de la “presuposición”, esto es: el punto de vista propio de la serie de las condiciones de posibilidad y de la fundamentación; mientras que la segunda lo está más bien por el punto de vista de la “posición”, esto es: de causalidad eficiente, la producción de efectos y la generación propiamente dicha:

«Hay que captar así este presuponer: el movimiento *de* la sustancia misma se da por lo pronto bajo la forma de un de los momentos de su concepto, bajo la del *ser-en-sí*; la determinidad de una de las *sustancias* que está en relación es también determinidad de esta *relación* misma. / 2) El otro momento es el *ser-para-sí*, o sea que la potencia *se pone como* negatividad *que se refiere a sí misma*, por cuyo medio asume de nuevo lo presupuesto. La sustancia activa es la *causa*; *ella actúa* [produce efectos]; es decir, ella es ahora *poner*, igual que antes era el *presuponer*, así que: a) a la potencia le es dada también la *apariencia* de potencia, y al ser-puesto, la *apariencia* también de ser-puesto. Aquello que en la presuposición era *originario*, en la causalidad viene a ser, *por la referencia a otro*, lo que él es en sí; [b ]) la causa produce una acción [o efecto], y además en otra sustancia; ella es, desde ahora, potencia *referida a otro*; *aparece* en esa medida como causa, pero lo es sólo y primeramente por *este aparecer*. La acción [o efecto] entra en la sustancia pasiva, por medio de lo cual ella aparece ahora también como *ser-puesto*, pero sola y primeramente allí es sustancia pasiva.»<sup>1000</sup>

---

<sup>999</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 245 / (II), p. 126: «Dies abstrakte Resultat erläutert sich durch die Darstellung seiner konkreten Genesis; sie enthält die Natur des Begriffes; sie muß aber dessen Abhandlung vorangegangen sein. Die Hauptmomente dieser Exposition (welche im zweiten Buch der objektiven Logik ausführlich abgehandelt worden ist) sind daher hier kürzlich zusammenzustellen.»

<sup>1000</sup> *Ibid.* (II), s. 246 / (II), p. 127: «Dies Voraussetzen ist so zu fassen, daß die Bewegung der Substanz selbst zunächst unter der Form des einen Moments ihres Begriffes, des *Ansichseins* ist, daß die Bestimmtheit der einen der im Verhältnis stehenden *Substanzen* auch Bestimmtheit dieses *Verhältnisses* selbst ist. / 2. Das andere Moment ist das *Fürsichsein*, oder daß die Macht *sich als sich auf sich selbst* beziehende Negativität setzt, wodurch sie das *Vorausgesetzte* wieder aufhebt. -Die aktive Substanz ist die *Ursache*; sie *wirkt*, d. h. sie ist nun das *Setzen*, wie sie vorher das *Voraussetzen* war, daß a) der Macht auch der *Schein* der Macht, dem Gesetzsein auch der *Schein* des Gesetzseins gegeben wird. Das, was in der Voraussetzung *Ursprüngliches* war, wird in der Kausalität *durch die Beziehung auf Anderes* das, was es an sich ist; die Ursache bringt eine

Pero ni siquiera esta aclaración bastaría para alejar la sombra de la Esencia del ámbito del Concepto. Y es que lo que con la división de lo “en sí” y lo “para sí” reaparece en la recapitulación hegeliana sigue pareciéndose demasiado al “desdoblamiento de la Esencia” y, en particular, a la forma que este desdoblamiento adopta en la realidad efectiva, donde quedó analizada en los términos de la ontología modal de Spinoza, como dos maneras de interpretar (*auslegen*) la relación de Ser y la Esencia. La terminología de la “acción recíproca” empleada por Hegel en ese lugar para expresar la equivalencia e indiferencia entre las modalidades de la sustancia recuerda todavía en gran medida a la terminología de la “causa”, el “efecto” y el “juego de las sustancias” empleada por Hegel en el tránsito que es objeto de consideración:

«Pero aquí hay presente aún algo más que solamente esta *aparición*, a saber: a) la causa actúa sobre la sustancia pasiva, *cambia* la determinación de ésta; pero esta determinación es el ser-puesto; salvo esto, nada hay en ella que cambiar; al otra determinación; la otra determinación que ella obtiene, empero, es la causalidad; la sustancia pasiva se convierte por tanto en causa, potencia y actividad. b) El efecto viene a ser puesto en ella por la causa; pero lo puesto por la causa es la causa misma, idéntica consigo en el actuar; es ésta la que se pone en el puesto de la sustancia pasiva. De igual modo, en vista de la sustancia activa: a) el actuar [o ejercer efectos] es el acto de trasponer la causa en el efecto, en su *otro*, el ser-puesto, y b) en el efecto se muestra la causa como lo que ella es; el efecto es idéntico a la causa, y no otra cosa; en el actuar, la causa muestra por tanto que el ser-puesto es aquello que esencialmente es. Por ambos lados, pues tanto el *referir* idéntico como el del *referir negativo* del otro, del efecto, *a ella*, a la causa, viene a ser cada uno *lo contrario* de sí mismo; pero como cada uno viene a ser este contrario, el otro, y por tanto también cada uno, sigue siendo *idéntico consigo mismo*.»<sup>1001</sup>

La dialéctica de las sustancias parece reproducir en este punto el desdoblamiento característico de la Esencia, con la diferencia acaso de que dicho desdoblamiento es hecho culminar en este caso con la aparición de un *tercero*. La aparición de este tercero es lo que en el primer capítulo de esta parte hemos señalado al nivel de la cópula del juicio [C: I.2], pero que resulta visible ya en el tránsito al Concepto, precisamente en la expresión mediante la cual Hegel describe la unidad característica de esta esfera. Me refiero a la

---

Wirkung, und zwar an einer anderen Substanz hervor; sie ist nunmehr Macht *in Beziehung auf ein Anderes*, *erscheint* insofern als Ursache, aber *ist* es erst durch dies *Erscheinen*. b) An die passive Substanz tritt die Wirkung, wodurch sie als *Gesetzsein* nun auch erscheint, aber erst darin passive Substanz ist.»

<sup>1001</sup> *Ibid.* (II), s. 246 / (II), p. 127: «Aber es ist noch mehr hierin vorhanden als nur diese *Erscheinung*, nämlich a) die Ursache wirkt auf die passive Substanz, sie *verändert* deren Bestimmung; aber diese ist das Gesetzsein, sonst ist nichts an ihr zu verändern; die andere Bestimmung aber, die sie erhält, ist die Ursächlichkeit; die passive Substanz wird also zur Ursache, Macht und Tätigkeit. b) Es wird die Wirkung an ihr *gesetzt* von der Ursache; das aber von der Ursache Gesetzte ist die im Wirken mit sich identische Ursache selbst; es ist diese, welche sich an die Stelle der passiven Substanz setzt. —Ebenso in Ansehung der aktiven Substanz ist a) das Wirken das Übersetzen der Ursache in die Wirkung, in ihr *Anderes*, das Gesetzsein, und b) in der Wirkung zeigt sich die Ursache als das, was sie ist; die Wirkung ist identisch mit der Ursache, nicht ein Anderes; die Ursache zeigt also im Wirken das Gesetzsein als das, was sie wesentlich ist. —Nach beiden Seiten also, des identischen sowohl als des negativen *Beziehens der anderen auf sie*, wird jede das *Gegenteil* ihrer selbst; dies Gegenteil aber wird jede [so], daß die andere, also auch jede, *identisch mit sich selbst* bleibt.»

expresión de ser «en sí y para sí [Anundfürsichsein]», que contiene en su seno el “tercero” que más adelante va a emerger separadamente en la cópula del juicio. La diferencia entre la conjunción copulativa (“und”) y la cópula del juicio es únicamente la claridad con la que se hace visible el carácter externo e independiente de ese tercero mediador. De una u otra manera, lo que la emergencia de este tercero expresa es la misma exigencia de llevar el desdoblamiento de la Esencia a la unidad del Concepto. No es de extrañar que la misma conjunción copulativa aparezca en formulaciones hegelianas del Absoluto como la del *DS* («identidad de la identidad y de la no identidad [subr. míó]»<sup>1002</sup>), todavía demasiado apegada a la terminología de la Esencia, o la del Prólogo a la *PhG*, (la verdad tiene que ser expuesta «no [sólo] como Sustancia y sino *también y en la misma medida* como Sujeto [subr. míó]»<sup>1003</sup>), formulada en unos términos más parecido a los del Concepto:

«La propia y necesaria determinación ulterior de la sustancia es el acto de *poner* aquello que es *en sí y para sí* [Anundfürsichsein]; el concepto es ahora esta unidad absoluta del ser y de la reflexión, unidad que es por primera vez el *ser en y para-sí* [Anundfürsichsein].»<sup>1004</sup>

En la aparición de este tercer momento reside la cave del tránsito al Concepto entendido como una tercera esfera con respecto al Ser y a la Esencia. Se objetará (no sin razón) que el ritmo ternario del Concepto no es nada que no pudiera encontrar un precedente en la esfera de la Esencia, donde no hay una sola división binaria a la que no siga una tercera a modo de “síntesis” de los dos momentos anteriores; basta considerar a este respecto el papel arquitectónico que las categorías de la “reflexión determinante”, el “fundamento” y de la “realidad efectiva” analizadas en la segunda parte de este estudio desempeñan en el ámbito de la Esencia. Pero si a estas categorías puede ser atribuido un papel unificador no es, desde luego, en el sentido de una disolución del desdoblamiento característico de la Esencia a la que pertenecen. El estudio de la Esencia realizado en la segunda parte de esta tesis ha estado dirigido a mostrar en qué medida el tercer momento de la Esencia debe ser considerado como una recapitulación de los dos momentos anteriores destinada a evidenciar la simultaneidad del desdoblamiento que hasta entonces había sido presentado de manera secuencial. Se trata, en efecto, de lo que en su momento expresamos recurriendo al significado de la conjunción copulativa “y” [B: III.3c], precisamente frente al carácter disyuntivo y de alternativa que hasta el momento habíamos otorgado a la controversia en torno a la reflexión, pero que en modo alguno debe ser confundido con la “y” que emerge en el tránsito al Concepto, la cual debe ser interpretada como un *tercero* destinado a mediar los extremos contrapuestos de la Esencia *más allá de la simultaneidad característica de esta esfera* (en la que no hay verdaderamente un tercero mediador, sino la mera superposición de los niveles

<sup>1002</sup> Cf. *supr.* nota 640.

<sup>1003</sup> Cf. *supr.* nota 492.

<sup>1004</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 246 / (II), p. 126: «Die eigene, notwendige Fortbestimmung der Substanz ist das *Setzen* dessen, was *an und für sich* ist; der *Begriff* nun ist diese absolute Einheit des *Seins* und der *Reflexion*, daß das *Anundfürsichsein* erst dadurch ist, daß es ebensosehr *Reflexion* oder *Gesetztsein* ist und daß das *Gesetztsein* das *Anundfürsichsein* ist.»

anteriores). Esta superposición «es el defecto de la Esencia»<sup>1005</sup>, y lo que con la “y” del Concepto emerge no es el mismo engranaje ciego que vincula los momentos contrapuestos de la Esencia sin saber cómo ni por qué, conduciéndolos al colapso y a la contradicción, sino precisamente el *medio* destinado a salvar esa contradicción. La razón es que esa “y” constituye la primera aparición como momento del Concepto de aquello que en la Esencia todavía quedaba fuera de la relación categorial, como algo todavía incomprendido e innombrado, anticipando con ello la “revelación de lo profundo” que en el primer capítulo analizamos a través de la emergencia de la negra (que no oscura) cópula del juicio [C: III.2]. A pesar de ello, no han faltado partidarios de Hegel dispuestos en ver en la emergencia de este tercer elemento del Concepto una pervivencia de la pseudosíntesis propia de la Esencia, que no haría más que trasladar a ese lugar la binariedad originaria de la Esencia. Este es el caso de autores como P.-J. Labarrière y G. Jarczyk, para quienes

«a pesar de todas las formulas com-posibles y co-necesarias expuestas, es solamente el esquema ternario el que curiosamente ha sido retenido para asegurar y portar la significación del proceso dialéctico. Ahora bien, si Hegel no oculta su estima por la forma de la triplicidad —alaba a Kant por haberla reintroducido en el dominio de la razón—, no ve en ella fundamentalmente más que una instancia esquemática cuyo mérito consiste en explicitar la binariedad en la que encuentra su expresión originaria la referencia reflexiva de lo real a sí mismo.»<sup>1006</sup>

## b) La división del Concepto y la unidad de la Idea

La persistencia de esta binariedad al nivel del Concepto es, sin embargo, algo que para los mencionados autores no se deja recluir en la tierra de nadie del tránsito al Concepto, sino que aparece también en la esfera misma del Concepto, en la forma de su división como “Subjetividad” y “Objetividad”. Se trata de lo que G. Jarczyk ha llamado la «ambigüedad instauradora» del Concepto<sup>1007</sup>. La misma binariedad aparece también en la articulación general de la *WdL* en “Lógica objetiva” y “Lógica subjetiva”. Ello ha llevado a los intérpretes a comparar la arquitectura de la *WdL* con la de un gran juicio cuya cópula sería la Esencia, y que a diferencia del juicio del Concepto, expresaría la inconmensurabilidad de los

---

<sup>1005</sup> LEBRUN, G. *Op. cit.*, p. 186: «Impossible d’accepter que Fini et Infini diffèrent et se superposent à la fois. La dialectique ne permettra pas de dire les opposés à la fois (pourquoi, sinon, Hegel dirait-il que le *zugleich* est le défaut qui affecte la Logique de l’Essence, de même que le “passage” affecte celle de l’Être?); la dialectique critiquera les présumposées de ce *zugleich*.»

<sup>1006</sup> LABARRIÈRE, P.-J.; JARCZYK, G. “Présentation”, *Logique Subjektive*, p. 12.

<sup>1007</sup> JARCZYK, G. *Le concept en son ambiguïté*, pp. 31-32: «De même que le négatif constitue le “pivot de la philosophie de Hegel”, il est, comme ce que le concept “a en lui-même, révélateur de son ambiguïté instauratrice. Ambiguïté que l’Être et l’Essence disent de façon quasi prémonitoire dans le déploiement de la dyade initiale et donc tout abstraite de l’être et du néant, lesquels sont un dans leur différence infinie a même l’unité qu’il est —mais différence non pas pour elle-même, c’est à dire prise selon l’énumération simple des termes qui la composent, mais en guise de dévoilement du rapport bientôt sans rapport, ou encore du rapport paraissant contradictoire, à savoir cette unité entre objet et sujet en laquelle se noue l’impressionnante résolution u périple propre au concept, dont le dire comme objet *est* sujet et dont, selon son achèvement, l’expression subjective *est* objective.»

extremos lógicos: al situarse en torno al centro abismático de la Esencia, la universalidad del Ser y la singularidad de la Idea aparecen como lo que no cabe ya articular:

«Al cabo de la calle lógica, el pensar habrá cumplido —a través del lenguaje— un camino de interiorización y recuerdo: un camino que va de la exposición absoluta (la irrelevante llanura del ser: lo que apenas cabe decir, por carencia de determinación) a la impenetrable subjetividad átoma (la aguda cima de la idea: lo que apenas cabe decir, por concreción —*concrecencia*— de toda determinación aunada). Más aún: ser e idea absoluta es lo que no cabe (no cabe *todavía*, o no cabe ya) *articular*.»<sup>1008</sup>

Pensamos, sin embargo, que si la estructura de la *WdL* resulta en algún sentido comparable a la de un juicio no es, desde luego, en el sentido de un juicio cuya cópula sería la Esencia. La cópula del juicio es la Esencia que aparece y abandona la profundidad de su abismo, siendo ésta la razón por la que no que el juicio no puede aparecer como una categoría de la Esencia, sino del Concepto. Como hemos tenido ocasión de comprobar en el capítulo primero de esta parte, esta esfera debe ser considerada como una “doctrina del medio”: del medio que emerge y opera la unión del sujeto y el predicado, de lo singular y lo universal. De ahí que si la *WdL* puede ser considerada en algún sentido como un juicio sólo pueda serlo en el sentido de un juicio cuya cópula no sería la Esencia, sino el Concepto, y cuyos extremos serían precisamente el Ser y la Esencia:

«El concepto se muestra [...] como la unidad del ser y de la esencia»<sup>1009</sup>,

y si, a pesar de todo, el Concepto es considerado como el extremo final del juicio lógico, ello no puede ser en el sentido de un predicado que contendría algo así como la esencia del ser, sino sólo como la unidad de ambos. Sólo que se trataría en tal caso de un extremo que no sería extremo, sino precisamente el medio (la cópula, la unidad) de los extremos. El Concepto no es como el predicado de la esencia que se iguala y queda espejado frente al sujeto, sino *el sujeto mismo* que se ha reunido finalmente con su concepto. O por decirlo en los términos del Prólogo de la *PhG*: el Concepto es la Sustancia que ha devenido Sujeto, bien entendido que lo que en el lugar de ese Sujeto aparece no es simplemente «un tipo de»<sup>1010</sup> sujeto (la esencia), sino *el sujeto mismo* y que ha *devenido sí mismo* (el Concepto), quedando con ello eliminado todo desajuste entre sujeto y predicado (entre el Ser y la Esencia) propio de la “Lógica objetiva”. La relación propia de las dos grandes partes de la *WdL* no es como la del contramovimiento pendular propio del Ser que

---

<sup>1008</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Op. cit.*, p. 650.

<sup>1009</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 269 / (II), p. 145: «Der Begriff zeigt sich obenhin betrachtet als die Einheit des *Seins* und *Wesens*. Das Wesen ist die *erste Negation* des *Seins*, das dadurch zum *Schein* geworden ist; der Begriff ist die *zweite* oder die Negation dieser Negation, also das wiederhergestellte Sein, aber als die unendliche Vermittlung und Negativität desselben in sich selbst. —*Sein* und *Wesen* haben daher im Begriffe nicht mehr die Bestimmung, in welcher sie als *Sein* und *Wesen* sind, noch sind sie nur in solcher Einheit, daß jedes in dem anderen *scheine*. Der Begriff unterscheidet sich daher nicht in diese Bestimmungen. Er ist die Wahrheit des substantiellen Verhältnisses, in welchem Sein und Wesen ihre erfüllte Selbständigkeit und Bestimmung durcheinander erreichen.»

<sup>1010</sup> *Cf. sup.* nota 239.

es asumido en la Esencia y de la Esencia que se pone a sí misma nuevamente como Ser. El Ser del comienzo y el Ser restablecido del final (de la Idea que retorna al Ser)<sup>1011</sup> no se limitan a igualarse en este espejamiento propio de la “Lógica objetiva”, sino que llegan a ser verdaderamente *lo mismo*: lo mismo *como Concepto*; Hegel habla, en efecto, del Ser *como Concepto* y del Concepto *como Concepto*<sup>1012</sup>. Exactamente lo mismo cabe decir desde el punto de vista de la relación Sustancia-Sujeto que subyace a la gran división de la *WdL*, que se corresponden con la Sustancia y con «el acabamiento de la Sustancia [die *Vollendung der Substanz*]»<sup>1013</sup> como Sujeto. A diferencia de lo que ocurría con la relación entre el Ser y la Esencia al nivel de la “Lógica objetiva”,

«ellas [las dos sustancias] no son ya su identidad como una cosa ciega, es decir *interior*, sino que tienen esencialmente la determinación de darse como *apariencia*, o sea de ser momentos de la reflexión, por cuyo medio ha coincidido cada una, de un modo igual de inmediato, con su otro, o sea con su ser puesto, conteniendo cada una *en sí* misma su ser puesto, con lo que, en su otro, está sola o sencillamente puesta como idéntica consigo.»<sup>1014</sup>

Queda con ello probado que no hay, en realidad, desdoblamiento, binariedad o dualidad alguna, ni en la división general del Concepto, ni en la de la *WdL*, sino *identidad*. La razón es que esta dualidad debe ser entendida sobre la base de una *triplicidad* subyacente, cuyo tercer término no hace más que expresar, a su vez, la *unidad* de los dos

<sup>1011</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 465 / (II), p. 313: «*Sein* hat die Bedeutung der *Wahrheit* erreicht, indem die Idee die Einheit des Begriffs und der Realität ist; es *ist* also nunmehr nur das, was Idee ist»; *Ibid.* (II), s. 572 / (II), p. 403: «So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist; die reine Unmittelbarkeit des Seins, in dem zuerst alle Bestimmung als ausgelöscht oder durch die Abstraktion weggelassen erscheint, ist die durch die Vermittlung, nämlich die Aufhebung der Vermittlung zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee. Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält; sie ist daher die *einfache Beziehung auf sich*, welche *Sein* ist.»

<sup>1012</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 5, *WdL* (I), s. 58 / p. 79 [Mondolfo]: «So ist es der ganze Begriff, der das eine Mal als *seiender* Begriff, das andere Mal als *Begriff* zu betrachten ist; dort *ist* er nur Begriff *an sich*, der Realität oder des Seins, hier ist er Begriff als solcher, *für sich seiender* Begriff (wie er es, um konkrete Formen zu nennen, im denkenden Menschen, aber auch schon, freilich nicht als *bewußter*, noch weniger als *gewußter* Begriff, im empfindenden Tier und in der organischen Individualität überhaupt ist; Begriff *an sich* ist er aber nur in der unorganischen Natur). Die Logik wäre hiernach zunächst in die Logik des *Begriffs als Seins* und des *Begriffs als Begriffs* oder —indem wir uns der sonst gewöhnlichen, obgleich der unbestimmtesten und darum der vieldeutigsten Ausdrücke bedienen— in die *objektive* und *subjektive* Logik einzuteilen»; *WW* 8, *Enz* (I), § 83. Cf. también: JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Hegelianism*, p. 172: «Tout au long de l'œuvre il n'est en fit question que du concept: l'être est le concept pus la modalité de l'en soi, c'est à dire, de la totalité non encore déployée; l'essence, ce même concept sous la raison de son opposition intérieure entre le pour –soi et le pour –un-autre; en fin le concept, unité de l'être et de l'essence, et comme tel riche de tout contenu, est cette réalité concrète sous la modalité de l'en-et-pour-soi.»; KERVÉGAN, J.-F. “La science de l'Idée pure”: «Par conséquent, toutes les catégories de la Logique sont “*en soi*, le concept”, mais seulement en soi. Elles sont *des* concepts, des “*concepts déterminés*, des concepts en soi”, car elles expriment, même si c'est de manière particulière, l'autoactivité de la pensée, dont la logique est celle de l'être lui-même; mais elles ne sont *le* concept qu'*en soi*, car celui-ci ne se laisse pas reconnaître en son universalité *concrète* dans ces traces *particulières* et *abstraites* de son mouvement de production de soi. Les déterminations de l'être et de l'essence, ainsi que les structures processuelles qui les engendrent (le passer et le paraître), doivent être comprise comme des “*explications*” partielles du concept. *En soi*, donc, toute la Logique est une logique du concept, et les diverses déterminations qu'elle produit sont une exposition de celui-ci “à partir du dehors”.»

<sup>1013</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 249 / (II), p. 128.

<sup>1014</sup> *Ibid.*, s. 251 / (II), p. 130.

primeros. Este tercer término (inexistente como tal en la Esencia) es, en efecto, lo que desempeña la función de cópula o medio, tanto al nivel del Concepto, como al nivel de la *WdL* en general, y su presencia al nivel del Concepto es, por lo demás, lo que atestigua el constante uso de palabras como “unidad” (*Einheit*) e “identidad” (*Identität*)<sup>1015</sup> en esta esfera. Igualmente significativo resulta el primado que el momento de la singularidad (*Einzelheit*) desempeña con respecto a los restantes momentos del Concepto subjetivo, precisamente como unidad de la universalidad y la particularidad<sup>1016</sup>. Lo singular cumple o realiza en el interior del Concepto subjetivo la misma *unidad* (*Einheit*) o totalidad (*Totalität*) que la entera esfera del Concepto es en relación con las esferas del Ser y de la Esencia<sup>1017</sup>; así como la unidad o totalidad que es la Idea respecto de la dualidad de la Subjetividad y la Objetividad<sup>1018</sup>. Lo que mediante el uso de estas expresiones parece venir a primer plano es el carácter *sintético* y *unificador* de la esfera del Concepto y, dentro de esta esfera, de la Idea. F. Duque habla a este respecto de «perfecta compenetración»:

«De ahí el ritmo *ternario* del “elemento lógico” (*das Logische*). Ello es lo que explica que —de acuerdo con la oposición mentada— la obra esté dividida en dos partes: lógica *objetiva* y lógica *subjetiva*, y que en cambio se componga de tres libros. O dicho en los términos aristotélicos que nos vienen sirviendo de hilo conductor: el Todo hegeliano, lo único verdadero y la única verdad (todo lo demás es a lo sumo verosímil, verídico o “de verdad”), es el despliegue exhaustivo de la “sustancia primera” (el sujeto y a la vez sustrato: el *ser*) hasta identificarse sin resto con la “sustancia segunda” (la *esencia*, para la cual es el *ser su propia apariencia*) y, al mismo tiempo, el reconocimiento de que la inhesión absoluta de ésta en aquélla es sin resto la plasmación del sujeto en *su* objeto (el *concepto*, que sólo se concibe a sí mismo al concebir lo otro). O más precisamente: 1) el despliegue,

<sup>1015</sup> *Ibid.*, s. 271 / (II), p. 146: «Die *Identität* des Begriffes aber, die eben das *innere* oder *subjektive* Wesen derselben ist, setzt sie in dialektische Bewegung, durch welche sich ihre Vereinzelung und damit die Trennung des Begriffes von der Sache aufhebt.»

<sup>1016</sup> *Ibid.*, s. 297 / (II), pp. 170-171: «Die *Allgemeinheit* und die *Besonderheit* erschienen einerseits als die Momente des *Werdens* der Einzelheit. Aber es ist schon gezeigt worden, daß sie an ihnen selbst der totale Begriff sind, somit in der *Einzelheit* nicht in ein *Anderes* übergehen, sondern daß darin nur gesetzt ist, was sie an und für sich sind. Das *Allgemeine ist für sich*, weil es an ihm selbst die absolute Vermittlung, Beziehung auf sich nur als absolute Negativität ist. Es ist *abstraktes* Allgemeines, insofern dies Aufheben ein *äußerliches* Tun und hierdurch ein *Weglassen* der Bestimmtheit ist. Diese Negativität ist daher wohl an dem Abstrakten, aber sie bleibt *außerhalb*, als eine bloße *Bedingung* desselben; sie ist die Abstraktion selbst, welche ihr Allgemeines sich *gegenüber* hält, das daher die Einzelheit nicht in sich selbst hat und begrifflos bleibt. Leben, Geist, Gott —sowie den reinen Begriff— vermag die Abstraktion deswegen nicht zu fassen, weil sie von ihren Erzeugnissen die Einzelheit, das Prinzip der Individualität und Persönlichkeit, abhält und so zu nichts als leb- und geistlosen, färb- und gehaltlosen Allgemeinheiten kommt. / Aber die Einheit des Begriffes ist so untrennbar, daß auch diese Produkte der Abstraktion, indem sie die Einzelheit weglassen sollen, selbst vielmehr *einzelne* sind». Cf. también: VITIELLO, V. *Loc. cit.*, p. 7 [de la trad. inédita]: «La doctrina del concepto muestra el entramado de la entera *Ciencia de la lógica*. Y ello lo puede hacer por contener dentro de sí sea la lógica del ser —o sea, la lógica de la determinación por negación externa (que corresponde a la determinación propia del concepto particular)—, sea la lógica de la esencia —o sea, la lógica de la determinación por negación interna (que corresponde a la determinación del concepto universal). Pero no las contiene superpuestas, sino en cuanto que están incluidas en la lógica “superior” del concepto, que une en sí la doble negación de la determinación externa (ser) y de la determinación interna (esencia). Esta lógica superior del concepto se ex-pone en el concepto singular, el tercer momento del concepto, en el cual lo singular, *das Einzelne*, es tal: determinación determinadísima, por tener dentro de sí las razones de sí mismo, de su ser propio: de ser eso y no otro.»

<sup>1017</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 267 / (II), p. 142.

<sup>1018</sup> *Ibid.*, s. 272 / (II), p. 150.



la salida de sí para determinarse a ser “*lo que ya se era*” (la esencia, enfatizando el *quod*, el *sustrato*), configura la *lógica del ser*; el paso o transición del ser —y de las determinaciones *kath'auto*, que de suyo le competen— a la esencia; 2) la inhesión, el despliegue de la esencia en sí misma para reflejarse como «lo que ya se *era*, (enfatizando esta vez, inversamente, la *existencia*), no es sino el repliegue de la esencia en *sí*, en la unicidad de su sustrato-movimiento; esa *doble reflexión* (relación, ya, no mera referencia unilateral) es lo que constituye la *lógica de la esencia*; 3) el desarrollo del «sí mismo» implica: a) su *aparición* inmediata como tal, o sea: como un *sujeto para el cual* existieran los objetos (Doctrina de la *Subjetividad*); b) la *extraposición* de sí como Objeto (Doctrina de la *Objetividad*); y c) la perfecta compenetración de Sujeto y de Objeto, o si queremos: del Ser y de la Esencia, una vez que ambos se han exteriorizado e interiorizado cada uno en su otro (la *Idea*).»<sup>1019</sup>

### c) La cuaternidad del método y la *Entlassung* de la Idea

El texto de Duque explica a la perfección cómo la dualidad presente en la división de la “Lógica subjetiva” (y la *WdL* en general) acaba siendo conducida a la unidad de la Idea a través de la triplicidad del Concepto. Pero la unidad subyacente a la triplicidad del Concepto hegeliano es lo que todavía podría quedar en entredicho a la luz de la cuaternidad del método. Ésta se presenta en el último tramo de la *WdL* como un último desarrollo de la triplicidad, en el que lo que se pone de relieve no es ya el carácter unificador del tercero mediador, sino el carácter constitutivamente dual y quebrado del segundo término, del medio que debía garantizar la unidad. Escribe Hegel:

«Dentro de la integridad del transcurso [que conduce de la primera inmediatez a la inmediatez recuperada], es este *segundo* inmediato, en caso de que en general se desee contar numéricamente, el *tercero*, respecto al primer inmediato y al mediato. Pero él es también el tercero respecto al negativo primero, o formal, y respecto a la negatividad absoluta, o segundo negativo; ahora bien, en la medida en que aquel primer negativo es ya el segundo término, lo contado como *tercero* puede, entonces, ser contado también como *cuarto*, tomando así a la forma abstracta como *cuadruplicidad*, en lugar de como *triplicidad*; lo negativo, o sea la *diferencia*, es contada de esta manera como una dualidad.»<sup>1020</sup>

<sup>1019</sup> DUQUE PAJUELO, F. “La naturaleza del sujeto en la Lógica hegeliana”, p. 39. Cf. también: HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 466 / (II), pp. 314-315: «Die Idee hat aber nicht nur den allgemeineren Sinn des *wahrhaften Seins*, der Einheit von *Begriff* und *Realität*, sondern den bestimmteren von *subjektivem Begriff* und der *Objektivität*. Der Begriff als solcher ist nämlich selbst schon die Identität seiner und der *Realität*; denn der unbestimmte Ausdruck *Realität* heißt überhaupt nichts anderes als das *bestimmte Sein*; dies aber hat der Begriff an seiner Besonderheit und Einzelheit. Ebenso ist ferner die *Objektivität* der aus seiner Bestimmtheit in die *Identität* mit sich zusammengegangene, totale *Begriff*. In jener Subjektivität ist die Bestimmtheit oder der Unterschied des Begriffes ein *Schein*, der unmittelbar aufgehoben und in das Fürsichsein oder die negative Einheit zurückgegangen ist, *inhärierendes* Prädikat. In dieser Objektivität aber ist die Bestimmtheit als unmittelbare Totalität, als äußerliches Ganzes gesetzt. Die Idee hat sich nun gezeigt als der wieder von der Unmittelbarkeit, in die er im Objekte versenkt ist, zu seiner Subjektivität befreite Begriff, welcher sich von seiner Objektivität unterscheidet, die aber ebenso sehr von ihm bestimmt [ist] und ihre Substantialität nur in jenem Begriffe hat. Diese Identität ist daher mit Recht als das *Subjekt-Objekt* bestimmt worden, daß sie *ebensowohl* der formelle oder subjektive Begriff, *als* sie das Objekt als solches ist.»

<sup>1020</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 564 / (II), p. 397: «In diesem Wendepunkt der Methode kehrt der Verlauf des Erkennens zugleich in sich selbst zurück. Diese Negativität ist als der sich aufhebende Widerspruch die *Herstellung* der *ersten Unmittelbarkeit*, der einfachen Allgemeinheit; denn unmittelbar ist

Autores como J. van der Meulen han interpretado esta quebradura del medio como la emergencia del régimen dogmático de dualidades y contraposiciones propio del Entendimiento en el seno de la Idea<sup>1021</sup>. Por el contrario, intérpretes como V. Vitiello han visto en esta dualidad una manifestación de la doble negación característica de lo racional y, de esta manera, una exclusión del momento reificador Entendimiento, que quedaría de así apartado como «una forma abstracta que no tiene derecho de ciudadanía en lo lógico, puesto que es relación y, por tanto, Razón (*Vernunft*), en todos sus lados o momentos»<sup>1022</sup>. Desde este punto de vista, la dualidad no expresaría tanto la quebradura, cuanto la flexibilidad de un medio que sería capaz de entablar relación tanto con la inmediatez del primer momento, como con la inmediatez mediada del cuarto momento<sup>1023</sup>. Si en el primer caso la negatividad se refiere al segundo momento del ser otro y a la contraposición inmediata que acompaña siempre a toda inmediatez, en el segundo se refiere más bien al tercer momento de la negatividad asumida y la referencia negativa a sí

---

das Andere des Anderen, das Negative des Negativen das *Positive, Identische, Allgemeine*. Dies *zweite* Unmittelbare ist im ganzen Verlaufe, wenn man überhaupt *zählen* will, das *Dritte* zum ersten Unmittelbaren und zum Vermittelten. Es ist aber auch das Dritte zum ersten oder formellen Negativen und zur absoluten Negativität oder dem zweiten Negativen; insofern nun jenes erste Negative schon der zweite Terminus ist, so kann das als *Drittes* gezählte auch als *Viertes* gezählt und statt der *Triplizität* die abstrakte Form als eine *Quadruplizität* genommen werden; das Negative oder der *Unterschied* ist auf diese Weise als eine Zweiheit gezählt.»

<sup>1021</sup> MEULEN, J. *Die Gebrochene Mitte*, p. 52: «Hegel selbst weist darauf hin, dass die sogenannte Triplizität einfach in Wahrheit eine Quadruplizität ist, wobei er jedoch mehr auf die eigentlich selbstverständliche Doppelung von zweitem und drittem Moment als Negation der Negation hinweist. Diese Doppelung von Antithesis und Synthesis selbst wird jedoch von ihm niemals vernachlässigt, wohl jedoch die Gebrochenheit der Synthesis selbst, wodurch sein Denken Gefahr läuft, zu einem äußerlich konstituierenden Dogmatismus zu erstarren.»

<sup>1022</sup> VITIELLO, V. *Loc. cit.*, p. 19 [de la trad. inédita]: «Así pues, el segundo momento o lado no es negación de algo positivo, de algo carente de relación, de algo inmediato, sino negación de algo negativo, mediación de algo mediado, relación de algo ya relacionado. El segundo 'lado' (*Seite*) de la forma lógica es doble si y sólo si se toma al primer lado de una manera abstracta, al ras del entendimiento; o sea, si se lo toma por lo que él es: también él está en relación, o sea es mediato, negativo —en una palabra: racional—; pero entonces, el segundo respecto no es doble, sino unívoco. No es lo negativo de algo positivo, sino lo negativo de lo negativo: negación de la negación; y, en cuanto tal, positivo. Pero, si las cosas están así, entonces la triplicidad no deviene cuadruplicidad, sino que, por el contrario, se reduce a dualidad. No hay, en efecto, más que dos momentos: el negativo *an sich* y el negativo *für sich*. Y lo que viene a faltar aquí, también, es el entendimiento, *der Verstand*. O mejor, hay entendimiento, pero no como momento de lo lógico (*das Logische*), sino como forma abstracta de considerar lo lógico, una forma abstracta que no tiene derecho de ciudadanía en lo lógico, puesto que es relación y, por tanto, razón (*Vernunft*), en todos sus lados o momentos.»

<sup>1023</sup> *Ibid.* p. 18 [de la trad. inédita]: «Todo cuanto se dice en las páginas finales de la *Ciencia de la lógica* se encuentra también en las páginas iniciales de la *Enciclopedia*, allí donde Hegel presenta los tres lados (*drei Seiten*) de la forma lógica: a) lo abstracto o propio del entendimiento (*verständige*), b) lo dialéctico o negativo-racional (*negativ-vernünftige*) y c) lo especulativo o positivo-racional (*positiv-vernünftige*). Salta inmediatamente a la vista que el segundo momento o respecto viene doblemente caracterizado: se le dedican, en efecto, dos párrafos distintos, el 80 y el 81, mientras que tanto al primer momento como al segundo se les dedica sólo un párrafo: el 79 y el 82, respectivamente. ¿Cuál es la razón de este trato diferente? Respuesta: porque el segundo momento es a la vez *verständlich* y *vernünftig*, propio del entendimiento, y racional, o sea que participa tanto del primer respecto como del tercero. Es esta duplicidad la que hace del esquema de la *triplicidad* —como se dice en las páginas finales de la *Ciencia de la lógica*— una *cuadruplicidad*.»

propia de la inmediatez recuperada. Prueba de ello es que Hegel no ve en el desdoblamiento del medio un corte que obstaculizaría la mediación del proceso, sino todo lo contrario: la articulación y el punto de flexión que garantiza la continuidad sin fisuras del método.

«La negatividad considerada constituye, ahora, el *punto de flexión* del movimiento del concepto. Ella es el *punto simple de referencia negativa a sí*, la fuente más íntima de toda actividad, de todo automovimiento viviente y espiritual, el alma dialéctica que todo lo verdadero tiene en él mismo, y por la cual únicamente es él verdadero; pues únicamente sobre esta subjetividad descansa la asunción de la oposición entre concepto y realidad, y su unidad, que es la verdad.»<sup>1024</sup>

No hay, pues, en la quebradura del medio, nada parecido al resurgimiento del opaco filo del espejo<sup>1025</sup>, sino la continuidad sin fisuras de la negación autorreferida y del círculo autotransparente del Concepto. Es precisamente en virtud de la continuidad entre ambos momentos de la negatividad como «lo negativo aparece como *mediador*»<sup>1026</sup> y como «el punto de flexión del método donde el decurso del conocer retorna a sí mismo»<sup>1027</sup>. La contundencia de las declaraciones de Hegel en este punto bastaría para probar la asunción de la diferencia (*i.e.* la supresión o autosupresión de la reflexión como sentido último de la cuaternidad)<sup>1028</sup> que subyace a la cuaternidad del método hegeliano), de no ser porque la diferencia asoma nuevamente en el tramo final de la *WdL*. Me refiero a la diferencia que emerge en la *Entlassung* de la Idea a la Naturaleza, que autores como J. van der Meulen han interpretado como la eclosión definitiva de la diferencia contenida en el medio quebrado del método:

---

<sup>1024</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 563 / (II), p. 396: «Die betrachtete Negativität nacht nun den *Wendungspunkt* der Bewegung des Begriffes aus. Sie ist der *einfache Punkt der negativen Beziehung* auf sich, der innerste Quell aller Tätigkeit, lebendiger und geistiger Selbstbewegung, die dialektische Seele, die alles Wahre an ihm selbst hat, durch die es allein Wahres ist; denn auf dieser Subjektivität allein ruht das Aufheben des Gegensatzes zwischen Begriff und Realität und die Einheit, welche die Wahrheit ist.»

<sup>1025</sup> Cf. *supr.* nota 874.

<sup>1026</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 563 / (II), p. 397: «Als das *Vermittelnde* erscheint das Negative, weil es sich selbst und das Unmittelbare in sich schließt, dessen Negation es ist. Insofern diese beiden Bestimmungen nach irgendeinem Verhältnisse als äußerlich bezogen genommen werden, ist es nur das vermittelnde *Formelle*; als die absolute Negativität aber ist das negative Moment der absoluten Vermittlung die Einheit, welche die Subjektivität und Seele ist. / In diesem Wendepunkt der Methode kehrt der Verlauf des Erkennens zugleich in sich selbst zurück.»

<sup>1027</sup> *Id.*

<sup>1028</sup> Tanto es así que algunos interpretes anclados al punto de vista inferior de la “Lógica objetiva”, han objetado a estas formulaciones finales no ajustarse el régimen de dualidades propio del método que Hegel parece seguir en esta parte: «Hegel call this letter positing “the negative of negative”. But do his references to the negation of the negation adequately render the way in which the Logic actually proceeds? Can the overall structure of the *Logic*, for example, really be clarified by considering the sphere of essence to negate the sphere of being, and the sphere of the concept to negate the sphere of essence? Hegel’s linear description of his methods makes it very hard to see, in my view, that both spheres contain their contrary determination within themselves and, moreover, the both are impelled from within to establish the synthesis of their contrary determinations» (BOER, K. de. *The sway of the negative*, p. 81). He aquí un nuevo ejemplo de aquella línea de lectura que proyecta esquemas de la “Lógica objetiva” más allá de sus dominios, en este caso en la última estribación de la Idea. Prueba de ello es que el autor sustenta este comentario en un pasaje pertenecientes a la “Doctrina del ser” (*Id.*) y otro de la “Doctrina de la esencia” (*Ibid.*, p. 82), sin aclarar la pertinencia metódica de esta operación.

«Pero también en la esfera de la Lógica vemos entrar en escena, en cada nivel, la *quaternio terminorum*, la cual debe quedar definitivamente domesticada y superada en la idea absoluta. Pero esto se muestra como un engaño: precisamente en esta alta cúspide irrumpe inevitablemente el dualismo consecuentemente pensado de forma y contenido en la dualidad de la pura espontaneidad y el espacio tiempo. El tránsito a la Lógica es el romperse [das *sich Brechen*] de la Lógica, y aquello en lo que transita, la naturaleza, es la Lógica como rota o despedazada [in *sich gebrochen* oder *auseinandergebrochen*] en sí misma, la Idea como multiplicidad de ideas o formas naturales.»<sup>1029</sup>

Por lo pronto, Hegel presenta la *Entlassung* de la Idea como a la Naturaleza como si de un tránsito (*Übergang*) a una esfera diferente se tratase. La alteridad de esta esfera es, por lo demás, lo que parece quedar reflejado en las traducciones españolas de la palabra como “extrañamiento”, “expulsión”, “expedición”, “despido”, etc.<sup>1030</sup>, y lo que parece quedar refrendado también por el hecho de que Hegel se refiera en un primer momento a la Naturaleza como el «comienzo de otra [einer anderen] esfera y ciencia»<sup>1031</sup>. Una formulación como ésta ha llevado a intérpretes como Meulen a hablar del romperse (*sich Brechen*) de la Idea e incluso de la Lógica misma en la Naturaleza, que sería por tanto el haber quedado rota o despedazado (*gebrochen oder auseinandergebrochen*) la Lógica. Pensamos, sin embargo, que si la Naturaleza puede ser considerada en algún sentido como algo distinto de la Idea no es desde luego en el sentido de un otro contrapuesto y enfrentado a ella, sino como «la Idea en la forma del ser otro»<sup>1032</sup>. Sobre la consiguiente imposibilidad de concebir el *Übergang* de la Idea a imagen y semejanza del *Übergehen* del

<sup>1029</sup> MEULEN, J. van der. *Die Gebrochene Mitte*, p. 190: «Aber auch in der Sphäre der Logik sahen wir auf jener stufe die quaternio terminorum auftreten, die in der absoluten Idee endgültig gebändigt und aufgehoben werden soll. Aber dies zeigt sich als eine Täuschung: gerade auf dieser höchsten Spitze bricht konsequent gedacht der Dualismus von form und Inhalt in der Dualität von reiner Spontaneität und Zeiträumlichkeit unabwendbar auf. Der Übergang zur Logik ist das *sich Brechen* der Logik, und dasjenige, in das sie übergeht, die Natur, ist die Logik als in sich gebrochen oder auseinandergebrochen, die Idee als Vielfalt von Ideen oder natürlichen formen.»

<sup>1030</sup> Acaso el problema de estas traducciones sea que contrastan (y, a la postre, contrarían) demasiado con el significado del adjetivo “libre” que acompaña al término “*Entlassung*”. Los prefijos “ex-” y “des-” traen a primer plano la significación negativa del prefijo “des-”, pero no el matiz positivo expresado en el adjetivo “libre” que la acompaña, y que daría a entender algo así como que la Idea sale y se desliga de sí misma para permanecer en lo propio y, por así decirlo, quedarse en sí misma. El adjetivo “libre” parece corresponderse mejor con el significado de la palabra “resolución” (*Entschluss*) que rodea al tema hegeiano de la *Entlassung*, pero lo que tampoco se entiende del todo bien a este respecto es cómo el acto de “expulsar” o “despedir” podría llegar a ser resultado de una “libre resolución”. La acepción de “licenciar” parece más compatible con esta connotación voluntaria y liberadora, pero todavía no con la dimensión reflexiva que ella adopta junto la expresión alemana “*sich entlässt*”. A diferencia del soldado, la Idea no es licenciada por una instancia externa y que estaría por encima de ella, sino que se “licencia a sí misma”, vale decir: se “emancipa”. La palabra se corresponde a la perfección con el carácter libre de la *Entlassung*, pero a costa de distanciarse en alguna medida del significado habitual de la palabra. A falta de una traducción satisfactoria, y ante la imposibilidad de proponer una traducción provisional, mantendremos por el momento la expresión alemana sin traducir.

<sup>1031</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 572 / (II), p. 404: «*Zweitens* ist diese Idee noch logisch, sie ist in den reinen Gedanken eingeschlossen, die Wissenschaft nur des göttlichen *Begriffs*. Die systematische Ausführung ist zwar selbst eine Realisation, aber innerhalb derselben Sphäre gehalten. Weil die reine Idee des Erkennens insofern in die Subjektivität eingeschlossen ist, ist sie *Trieb*, diese aufzuheben, und die reine Wahrheit wird als letztes Resultat auch der *Anfang einer anderen Sphäre und Wissenschaft*’. Dieser Übergang bedarf hier nur noch angedeutet zu werden.»

<sup>1032</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 9, Enz.* § 247.

Ser se pronuncia Hegel con claridad, incidiendo sobre el carácter activo y libre de la *Entlassung*:

«En cuanto que la idea se pone, en efecto, como *unidad* absoluta del puro concepto y de la realidad de éste, recogiénose con ello dentro de la inmediatez del *ser*, es entonces dentro de esta forma como *totalidad: naturaleza*. Esta determinación no es empero un ser devenido ni *transición*, tal como, según lo anterior, el concepto subjetivo, dentro de su totalidad, *viene a ser objetividad*, así como también el *fin subjetivo viene a ser vida*. La idea pura, dentro de la cual se ha elevado a concepto la determinación o realidad del concepto mismo, es más bien *liberación absoluta*, por la cual no hay ya ninguna determinación más que no está, precisamente en el mismo sentido, *puesta*, no sea concepto; dentro de esta libertad no tiene lugar, por consiguiente ninguna transición [*Übergang*]; el ser simple, hacia el cual se determina-y-destina [*bestimmt*] la idea, permanece perfectamente transparente para ésta, y es el concepto que, dentro de su determinación-y-destino, permanece cabe sí mismo. Por consiguiente, el transitar [*das Übergehen*] tiene que ser captado aquí, más bien, de este modo: que la idea *se expide libremente* a sí misma, absolutamente segura de ella y reposando dentro de sí.»<sup>1033</sup>

A pesar de las precauciones de Hegel para desvincular este *Übergang* del género de alteridades propio de la “Lógica objetiva”, Meulen ha visto en él un testimonio de que «la dualidad de la Esencia en la esfera del Concepto sólo ha sido aparentemente superada»<sup>1034</sup>. La misma pervivencia del régimen de la Esencia y de su dualidad característica en la Idea habría sido implícitamente admitida por Labarrière y Jarczyk, quienes siguen interpretando el movimiento de la *Entlassung* como un proceso de exteriorización de algo puramente interior<sup>1035</sup>. El resultado sería la emergencia al nivel de

---

<sup>1033</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 573 / (II), pp. 404-405: «Dieser Übergang bedarf hier nur noch angedeutet zu werden. Indem die Idee sich nämlich als absolute *Einheit* des reinen Begriffs und seiner Realität setzt, somit in die Unmittelbarkeit des *Seins* zusammennimmt, so ist sie als die *Totalität* in dieser Form - *Natur*. Diese Bestimmung ist aber nicht ein *Gewordensein* und *Übergang*, wie (nach oben) der subjektive Begriff in seiner Totalität zur *Objektivität*, auch der *subjektive Zweck* zum *Leben* wird. Die reine Idee, in welcher die Bestimmtheit oder Realität des Begriffes selbst zum Begriffe erhoben ist, ist vielmehr absolute *Befreiung*, für welche keine unmittelbare Bestimmung mehr ist, die nicht ebenso sehr *gesetzt* und der Begriff ist; in dieser Freiheit findet daher kein Übergang statt; das einfache Sein, zu dem sich die Idee bestimmt, bleibt ihr vollkommen durchsichtig und ist der in seiner Bestimmung bei sich selbst bleibende Begriff. Das Übergehen ist also hier vielmehr so zu fassen, daß die Idee sich selbst *frei entläßt*, ihrer absolut sicher und in sich ruhend»; *WW 8, Enz (I)*, § 244: «Die absolute *Freiheit* der Idee aber ist, daß sie nicht bloß ins *Leben* übergeht, noch als endliches Erkennen dasselbe in sich *scheinen* läßt, sondern in der absoluten Wahrheit ihrer selbst sich *entschließt*, das Moment ihrer Besonderheit oder des ersten Bestimmens und Andersseins, die *unmittelbare Idee* als ihren Widerschein, sich als *Natur* frei *aus sich zu entlassen*.»

<sup>1034</sup> MEULEN, J. van der. *Die Gebrochene Mitte*, p. 54: «Wir sahen schon, dass sie in der logische Sphäre selbst in der höchsten Bestimmung als die Mitte des Schlusses gewinnt, aber es wird sich uns noch zeigen, dass sie als solche ihre Gebrochenheit keineswegs überwindet. Das bedeutet jedoch im Grunde, dass die Dualität des Wesens in der Sphäre des Begriffes nur scheinbar überwunden wird.»

<sup>1035</sup> JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Hegelianism*, pp. 28-29: «[...] il importe de mettre en regard l'articulation entre “logique” et “sciences réelles”, d'une part, et le mouvement de l'“apparence” d'autre part, tel qu'il est exposée au long de la Doctrine de l'Essence, à l'intérieur de la *Science de la logique*. Au terme de la Logique, l'idée s'est prouvée comme une entité concrète, en ce qu'elle inclut son propre protocole de réalisation. C'est d'elle-même et par elle-même que cette idée se dit comme Nature et comme Esprit. En sorte —Hegel le précise— qu'il n'y a pas, au sens strict, de “passage” de la Logique à elle-même de la réalité naturelle et spirituelle. Or c'est cela qu'impliquent les dialectiques de l'“apparence”, du *Schein*. On sait comment ce terme a d'abord une connotation négative: la juxtaposition de l'être et de sa raison d'être est reconnue par là comme une “illusion”. Mais, sous peine de se constituer en idéalisme subjectif et vide, en marge de cette

la Idea de la misma diferencia entre lo interior y lo exterior de la que nos ocupamos en la segunda parte de este estudio al hilo del tránsito a la Existencia [B: III.3], sólo que ésta vez en el tramo final de la *WdL*, ahí donde ya no parece resultar superable mediante el recurso a la *Aufhebung*. Frente a este tipo de interpretación pensamos, sin embargo, que ni la Idea puede ser considerada como algo puramente interior que necesita de la Naturaleza para realizarse, ni la Naturaleza como algo puramente exterior que necesitase de la Idea para adquirir fundamento y espesor. De un lado, la Idea es ya (a diferencia de la Esencia puramente interior) la unidad de Objetividad y la Subjetividad<sup>1036</sup>; de otro lado, la Naturaleza es ya (a diferencia de la Existencia puramente exterior) la Idea misma (la Idea fuera de sí)<sup>1037</sup>: la Naturaleza no es el afuera de la Idea, sino *el salir afuera* de la Idea; de manera que más que la «idea ensimismada»<sup>1038</sup> —como dice Duque—, la Naturaleza sería la “idea enajenada”; Hegel se refiere a ella como «Idea que está siendo o *ex-istiendo* [seiende Idee]»<sup>1039</sup>, «Idea exterior [äußerliche Idee]»<sup>1040</sup>. Sea como fuere, lo decisivo reside en comprender que «naturaleza y lógica son coextensivas»<sup>1041</sup>, y no una dualidad de mitades que se complementan o extremos que se contraponen.

Tal parece ser, sin embargo, la interpretación de S. Zizek, que piensa la *Entlassung* de la Idea como un proceso de vaciamiento y defecación de la esencia divina, de resultados del cual la Idea quedaría relegada a un mero excipiente de la Naturaleza<sup>1042</sup>. El autor invierte con ello la metáfora digestiva frecuentemente utilizada por los críticos de Hegel, según la cual la Idea no sería más que «un tragón voraz que “devora” todo objeto que se

---

réalité dévaluée, la pensée dialectique et médiatisant se doit *poser* cette apparence *comme* apparence. Telle est donc la vérité, apparence posée comme apparence (*der Schein als Schein gesetzte Schein*), reconduction à elle-même de l’immédiateté naturelle et spirituelle. Dans cette aventure, il revient à la Logique de dire et de faire cette unité du même et de l’autre dans l’autre comme autre. Le système s’effondre (il va au gouffre *ou* au fondement) dans l’“effondrement” de son principe, dans l’inexistence au sens fort, de la Logique.»

<sup>1036</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 464 / p. 312: «Indem sich aber das Resultat ergeben hat, daß die Idee die Einheit des Begriffs und der Objektivität, das Wahre ist, [...]»

<sup>1037</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 9, Enz (II)*, § 247: «Die Natur hat sich als die Idee in der Form des *Andersseins* ergeben. Da die *Idee* so als das Negative ihrer selbst oder *sich äußerlich* ist, so ist die Natur nicht äußerlich nur relativ gegen diese Idee (und gegen die subjektive Existenz derselben, den Geist), sondern die *Äußerlichkeit* macht die Bestimmung aus, in welcher sie als Natur ist.»

<sup>1038</sup> DUQUE PAJUELO, F. *La especulación de la indigencia*, p. 116: «La naturaleza es la idea ensimismada. Lo cual quiere decir: naturaleza y lógica son coextensivas. El entero ámbito de la realidad es a la vez lógico y natural. Y en segundo lugar: el modo de ser de la idea en, y como, naturaleza es el del ser ensimismado (Ansichseyn).»

<sup>1039</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 9, Enz (II)*, § 244 (Zus.): «Wir sind jetzt zum Begriff der Idee, mit welcher wir angefangen haben, zurückgekehrt. Zugleich ist diese Rückkehr zum Anfang ein Fortgang. Das, womit wir anfangen, war das Sein, das abstrakte Sein, und nunmehr haben wir die *Idee* als *Sein*; diese seiende Idee aber ist die *Natur*.»

<sup>1040</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 573 / (II), p. 405: «Dieser nächste Entschluß der reinen Idee, sich als äußerliche Idee zu bestimmen, setzt sich aber damit nur die Vermittlung, aus welcher sich der Begriff als freie, aus der Äußerlichkeit in sich gegangene Existenz emporhebt, *in der Wissenschaft des Geistes* seine Befreiung durch sich vollendet und den höchsten Begriff seiner selbst in der logischen Wissenschaft als dem sich begreifenden reinen Begriffe findet.»

<sup>1041</sup> *Id.*; *ibid.* p. 115: «La naturaleza es el resultado mismo de la idea; el trasunto de la determinación suprema kantiana: el Reino de Dios sobre la Tierra; ésta es la consigna a la que permaneció fiel Hegel su vida entera.»

<sup>1042</sup> ZIZEK, S. *Menos que nada...*, pp. 443-444; cf. también: DUQUE PAJUELO, F. *La estrella errante*, p. 43; MALABOU, C. *Op. cit.*, p. 156.

encuentra por delante»<sup>1043</sup>. No cabe duda que una metáfora como ésta resulta ciertamente adecuada al proceso de interiorización del Ser en la Esencia; siempre y cuando no derive (claro está) en lo que Žizek llama el «estreñimiento de la Idea»<sup>1044</sup>, esto es: mientras se complemente con «el inevitable contramovimiento de la defecación hegeliana»<sup>1045</sup>: «la defecación es la *conclusión* inmanente de todo el proceso»<sup>1046</sup>. Pero pensamos que esta metáfora escatológica no resulta aplicable la especificidad de la *Entlassung*, pues no hace más que proyectar en ella un patrón propio de la Esencia: el movimiento característico del fundamento en aquella peculiar interpretación del mismo que lo concibe como vaciamiento (*kénosis*) de su interioridad en el afuera originario de la Existencia. El resultado es una interpretación que se contrapone frontalmente a la de los críticos de Hegel, que ven en ese mismo movimiento la manifestación y el advenimiento (*parousía*) de lo que la Esencia en verdad era, pero cuya aplicabilidad se restringe únicamente al tránsito a la Existencia estudiado en la segunda parte [B: III.1]. El modelo de la *kénosis* sugerido por Žizek resulta ciertamente adecuado al vaciamiento de la Esencia que tendría lugar en este tránsito a la Existencia, mas no a la libre humillación de la Idea propio de la *Entlassung*, que recuerda más bien el concepto paulino (¡no escatológico!) de la *kénosis* como autorrenuncia o autodespojamiento de Cristo, que se rebaja voluntariamente al entregarse al misterio de su nacimiento, pasión y muerte<sup>1047</sup>. En las antípodas de esta idea, el modelo de la defecación permanece anclado a un concepto de *kénosis* propio de la Esencia que se vacía y desaparece en la superficie sin espesor de la Existencia, y que reconoce en ese excremento algo subsistente en sí mismo. Nos vemos retrotraídos con ello a la dualidad de lo interior y lo exterior propia de esta esfera, pero que en modo alguno resulta aplicable a la dualidad de la Idea y la Naturaleza: si el tránsito a la Naturaleza tiene el sentido de una *kénosis*, no es desde luego en el sentido de un vaciamiento de la Idea y de resultados del cual la Naturaleza quedaría expulsada y liberada como de una cárcel interior, y reconocida como algo autosubsistente:

«La auténtica cognición no es meramente, por tanto, la “apropiación” conceptual de su objeto: el proceso de apropiación continua sólo en la medida en que la cognición permanece incompleta. La señal de su terminación es que libera a su objeto, lo deja ser, lo suelta. Por esto y de este modo, el movimiento de asunción debe culminar en el gesto autorrelacionado de la propia asunción. [...]. La liberación de la Naturaleza a su suerte sienta la base separada del Espíritu, que puede desarrollarse a partir de la Naturaleza, como su autoasunción inherente. En segundo lugar (y más importante), lo que es liberado a su propio ser en la cognición especulativa es, en última instancia, el objeto mismo de la cognición que, cuando es verdaderamente aprehendido (*begriffen*) ya no tiene que apoyarse

---

<sup>1043</sup> ŽIZEK, S. *Op. cit.*, p. 442.

<sup>1044</sup> *Ibid.*, p. 437.

<sup>1045</sup> *Ibid.*, p. 443.

<sup>1046</sup> *Ibid.*, p. 444.

<sup>1047</sup> *Filipenses*, 2.5-8: «Pensad entre vosotros de la misma manera que Cristo Jesús, / el cual: aunque era de naturaleza divina, no se aferró al que de ser igual a Dios, / sino que renunció a lo que le era propio y tomó naturaleza de siervo. Nació como un hombre / se humilló a sí mismo y se hizo obediente hasta la muerte, hasta la muerte en la cruz». Cf. también: DUQUE PAJUELO, F. “La logique de la liberté, c’est la liberté du logique”, p. 89, donde habla de la liberación y la *Entlassung* de la Idea como un acto voluntario de “abnegación”.

en la intervención activa del sujeto, sino que la desarrolla según su propio automatismo conceptual, con el sujeto reducido a un observador pasivo que sin realizar ninguna contribución (*zu tun*), permite a la cosa desplegar su potencial limitándose a registrar el proceso.»<sup>1048</sup>

Pero si la libre *Entlassung* de la Idea ha de poder pensarse como *kénosis*, semejante vaciamiento no puede consistir en la *expulsión* de un excremento que habría quedado de este modo “liberado”, sino en todo caso (por seguir con la metáfora escatológica) el de un *libre rebajamiento* de la Idea a excremento. Y es que ni la liberación de la que habla Hegel tendría el sentido puramente negativo de haber quedado algo liberado como quien suelta un lastre o se sacude un yugo, ni el sujeto de esa liberación sería la Naturaleza, sino la idea. El acto supremo de la Idea consiste precisamente en que *es ella misma la que se rebaja a Naturaleza*. La Naturaleza parece ser, por tanto, algo implícito, presupuesto por la Idea. Y ciertamente, la idea de esta presuposición parece remitirnos nuevamente al ámbito de la Esencia, más concretamente a la dialéctica de la reflexión ponente-presuponente. Pero lo decisivo en este punto reside en comprender la naturaleza *inmanente* de la presuposición de la Idea. Al presuponer la Naturaleza, la Idea no se presupone más que *a sí misma*, pues la Naturaleza no es en realidad nada distinto de la Idea. A diferencia, por tanto, de lo que ocurría al nivel de la Esencia con la presuposición del Ser, la Naturaleza presupuesta por la Idea no se presenta ya como el *residuo inasimilable* de la Idea, sino como la *mediación* a través de ésta deviene para sí. El medio sólo interviene para desaparecer, pero ello está lejos de convertirlo en algo prescindible: la Idea necesita de esta presuposición inmediata de sí misma como algo distinto de lo que verdaderamente es y, en definitiva, de esa reflexión inmanente para darse alcance a sí misma: en la Naturaleza y como Naturaleza, la Idea se presupone a sí misma y deviene sí misma mediante *la asunción de su propia presuposición*. La Idea satisface con ello la exigencia de la reflexión determinante que el desdoblamiento de la Esencia impedía satisfacer plenamente, poniendo al descubierto de esta manera *el desajuste estructural existente entre la Esencia y la reflexión* sobre el que venimos insistiendo a lo largo de esta tercera parte: situada al final de la *WdL*, la Idea se presenta como el colofón de un proceso en el que de lo que se trata es de superar la forma dual y escindida que la Esencia proyecta sobre la reflexión, *más no la reflexión misma*; en las antípodas de toda autosupresión, la reflexión se realiza, se cumple plenamente *sólo al nivel de la Idea*. Ésta es, en efecto, la *asunción* de su propia presuposición como Naturaleza, pero también la *posición* de la misma (la posición de esa presuposición), que interviene así como la “escalera” mediante la cual la Idea se da alcance a sí misma. F. Duque ha formulado esta presuposición recurriendo a una analogía que estimamos inadecuada por las razones que expondremos enseguida:

«El quiasmo es perfecto, y no deja residuos (*Abfälle*). Pero el concepto (sujeto-objeto) que transita y reflexiona necesita presuponer (como energía natural motriz de la fábrica lógica perfecta) la entera

---

<sup>1048</sup> *Ibid.*, p. 445. A continuación el autor hace referencia al *reines Zusehen*, pero pensamos que esta mención sólo resulta adecuada para la Conciencia que todavía no es verdadera, y tiene que limitarse a asistir a la aparición del nuevo objeto de la experiencia, y no en el nivel de la Idea, que es el despliegue inmanente de su propio contenido (Hegel trae en este punto a colación incluso la imagen de la Creación), y que no se limita por tanto a contemplar su objeto como algo que tuviera delante o le surgiera ahí delante.



naturaleza como residuo, como desecho indomeñable de la idea. Y esa naturaleza es la misma fuerza preterida, de la que se ha hecho abstracción al inicio de la Lógica, pero que exige sus derechos al final de ésta. O dicho en el lenguaje de la representación teológica: los cielos no cantan la gloria del Señor, porque los cielos no cantan. Es el Señor el que canta su gloria (su *dóxa*: su apariencia) en los cielos. Pero eso a ellos les da igual, porque no es cosa suya. Es el peligro de los señores. Pero los cielos no son ingratos; el ingrato es más bien el Señor, que necesita de los cielos para cantar la palabra originaria que sólo Él oye, rebotada desde las esferas. En un momento de brutal sinceridad, Hegel reconoce esta ingratitud para con la naturaleza, y ello tanto en el respecto teórico como práctico; pedir que «la filosofía agradezca a la experiencia (a lo aposteriórico) su origen primero» sería como pedir que «el comer le esté agradecido a los medios de nutrición, pues sin éstos no se podría comer; y bien verdad es que el comer es representado en esta relación como ingrato, pues él es la consumición de aquello a lo que él mismo está agradecido. El pensar es, en este sentido, no menos ingrato.»<sup>1049</sup>

El medio de la Naturaleza interviene al final de la *WdL*, pero no para liberarse de ella, como algo independiente, sino para ofrecerle una última y radical mediación. Se trata, sin embargo, de una mediación que no es nada distinto de la Idea, y que desaparece como tal en la libre reflexión de la misma como método. El círculo inmanente de la Idea se media a sí mismo sin medio (sin medio externo), y la Naturaleza interviene únicamente para mostrar su nulidad como medio. He aquí la verdadera ingratitud de la Idea para con el medio: ésta no consiste en que la Idea lo deseché una vez usado como algo espurio a la mediación, *sino en que la Idea es incapaz de reconocerse ayudada por él, y se entrega más bien a él como renunciando a sí misma, como despidiéndose de sí*. De manera que no sólo el rebajamiento de la Idea es resultado de una libre *Entlassung*, sino que también la elevación de la Naturaleza a la Idea (su rejuvenecimiento como Espíritu) es el resultado de un mismo movimiento inmanente de libre autoaniquilación<sup>1050</sup>. Así es como Idea y Naturaleza, Sustancia y Sujeto, en sí y para sí se relacionan como las dos caras de un mismo movimiento de liberación, el cual no debe ser comparado ya con dos lados de aquel contramovimiento pendular de ida y vuelta propio de la Esencia. Aceptamos en este punto la explicación que Labarrière y Jarczyk proponen de la unidad hegeliana, pero también con un matiz que haremos a continuación:

«De este modo, no explicamos la unidad hegeliana más que por el “juego especulativo” de la *dualidad* que ella comporta. Contenido y forma, interior y exterior, sujeto y objeto, libertad y necesidad, concepto e historia, Lógica y Ciencias reales: el eterno problema de lo uno y lo otro que escapa al balanceo que conduce del dualismo al monismo y viceversa —dos formas que no son contrarias más que en apariencia— para encontrar el lugar de su resolución principal; una resolución que estamos lejos de haber comprendido. Pues toda diferencia que no es más que metafísicamente respaldada en esa suerte de unidad-movimiento en reflexión ella misma, recae tarde o temprano en el monismo y/o en la fijación del dualismo. Hegel, por su parte, ha sabido reencontrar la verdad de lo interior en el movimiento de extraversion; ahora bien, esta “extraversión” —exteriorización interiorización— no encuentra lugar más que en el movimiento de una unidad cuya única fuente es

<sup>1049</sup> DUQUE PAJUELO, F. *La especulación de la indigencia*, p. 125.

<sup>1050</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 9, Enz (II)*, § 376 (*Zus*): «Das Ziel der Natur ist, sich selbst zu töten und ihre Rinde des Unmittelbaren, Sinnlichen zu durchbrechen, sich als Phönix zu verbrennen, um aus dieser Äußerlichkeit verjüngt als Geist hervorzutreten.»

ella misma; todavía más: lo otro no es realmente otro más que en tanto que es puesto como tal por el juego reflexivo mismo.»<sup>1051</sup>

La insuficiencia de un texto como éste para dar cuenta de la unidad de la Idea reside en que vuelve reproducir al nivel de la Idea el mismo desdoblamiento modal propio de la realidad efectiva en el que toda unidad permanece todavía como un punto ciego externo a la relación. Ese punto ciego no es todavía el Sujeto autotransparente y libre que inaugura el régimen del Concepto, sino el abismo fotóforo de la Esencia que vincula el contramovimiento de la reflexión a un ciego engranaje. El mismo engranaje aparece ahí donde la relación entre Naturaleza e Idea es descrita como un «bucle de realimentación», o como un «molino de trituración constante»<sup>1052</sup>. Pensamos que este tipo de metáforas resulta de gran utilidad para describir la necesidad ciega que subyace al contramovimiento de la Esencia, pero que resultan de todo punto inapropiadas a la hora de describir la relación de Naturaleza e Idea, donde de lo que se trata más bien es de comprender ese doble movimiento de la Esencia como constituyendo un mismo desarrollo (*Entwicklung*) que se despliega inmanentemente en el círculo sin fisuras del Concepto. Especialmente significativo a este respecto resulta la resonancia semántica de términos que en alemán significan “concluir”, “cerrar”, “clausurar”, etc. en la expresión que Hegel escoge para designar la libre resolución de la Idea. A propósito del § 244 de la *Enz* R. Valls Plana comenta, sin embargo, que se trata de un

«lugar especialmente escandaloso para los detractores de Hegel. Por lo que se refiere a la resolución o libre decisión, adviértase el parentesco del término alemán *entschließen* con *zusammenschließen*, concluir. Si, como decimos en la nota 370, el sentido de concluir y conclusión hay que aproximarlos a clausurar y clausura, el de resolverse o decidirse libremente [*ent-schließen*] ha de entenderse como resolución que disuelve la clausura, es decir, que la rompe.»

Por nuestra parte, hemos recorrido esta conexión más bien en el sentido opuesto: el tema hegeliano de la *Entlassung* nos ha conducido del motivo de la apertura del sistema

---

<sup>1051</sup> LABARRIÈRE, P.-J.; JARCZYK, G. “Présentation”, *Logique Subjektive*, p. 13.

<sup>1052</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Op. cit.*, p. 126: «En el proceso real, en efecto: «lo más débil puede ser cogido y captado (*gefasst*) y penetrado por lo más fuerte sólo en la medida en que él acoja (*aufnimmt*) a éste y constituya con él una sola esfera». En términos del Sistema: el espíritu puede penetrar, captar y asir en su beneficio a la naturaleza sólo si está ya en el seno de ella y con ella forma una única esfera: la idea. Pero ello presupone la confianza (la creencia presupuesta) de que la naturaleza ceda por entero (penetración absoluta) a las exigencias de aquél a quien hospeda. La potencia se convierte así en violencia sobre Proteo, a fin de utilizar en beneficio propio la fuerza de éste, aquello que los vivientes sufren como su destino ciego que los determina a la muerte. Pues esta muerte de lo natural teje algo así como un bucle de realimentación. Por una parte, la muerte de los vivientes (y en los estadios mecánico-químicos, la disolución de los compuestos) mantiene la estabilidad de las especies (paralelismo entre reproducción y mortalidad, cuya igualdad es también optimistamente presupuesta por Hegel); por otra, esta muerte natural es el reconocimiento, para nosotros, del suicidio de Proteo y de su transfiguración como Fénix; pues en ella reconocemos la persistencia de lo universal: el elemento hacia el cual tendía, *sans le savoir*, la naturaleza; pero ésta, *qua talis*, no pasa por ello a ser pensamiento; por el contrario, es la idea latente en la naturaleza la que deja de estar extraviada, fuera de sí. De nuevo, en un molino de trituración constante (*Zerquetschung*), los desechos indominados por la filosofía natural pasan ahora a integrar la naturaleza presupuesta por el espíritu como campo de su realización efectiva práctica.»

y de la diferencia defendido por los partidarios de Hegel, al motivo de la clausura defendido por los detractores de Hegel. Esto es lo que vamos a estudiar a continuación al hilo de la imagen hegeliana del círculo.

## 2. Tres, dos, uno... ¿dónde está la diferencia? Las cicatrices del Concepto

Hasta aquí hemos tratado de discutir la interpretación sostenida por algunos partidarios antimetafísicos de Hegel, según la cual la desaparición del medio teleológico significaría el fracaso de la síntesis del Concepto, y lo que en su lugar retornaría a lo largo de toda esta tercera esfera, a través de: [i] el juego de las sustancias, [ii] la división del Concepto (que como vamos a ver se reproduce también en cierto modo en el interior de la Idea) y [iii] la *Entlassung* de la Idea, sería el régimen de dualidades y desdoblamientos propio de la Esencia. La interpretación de este régimen de dualidades como un testimonio de la vigencia de la Esencia al nivel del Concepto y de la Idea es, sin embargo, lo que ha acabado revelándose como falso en el apartado anterior: la mencionada interpretación se disipa tan pronto como comprendemos que la exterioridad del medio teleológico no había llegado nunca a poner la unidad del Concepto, y que lo que con su interiorización en el círculo de la Idea desaparece no es tanto su función mediadora, cuanto el carácter todavía extrínseco de esta función en la relación teleológica. El resultado es pues la desaparición del carácter externo e independiente del medio y, de este modo, de su incómoda presencia como obstáculo de la mediación. Emerge en su lugar (con la Vida), la unidad que el Concepto (tanto subjetivo como objetivo) era incapaz de poner. La Idea cierra el círculo del Concepto sin recurrir a ningún tipo de medio. Siendo ella el tercer momento del Concepto, representa sin embargo la eliminación de todo tercero independiente. La triplicidad característica del Concepto parece retroceder así a la dualidad; ésta es, en efecto, lo que parece retornar al retirar el lazo de la triunidad del Concepto. Pero lo que en su lugar aparece en la unidad de la Idea, mantenida esta vez sin medio extrínseco del Concepto. Lo que con la superación de ese medio extrínseco desaparece no es la síntesis de los momentos del Concepto, sino el tercero independiente que hasta entonces los mantenía unidos como por la acción de un lazo externo. La acción de ese lazo externo resulta innecesaria ahí donde la unidad se sostiene por sí misma. La idea es unidad sin lazo, sin broche, sin medio, y la dualidad a la que parece retrotraernos la triplicidad asumida del Concepto debe retrotraernos todavía a la unidad de la Idea subyacente a esa dualidad, que es —como escribe Jarczyk— la «*identidad* de unidad y dualidad»:

«La Idea no interviene, va de suyo, como un tercer término externo a los otros dos, sino como el principio de su inmanencia recíproca en la figura de su oposición funcional. La idea es por tanto el concepto venido a la madurez por el juego de su objetivación y en el pleno respecto de la libertad de

esta objetividad en la que se dice. Una vez más, el esquema ternario no expresa nada distinto que la referencia de *identidad* entre unidad y dualidad [subr. mío].»<sup>1053</sup>

#### a) La circunferencia sin centro: la mediación absoluta

El Concepto no es el centro que la Esencia no conseguía poner, sino la eliminación del medio en favor de la *mediación* intrínseca a la Idea. De ahí que la imagen adecuada a la Idea sea la de un círculo *sin centro*. A diferencia del círculo geométrico, el círculo del Concepto no se construye en torno a un centro: éste es más bien el movimiento que se cierra sobre sí mismo y se mediatiza a sí mismo *sin necesidad de un tercero*; Labarrière y Jarczyk hablan a este respecto de la «*auto-mediación*» de la Idea<sup>1054</sup>. La imagen del círculo interviene en este punto como emblema de la interiorización del centro hasta entonces extrínseco de la teleología. Pero como tuvimos ocasión de ver al comienzo del capítulo anterior, lo que con el círculo perfecto de la Idea tiene lugar no es sólo la interiorización del medio, sino también *la definitiva cancelación de su autosubsistencia como centro*. Reaparece con ello el *punto de inflexión* en el proceso de progresiva aparición y densificación del medio del Concepto mencionado en el capítulo primero de esta parte [C: I.3c]. Veíamos ahí cómo el abismo en principio insondable de la Esencia emerge en la cópula del juicio, adquiere determinación en el término medio del silogismo hasta materializarse en el instrumento de la teleología. Pero en el tránsito a la Idea, el medio que hasta entonces había alcanzado el carácter de un centro independiente es interiorizado hasta desaparecer. El resultado era un *círculo sin centro*, que se cierra a sí mismo sin necesidad de un tercero independiente.

Ahora bien: con la desaparición del tercero del Concepto, la Idea parece haber regresado a la dualidad y, en este sentido, no resulta casual que se presente como lo que Hegel denomina el «originario juicio de la Vida [Ursprüngliche Urteil des Lebens]»<sup>1055</sup> y, más adelante, el «juicio de la Idea»<sup>1056</sup>. A diferencia de la categoría del juicio propia del Concepto subjetivo, el juicio de la Idea carece de cópula, de tercero. El juicio de la Idea se limita a reflejar la dualidad que afloraba en la división general del Concepto y de la *WdL* en general, razón por la cual ésta es comparada también con un gran juicio por los intérpretes. El denominado “juicio lógico” debe ser considerado como la expresión al nivel de la estructura general de la *WdL* de lo que, en el interior de ella, aparece sólo al final y bajo el título “Idea”, como el pleno cumplimiento de la unidad que la cópula del “juicio categorial” pretendía poner. El camino lógico es la expresión de una intelección fundamental: que la unidad expresada en la cópula sólo es efectivamente real ahí donde lo que trata de articular no son ya los extremos contrapuestos del Ser y la Esencia, sino los extremos del Ser y la Idea (de la Sustancia y el Sujeto), cuya diferencia inmediata es

---

<sup>1053</sup> LABARRIÈRE, P.-J.; JARCZYK, G. “Présentation”, *Logique Subjektive*, p. 17.

<sup>1054</sup> *Id.*: «[...] il devient clair que l’idée, aboutissement du tout, terme dans lequel culmine la Logique, dit enfin l’unité pleinement achevée du réel: unité en ressource d’elle-même, e forme d’*auto-médiation*.»

<sup>1055</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 473 / (II), p. 321.

<sup>1056</sup> *Ibid.*, s. 487 / p. 333.

superada en la mediación lógica. La *WdL* aparece entonces como un gran juicio carente de cópula, pero sólo a condición de que la desaparición de esa cópula no sea interpretada como una desaparición de la función de unidad en la que el juicio consiste. De lo contrario, la desaparición de la cópula nos retrotraería a aquel centro abismático de la realidad efectiva que separaba las esferas del Ser y la Esencia como si de orillas distantes se tratase. Pensamos que un esquema como éste resulta válido en la esfera de la “Lógica objetiva”, pero que deja de serlo tanto en “Lógica subjetiva” (donde la cópula del juicio es finalmente explicitada), como en el conjunto de la *WdL* (donde la función de esa cópula ha quedado finalmente superada y conservada). Nos situamos así frente a lecturas como la de F. Duque, que han interpretado la distancia entre el Ser y la Idea como lo que no cabe articular lógicamente:

«Al cabo de la calle lógica, el pensar habrá cumplido —a través del lenguaje— un camino de interiorización y recuerdo: un camino que va de la exposición absoluta (la irrelevante llanura del ser: lo que apenas cabe decir, por carencia de determinación) a la impenetrable subjetividad átoma (la aguda cima de la idea: lo que apenas cabe decir, por concreción —*concrecencia*— de toda determinación aunada). Más aún: ser e idea absoluta es lo que no cabe (no cabe *todavía*, o no cabe ya) articular. La posición de la articulación es ya la ciencia de la lógica. Por eso, después de ésta y cuando comience la sistemática real, el camino será el inverso: el despliegue de la célula lógica, la exteriorización (*Entäusserung*) de ésta en la naturaleza y el espíritu, hasta la coincidencia absoluta de lo lógico y lo espiritual (la famosa “reconciliación”, sólo cumplida en la idea, y no en la *Wirklichkeit*, como hemos visto reconocer al propio Hegel).»<sup>1057</sup>

Las últimas líneas de este texto se refieren al sistema de la *Enciclopedia*, donde la Idea aparece como término medio de un silogismo cuyos extremos son la Naturaleza y el Espíritu. Pero antes de concebir este Sistema, Hegel había considerado la Idea como el punto final del Sistema, en el que lo subjetivo y lo objetivo (concepto y realidad) alcanzan su unidad final. Este punto final es, por lo demás, el punto de cierre del Sistema, en el que el Ser retorna a sí como Idea<sup>1058</sup>. A diferencia de los extremos de la Lógica objetiva (todavía separados por el espejamiento de la Esencia), Ser e Idea son, por tanto, *lo que la Lógica misma consiste en articular*. El sujeto en principio vacío e indeterminado del Ser, contrapuesto a la determinación y al predicado particular de la Esencia, alcanza finalmente la singularidad del Concepto en la mediación de la Idea. Esta mediación de la Idea es el cumplimiento de lo puesto en la cópula del juicio, pero con ello también la superación de la forma general del juicio, todavía anclada a la triplicidad característica del Concepto subjetivo. Particularmente significativo a este respecto resulta el lugar que la categoría del juicio ocupa en el Concepto subjetivo, precisamente como lugar de paso hacia el silogismo, que debe ser considerado a su vez como el primer cierre (*Schluss*) del círculo del Concepto. El término medio del silogismo se presenta así como una primera realización, en el interior del Concepto, de la misma función unificadora que el Concepto desempeña en la división tripartita de la *WdL*:

<sup>1057</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Historia de la filosofía moderna...*, p. 650.

<sup>1058</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 465 / (II), p. 313: «*Sein* hat die Bedeutung der *Wahrheit* erreicht, indem die Idee die Einheit des Begriffs und der Realität ist; es *ist* also nunmehr nur das, was Idee ist.»

«Lo abstractamente inmediato es ciertamente algo *primero*; pero, al ser abstracto, es más bien algo mediado del que por ende, si debe ser captado en su verdad, hay que buscar primero su basamento. Por consiguiente, éste tiene que ser ciertamente algo inmediato, mas de modo tal que se haya hecho inmediato partiendo de la asunción de la mediación. / De este lado, hay que ver por lo pronto al *concepto*, en suma, como lo *tercero* respecto al *ser* y a la *esencia*, a lo *inmediato* y a la *reflexión*. En esa medida, ser y esencia son los momentos de su *devenir*; mientras que él es *basamento* y *verdad* de aquellos, al ser la identidad en al que han caído, y en la que están contenidos. Están contenidos en él porque él es *resultado* de ellos, pero ya no lo están como *ser* y como *esencia*; esa determinación la tienen sólo en la medida en que no han regresado aún a esa unidad suya.»<sup>1059</sup>

A diferencia del tercer momento de la Esencia, el tercer momento del Concepto (ya en la primera esfera, como Subjetividad) no pretende ser una mera recapitulación de la dualidad inarticulable del Ser y de la Esencia, sino la verdadera unificación de los momentos anteriores<sup>1060</sup>. El Concepto representa la verdadera unidad de lo que en la “Lógica objetiva” aparece todavía como esferas diferentes y cuya unidad únicamente llega a ser expuesta en el modo imperfecto de la “relación” (la “relación esencial”) o la modalidad (la “realidad efectiva”). En relación con esta forma todavía inadecuada de exposición (*Darstellung*), el Concepto se presenta desde el comienzo como el verdadero despliegue, el desarrollo orgánico real (*Entwicklung*), de los momentos que en la “Lógica objetiva” se presentaban todavía de forma secuencial (en el caso del Ser), y que a lo sumo llegan a alcanzar cierta simultaneidad (en la Esencia), mediante el recurso a una superposición de niveles, modalidades o “interpretaciones” (*Auslegungen*). Y es que lo que propiamente cabría llamar “exhibición absoluta” sólo puede tener lugar ahí donde la superposición de niveles diera lugar al movimiento de un mismo continuo, de un mismo círculo absoluto en el que los momentos contrapuestos de la Esencia no fueran simplemente equiparados como iguales o indiferentes, sino unificados como *idénticos*<sup>1061</sup>. Una identidad como ésta era, en efecto, lo que la triplicidad característica del Concepto trataba en un primer momento de poner, pero sólo al precio de acabar introduciendo un

---

<sup>1059</sup> *Ibid.* (II), s. 245 / (II), p. 125: «Das abstrakt Unmittelbare ist wohl ein *Erstes*; als dies Abstrakte ist es aber vielmehr ein Vermitteltes, von dem also, wenn es in seiner Wahrheit gefaßt werden soll, seine Grundlage erst zu suchen ist. Diese muß daher zwar ein Unmittelbares sein, aber so, daß es aus der Aufhebung der Vermittlung sich zum Unmittelbaren gemacht hat. / Der *Begriff* ist von dieser Seite zunächst überhaupt als das *Dritte* zum *Sein* und *Wesen*, zum *Unmittelbaren* und zur *Reflexion* anzusehen. Sein und *Wesen* sind insofern die Momente seines *Werdens*; er aber ist ihre *Grundlage* und *Wahrheit* als die Identität, in welcher sie untergegangen und enthalten sind. Sie sind in ihm, weil er ihr *Resultat* ist, enthalten, aber nicht mehr als *Sein* und als *Wesen*; diese Bestimmung haben sie nur, insofern sie noch nicht in diese ihre Einheit zurückgegangen sind.»

<sup>1060</sup> Cf. *supr.* nota 1004.

<sup>1061</sup> Nos desmarcamos en este punto por tanto de la interpretación de la triplicidad que P.-J. Labarrière propone al nivel de Sistema. No creo que la división en tres deba ser interpretada como una reproducción de la indiferencia; esta es la interpretación de Labarrière, para quien Naturaleza, Espíritu e Idea serían expresiones equivalentes del Absoluto, y que se sucedería como “codas” que marcan el ritmo de una repetición: «el calificativo de “absoluto” que marca estos tres términos [saber, idea y espíritu] significa encontrar que el Saber, la Idea y el Espíritu mismo —el Saber y el Espíritu en y por la Idea— no son, si se me permiten las metáforas forzadas a la escritura musical, los “punto de órgano”, sino las “codas”.» (JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Hegelian*, p. 313)

tercero externo a la relación. De ahí que sólo la mediación absoluta de la Idea pueda llegar a poner definitivamente esta identidad mediante la supresión de ese tercero.

### b) El centro sin circunferencia: la inmediatez recuperada

Parece entonces como si la Idea quedara retrotraída a un nivel del Concepto todavía más preliminar: al nivel en el que la triplicidad característica de esta esfera no se habría configurado todavía y conservaría aún la dualidad propia de la Esencia; tal es, en efecto, la impresión que ofrece el juego de las sustancias descrito en la Introducción al Concepto. Pero esta categoría emerge precisamente para superar la mera indiferencia o intercambiabilidad de la causa y el efecto propia de la relación recíproca. En un texto comentado unas líneas más arriba escribía Hegel:

«En el efecto se muestra la causa como lo que ella es; el efecto es idéntico a la causa, y no otra cosa; en el actuar, la causa muestra por tanto que el ser-puesto es aquello que esencialmente es. Por ambos lados, pues tanto el *referir* idéntico como el del *referir negativo* del otro, del efecto, *a ella*, a la causa, viene a ser cada uno *lo contrario* de sí mismo; pero como cada uno viene a ser este contrario, el otro, y por tanto también cada uno, sigue siendo *idéntico consigo mismo*.»<sup>1062</sup>

A pesar de las semejanzas con la realidad efectiva (todavía inmersa en la contradicción de la Esencia), lo que Hegel expresa en este punto no es ya la *equivalencia* entre la causa y el efecto, sino la *identidad* de ambos momentos. La misma identidad es expresada por Hegel en el lenguaje de las dos sustancias, si bien todavía en el modo de exposición paradójico de la Esencia:

«Pero los dos, el referir idéntico y el negativo, son una y la misma cosa; solamente en su contrario es idéntica consigo misma la sustancia; y esto lo que constituye la absoluta identidad de las sustancias, puestas como dos sustancias. La sustancia activa se hace manifiesta como causa o sustancialidad originaria por medio del actuar, e. d., al ponerse como lo contrario de sí misma, cosa que es, al mismo tiempo, el asumir su *presupuesto ser otro*: la sustancia pasiva. Y a la inversa, por el hecho de influir en algo, el ser-puesto se hace manifiesto *como* ser-puesto, lo negativo *como* negativo y, por ende, la sustancia pasiva como negatividad *que se refiere a sí*; y en este otro de sí misma, la causa coincide sola y sencillamente consigo misma. Por este poner viene por tanto a *ser para sí* la originariedad *presupuesta*, o sea la originariedad que es *en sí*; pero este ser-en-y-para-sí lo es solamente porque este poner es, precisamente en el mismo sentido, un *asumir* lo presupuesto, o sea, la sustancia absoluta ha vuelto a sí misma solamente *desde y en su ser-puesto*; y por eso es absoluta. Con ello, esta interacción es la aparición que se asume de nuevo, la revelación de la *apariencia* de la causalidad, en donde la causa se da *como causa de que la apariencia sea apariencia*. Esta infinita reflexión en sí misma, a saber: que el ser-en y para sí lo es por vez primera por el hecho de que él es ser-puesto, es el *acabamiento de la sustancia*. Pero este acabamiento no es ya la *sustancia* misma, sino una cosa más alta: el *concepto*, el *sujeto*. La transición de la relación-de-sustancialidad acontece por su propia necesidad immanente, y no es más que la manifestación de

---

<sup>1062</sup> Cf. *supr.* nota 1001.

ésta misma, a saber: que el concepto es la verdad de la sustancia, y la libertad la verdad de la necesidad.»<sup>1063</sup>

A pesar del lenguaje todavía excesivamente apegado a la Esencia, el esquema de la acción recíproca desborda lo que en su momentos describimos como “indiferencia de la Esencia”. Causa y efecto son, ciertamente, *iguales* e *indiferentes* en su (mutua) relación, pero lo que en el fragemento de la cita es descrito en el lenguaje de la relación recíproca es la *identidad* de las sustancias. Y es que la identidad de las sustancias no tiene lugar aquí sólo bajo la forma (todavía paradójica) del ser en lo otro de sí mismas, sino mediante la eliminación de la presuposición (todavía presente en la *relación* de la causa y el efecto) de ser distintas. En efecto: la Sustancia no es el Sujeto por ser idéntica a sí misma en el Sujeto *como en algo otro*, sino mediante la supresión de aquella presuposición inmediata de ser algo distinto del Sujeto. Lo que con ello queda superado no es sólo la presuposición inmediata de la diferencia entre ambos extremos, sino también la de la su igualdad o indiferencia. La Sustancia no se limita a ser lo igual al Sujeto: aquélla es el Sujeto que todavía es en sí, mientras que éste es la Sustancia que ha devenido para sí, la Sustancia *liberada*. Conviene reaparar aquí en la división tripartita de la *WdL*, cuyas dos primeras esferas se relacionan en la unidad de la Lógica objetiva sólo en el modo de la igualdad o indiferencia, y sólo acceden a la unidad de la Lógica subjetiva mediante la eliminación, no sólo de la (primera) presuposición de ser algo distinto (eso ya había ocurrido al nivel de la reflexión determinante y está muy presente en la relación recíproca de la realidad efectiva), sino también mediante la eliminación de la (segunda) presuposición de limitarse a ser la igualdad de la relación. Especialmente significativa a este respecto resulta la observación de F. Duque, según la cual los momentos del Concepto no se desfondan ya en la indiferencia de la Esencia, sino que se nivelan en el cierre de un mismo continuo:

«La tarea de la *Ciencia de la Lógica* consistirá pues en *asumir* esa oposición secular entre lo subjetivo y lo objetivo, pero sin desfondarse en un “punto de indiferencia”, sino reconociendo al movimiento

---

<sup>1063</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), ss. 248-249 / (II), pp. 127-128: «Aber beides, das identische und das negative Beziehen, ist ein und dasselbe; die Substanz ist nur in ihrem Gegenteil identisch mit sich selbst, und dies macht die absolute Identität der als zwei gesetzten Substanzen aus. Die aktive Substanz wird durch das Wirken, d. h. indem sie sich als das Gegenteil ihrer selbst setzt, was zugleich das Aufheben ihres *vorausgesetzten Andersseins*, der passiven Substanz ist, als Ursache oder ursprüngliche Substantialität manifestiert. Umgekehrt wird durch das Einwirken das Gesetzsein *als* Gesetzsein, das Negative *als* Negatives, somit die passive Substanz als *sich auf sich beziehende* Negativität manifestiert, und die Ursache geht in diesem Anderen ihrer selbst schlechthin nur mit sich zusammen. Durch dies Setzen wird also die *vorausgesetzte* oder *an sich seiende* Ursprünglichkeit *für sich*; aber dies Anundfürsichsein ist nur dadurch, daß dies Setzen ebensosehr ein *Aufheben* des Vorausgesetzten ist oder die absolute Substanz nur *aus* und *in ihrem Gesetzsein* zu sich selbst zurückgekommen und dadurch absolut ist. Diese Wechselwirkung ist hiermit die sich wieder aufhebende Erscheinung; die Offenbarung des Scheins der Kausalität, worin die Ursache *als* Ursache ist, *daß er Schein ist*. Diese unendliche Reflexion in sich selbst, daß das Anundfürsichsein erst dadurch ist, daß es Gesetzsein ist, ist die *Vollendung der Substanz*. Aber diese Vollendung ist nicht mehr die *Substanz* selbst, sondern ist ein Höheres, der *Begriff*, das *Subjekt*. Der Übergang des Substantialitätsverhältnisses geschieht durch seine eigene immanente Notwendigkeit und ist weiter nichts als die Manifestation ihrer selbst, daß der Begriff ihre Wahrheit und die Freiheit die Wahrheit der Notwendigkeit ist.»



mismo de conciliación como lo único que cabe denominar en justicia “sí-mismo”: no por excluir a lo otro, sino por ser y existir libremente en él, en su propia alteridad *natural*.»<sup>1064</sup>

La eliminación de la (doble) presuposición de ser algo distinto (en el doble sentido de la alteridad y la igualdad) de lo que verdaderamente se es, comporta necesariamente el *ser-puesto* (*Gesetztsein*) como lo que verdaderamente se es. De ahí que Hegel llame a esa identidad “Concepto” (pues en ella se decide la posibilidad de ganar el concepto de algo como lo que es) y “Sujeto” (pues “sujeto” significa lo que se pone a sí mismo como lo que es). No es de extrañar, pues, que Hegel identifique “Lógica subjetiva” y “Doctrina del Concepto”, y que defina a ambas bajo el epítome de la “Libertad”<sup>1065</sup>, pues lo que de este modo se pone a sí mismo como “Sujeto” y gana con para sí mismo la identidad de su Concepto, se pone, en definitiva, como lo libre para su esencia. De manera que si el Sujeto es la liberación de la Sustancia, el Concepto (como Idea) es también la liberación del Ser, en el bien entendido de que esta liberación no tiene el sentido (como apunta Žizek<sup>1066</sup>) de que el Ser se haya emancipado de la Idea o la Sustancia del Sujeto, sino de que se ha hecho libre precisamente *en él* y ha alcanzado en él lo libre de su Concepto:

«En el *concepto* se ha abierto por consiguiente el reino de la *libertad*. Él es el reino por ser *la identidad que es en y para sí*, que constituye la necesidad de la sustancia, pero siéndolo al mismo tiempo como identidad asumida, o sea como *ser-puesto*; y este ser puesto, en cuanto que se refiere a sí mismo, es precisamente aquella identidad. La oscuridad que las sustancias en relación causal guardaban una respecto a la otra ha desaparecido, pues la originariedad de su autoconsciencia ha pasado a ser-puesto, convirtiéndose por ello ella misma en una *claridad* transparente. Eso es la Cosa *originaria*, en cuanto que ella no es sino la *causa de sí misma*, tal es la *sustancia liberada hasta llegar al concepto*.»<sup>1067</sup>

Al ser puestos como lo que verdaderamente son, los extremos del Ser y la Esencia se identifican plenamente en la Idea. Su primera identificación como Concepto era todavía dependiente de un tercero independiente de la relación. La superación de ese medio independiente es lo que la Idea consiste justamente en ejecutar. Al igual que los críticos de Hegel, pensamos, por tanto, que la desaparición del medio teleológico no supone una desaparición de la unidad, *sino del medio que hasta entonces se limitaba a sostenerla extrínsecamente*. El medio todavía externo del Concepto desaparece entonces en favor de

---

<sup>1064</sup> DUQUE PAJUELO, F. “La naturaleza del sujeto en la Lógica hegeliana”, p. 39.

<sup>1065</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 5, WdL (I)*, s. 62 / (I), p. 211: «*Die subjektive Logik* ist die Logik des *Begriffs*, —des Wesens, das seine Beziehung auf ein Sein oder seinen Schein aufgehoben hat und in seiner Bestimmung nicht äußerlich mehr, sondern das freie selbständige, sich in sich bestimmende Subjektive oder vielmehr das *Subjekt selbst* ist.»

<sup>1066</sup> Cf. *supr.* notas 1042-1046.

<sup>1067</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 251 / (II), p. 130: «Im *Begriffe* hat sich daher das Reich der *Freiheit* eröffnet. Er ist das Freie, weil die *an und für sich seiende Identität*, welche die Notwendigkeit der Substanz ausmacht, zugleich als aufgehoben oder als *Gesetztsein* ist und dies *Gesetztsein*, als sich auf sich selbst beziehend, eben jene Identität ist. Die Dunkelheit der im Kausalverhältnisse stehenden Substanzen füreinander ist verschwunden, denn die Ursprünglichkeit ihres Selbstbestehens ist in *Gesetztsein* übergegangen und dadurch zur sich selbst durchsichtigen *Klarheit* geworden; die *ursprüngliche* Sache ist dies, indem sie nur die *Ursache ihrer selbst* ist, und dies ist die *zum Begriffe befreite Substanz*.»

la *mediación inmanente* de la Idea. Pero al mediar a sí misma y poner, de este modo, la identidad consigo misma en esa mediación, *la mediación acaba resultando ella misma superflua*. Y es que incluso la mediación misma aparece como algo espurio a la relación cuando lo que se relaciona es algo consigo mismo. Como dice Marzoa, al quedarse sola, la mediación ya no es mediación, sino *mediación autosuprimida*:

«La “mediatez estricta” ya no se deja llamar mediatez, tal como la negación, al quedarse sola, ya no es negación.»<sup>1068</sup>

Lo mismo puede ser expresado en los términos geométricos del círculo: al cerrarse en el círculo sin centro de la Idea, la circunferencia se desploma hasta contraerse en el punto. El resultado del círculo sin centro es, pues, un *centro sin círculo*. Una interpretación como ésta es, por lo demás, lo que la letra de Hegel parece confirmar, ahí donde establece que la unidad del Concepto requiere, no sólo la superación del medio (del tercero independiente del concepto), sino también la «superación de la mediación (*aufhebung der Vermittlung*)» y el consiguiente retorno de la inmediatez. Esta inmediatez debe considerarse como el resultado más acabado del progresivo llenado del medio del Concepto, que aparece en un primer momento como el progresivo llenado de la cópula (*erfüllte Kopula*) del juicio en que el Concepto subjetivo consiste, y en un segundo momento como el progresivo cumplimiento del fin (*erfüllte Zweck*) al que va a parar el Concepto objetivo. Pues bien, lo que ambos procesos de llenado reflejan en última instancia es el completo decurso de la *WdL* como un proceso de progresivo llenado del Ser (*erfülltes Sein*) del comienzo (como Concepto):

«Así, también la lógica ha regresado pues, dentro de la idea absoluta, esta simple unidad que es su inicio; la pura inmediatez del ser, dentro de la cual aparece por de pronto toda determinación como extinguida, o como desechada por la abstracción, es la idea que por la mediación —a saber, la asunción de la mediación— ha venido a su correspondiente unidad consigo. El método es el concepto puro, que sólo se comporta-y-relaciona consigo mismo; es, por consiguiente, la *simple referencia a sí* la cual es *ser*. Pero éste es ahora, también, *ser colmado, el concepto que se concibe a sí*, el ser como totalidad *concreta*, y en igual medida absolutamente *intensiva*.»<sup>1069</sup>

Fragmentos como éste deben ser considerados con todo derecho como la caja de pandora del hegelianismo. En su extrema dificultad reside el nudo de la problemática en

---

<sup>1068</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Op. cit.*, pp. 71-72: «La negación se queda sola y, al quedarse sola, ya ni es negación ni es momento. Que la negación se queda sola es una fórmula del mismo tipo que “la mediatez estricta”, fórmula que, con el sentido de que sencillamente no hay inmediatez, la mediatez se queda sola, encontrábamos en el citado comentario de Hölderlin a un fragmento de Píndaro. La “mediatez estricta” ya no se deja llamar mediatez, tal como la negación, al quedarse sola, ya no es negación.»

<sup>1069</sup> *Ibid.* (II), s. 572 / (II), p. 403: «So ist denn auch die Logik in der absoluten Idee zu dieser einfachen Einheit zurückgegangen, welche ihr Anfang ist; die reine Unmittelbarkeit des Seins, in dem zuerst alle Bestimmung als ausgelöscht oder durch die Abstraktion weggelassen erscheint, ist die durch die Vermittlung, nämlich die Aufhebung der Vermittlung zu ihrer entsprechenden Gleichheit mit sich gekommene Idee. Die Methode ist der reine Begriff, der sich nur zu sich selbst verhält; sie ist daher die *einfache Beziehung auf sich*, welche *Sein* ist. Aber es ist nun auch *erfülltes Sein*, der sich *begreifende Begriff*, das Sein als die *konkrete*, ebenso schlechthin *intensive* Totalität.»

torno a la reflexión que ha marcado la recepción contemporánea de la filosofía de Hegel y en su adecuada interpretación se arriesga y decide la interpretación de la *WdL* que queremos proponer en esta tesis. Lo decisivo reside, a mi juicio, en la interpretación de «la *Aufhebung* de la mediación» y el consiguiente «retorno de la inmediatez» mentadas por Hegel. ¿Significa este retorno de la inmediatez un retorno a la inmediatez del comienzo, un retorno del sujeto (y de la reflexión del sujeto) a identidad simple (*einfache Beziehung*) del Ser, del círculo de la Vida a la puntualidad? ¿Qué significa, en definitiva, la *Aufhebung* de la mediación? Nos vemos remitidos una vez más a la controversia en torno al significado de la palabra *Aufhebung* [B: I]. F. Duque traduce la palabra en cuestión como “asunción”, acentuando con ello el aspecto positivo de la misma como elevación a un nivel superior. Pero pareciera como si Hegel se inclinase en este punto por el significado negativo de la misma como supresión y cancelación. De ser así, el resultado sería la abolición de la mediación y el consiguiente hundimiento de la diferencia que hemos tratado de visibilizar y hacer valer a lo largo de la Esencia, la cual naufragaría en el agudo ápice de la subjetividad y de la libertad del Concepto, dejando vía libre con ello al primado de la *identidad*, la *autorreferencia* y la *autotransparencia* que Heidegger dirige contra Hegel cuando cree reconocer en su obra la consumación ontoteológica de la metafísica. Esta parece ser, por lo demás, la opción exegética mantenida a lo largo de este capítulo; basta considerar los términos en los que unas líneas más arriba nos hemos desmarcado de Žižek en lo referente a su interpretación de la relación Sustancia-Sujeto, aproximándonos a las coordenadas de lectura heideggerianas.

Ahora bien: *¿son verdaderamente esta subjetividad y esta libertad absolutas del Concepto el apogeo de la identidad y la la autorreferencia que los críticos (heideggerianos o no) han esgrimido contra Hegel? ¿Es verdaderamente la claridad autotransparente del Concepto y de la Idea la inequívoca marca del primado del ver y de la presencia en la WdL? ¿Es, en fin, la autotransparencia del Uno-Todo el destino último, el desenlace de las aventuras hegelianas de la diferencia que hemos perseguido a lo largo de la Esencia?* De ser así, el tránsito al Concepto sería ya el mejor aval del punto de vista heideggeriano según el cual el Concepto no es más que la reflexión autosuprimida, y todos nuestros esfuerzos por invertir dicho punto de vista resultarían a la postre superfluos. Alcanzamos en este instante el punto de mayor proximidad al diagnóstico de Heidegger sobre el sentido de la Lógica, pero, precisamente por ello, el punto en el que resulta posible determinar por fin (más allá de las polarizaciones y las esquematizaciones en las que se ve envuelto la historia del hegelianismo) nuestra divergencia y distancia con respecto a su lectura. A lo largo de la segunda parte de este estudio hemos expuesto cómo las polarizaciones extremas (características del discurso postmoderno) de la identidad y la diferencia, la mismidad y la igualdad, interioridad y la exterioridad no consiguen el distanciamiento que pretenden. Trataremos de mostrar en el último apartado de este capítulo que, por lo que hace a un asunto como éste, en las distancias más cortas se esconden las más profundas diferencias. Pero, por lo pronto, vamos a detenernos todavía en una de esas polarizaciones. Nos parece especialmente útil mostrar la recaída en la identidad que es característica del quizá último intento de polarización antimetafísica: la

pretensión de escapar de la clausura del círculo abriéndolo en la mala infinitud de la espiral.

**c) La amenaza de la “clausura” en el cierre de la Idea: El punto de la inmediatez y la espiral de la mala infinitud, o sobre las dos maneras de deconstruir la circularidad de la Idea**

La amenaza de la clausura onto-teológica acecha, ciertamente, en la imagen hegeliana del círculo: en primer lugar, a través la cópula llena (*erfüllte Kopula*) del juicio y el cierre del silogismo como “conclusión” (*Schluss*); en segundo lugar, a través del fin cumplido (*erfüllter Zweck*) de la teleología y su cierre en la interioridad inmanente de la Idea, que se cierra sobre sí en el ciclo de la Vida. La diferencia entre uno y otro tipo de cierre reside en que mientras que el primero precisa de un tercero capaz de suturar la diferencia entre los extremos, el segundo prescinde de ese tercero y, con ello, de la diferencia entre el medio y los extremos. La triplicidad del silogismo que en un principio sostenía el cierre del Concepto desaparece en el tránsito a la Idea, apareciendo en su lugar la unicidad y continuidad cerrada del círculo cerrado sobre sí mismo. Lo que con el medio externo de la teleología desaparece no es sólo la triplicidad del Concepto, sino también la dualidad característica de la Esencia. Ambas desaparecen en el cierre de la Idea, donde la reflexión adopta la forma de un “círculo reflexivo”<sup>1070</sup>.

La imagen del círculo proporciona la clave para determinar el peculiar tipo de vigencia de la reflexión al nivel de la Idea, más allá la triplicidad del Concepto y del desdoblamiento de la Esencia. Pero la imagen del círculo no puede conjurar la amenaza de la diferencia sin despertar con ello un viejo fantasma: el fantasma de la identidad y del nivelamiento de la diferencia, cuya amenaza ha llevado a los partidarios de Hegel a buscar los vestigios de la Esencia en la Lógica subjetiva, cuando no a retroceder en el camino lógico para refugiarse en el santuario de la Esencia. En el capítulo primero de esta tercera parte hemos visto cómo las estribaciones de la Esencia parecen extenderse a lo largo del régimen de dualidades y triplicidades que atraviesan el primer cierre del Concepto como silogismo. Este régimen de dualidades y triplicidades era, sin embargo, algo que parecía

---

<sup>1070</sup> Autores como Souche-Dagues han atribuido a la Esencia (y a la reflexión característica de este lugar) el carácter circular propio del Concepto. Se basan para ello en el retorno a sí característico de la doble negación (o negación autorreferida) que inaugura el concepto de Esencia [B: I.1c]: «Ici le caractère circulaire et non rectiligne (qui est celui du reflet au miroir) de la réflexion est pour ainsi dire fondé dans la négativité entendue comme *négation niée*. Si la ligne droite est impropre à dire la réflexion c’est que celle-ci, en tant que sursumption de la substance en sujet, est infinitisation de l’être “à même lui-même” (*an sich selbst*), par l’effet de la doublé négation.» (SOUCHE-DAGUES, D. *Op. cit.*, p. 65). Considerada desde el punto de vista de la negación autorreferida, la Esencia es, ciertamente, un retorno (del Ser) a sí, la autoposición del Ser. Pero esto no significa que la Esencia (ni la reflexión de la Esencia por extensión) tenga una estructura circular. Si la Esencia es un retorno a sí no lo es en el sentido del círculo, sino el del contragolpe (*Gegenstoss*); el cual tampoco se dejaría adscribir, por lo demás, a la imagen del círculo, como también parece sugerir Souche-Dagues (*Ibid.*, p. 64). Lejos de ser inadecuada a la reflexión, la línea recta preside su funcionamiento a lo largo de toda la “Lógica objetiva”, y muy particularmente en la esfera de la Esencia, donde el retorno a sí de la reflexión no es resultado de su curvatura, sino de su fractura en el filo del espejo [A: III.3].

quedar superado en el cierre definitivo del Concepto como Idea: con la superación del medio teleológico, el círculo de la Idea opera, no sólo el cierre definitivo de la diferencia propia de la Esencia, *sino también de la diferencia propia del Concepto*. Se trata de lo que en términos de la metáfora geométrica que consideramos adecuada al Concepto debe hacerse corresponder, no ya con el cierre de los extremos (inherente a la geometría del círculo), sino con la *clausura de la diferencia del centro y la periferia del círculo*, que sólo puede tener como resultado una deconstrucción de la circularidad. La imagen del círculo parece quedar desplazada con ello por la de la esfera infinita de Pascal,

«cuyo centro está en todos lados y la circunferencia en ninguna parte.»<sup>1071</sup>

Nada resulta más curioso que el hecho de que esta imagen de la esfera infinita haya sido tomada por los intérpretes como un recurso para desmitificar la (supuesta) clausura del círculo hegeliano:

«El “círculo cuyo centro está en todas partes y cuya circunferencia no está ninguna parte”, “el círculo de círculos”, son negaciones de la imagen del círculo, negaciones de la circularidad finita.»<sup>1072</sup>

Frente a ello, pensamos que si hay una imagen de la clausura, ésta no es la del círculo, sino la de la deconstrucción de la circularidad que la imagen de la esfera da a pensar. A diferencia del círculo, la esfera de Pascal no se limita a expresar el cierre de los extremos en la circunferencia, sino también (y ante todo) la clausura o cancelación definitiva de la diferencia centro/periferia en la que el círculo mismo consiste. El resultado es la *reducción* de esa diferencia constitutiva de la circularidad a la identidad absoluta del centro sin periferia y de la periferia sin centro. Y es que, a efectos del primado de esta identidad, tanto da si es la periferia la que se contrae hasta desplomarse en el centro, o el punto el que se dilata y expande hasta alcanzar y fundirse con la periferia. La expansión de un centro que «está en todos lados» se equipara al desplome de una circunferencia que «no está en ninguna parte». Nos vemos retrotraídos así a la misma *indiferencia* de la interioridad y la exterioridad estudiada en la segunda parte de esta tesis [B: III.1] al hilo del tránsito a la Existencia: interioridad y exterioridad expresaban allí el mismo primado de la identidad, resultando por tanto “indiferente” (a efectos de la discusión con el diagnóstico heideggeriano del Concepto como diferencia autosuprimida). Como ocurría entonces, la deconstrucción de la circularidad de la Idea inspirada en la esfera pascaliana no hace más que confirmar (paradójicamente) la interpretación heideggeriana del Concepto como “reflexión (*i. e.* diferencia) autosuprimida”:

«La pregunta que a uno le viene inmediatamente a la mente es la de saber si y cómo el movimiento dialéctico puede evitar caer bajo el dominio de lo finito en la figura de la falsa infinitud, de la carencia-de-finitud [End-losigkeit]. Diversas respuestas, en particular la de que se trataría de un movimiento circular, han puesto de relieve esta dificultad más que resolverla. Igualmente vano es

---

<sup>1071</sup> Cf. BORGES, J.-L. *Otras inquisiciones*, pp. 634-635.

<sup>1072</sup> SOUCHE-DAGUES, D. *Op. cit.*, p. 24; *ibid.*, p. 170.

apelar a la inmutabilidad del absoluto. Tampoco depende de averiguar en qué punto la falsa infinitud se detiene. Preguntamos más bien por el tipo de identidad que es omitida en esa dificultad: ésa que Hegel denomina en su texto “la identidad más inescindida” [die unentzweiteste Identität].»<sup>1073</sup>

Ante esta nueva amenaza de la identidad, no han faltado intérpretes en subrayar el carácter *sui generis* del círculo hegeliano; D. Souche-Dagues habla a este respecto de un «no-círculo»<sup>1074</sup> o «cuasi-círculo»<sup>1075</sup>, un círculo sin cierre, en el que el final no coincide con el comienzo. Pretende reflejar con ello la diferencia hegeliana entre el principio (*Prinzip*) y el comienzo (*Anfang*) del Sistema, mostrando que «bien lejos de ser la imagen de un cierre, el [círculo] indica un retorno [a sí] *que no es el retorno de lo mismo a lo mismo*»<sup>1076</sup>. La imagen del círculo se complica y enrevesa en el Sistema de Hegel hasta deconstruir su cierre<sup>1077</sup>. El resultado es una circularidad abierta que es esgrimida por los partidarios de Hegel para conjurar la amenaza de la identidad y de la clausura que acecha en la imagen de círculo<sup>1078</sup>. Particularmente ilustrativo en este punto resulta el modo como Souche-Dagues hace confluír la imagen de la esfera infinita mencionada unas líneas más arriba con la de la espiral:

«El centro está “en todos lados”, la periferia “en ninguna parte”; de la simple línea cerrada hemos pasado a la espiral.»<sup>1079</sup>

---

<sup>1073</sup> HEIDEGGER, M. GA 15, *Seminar in le Thor*, GA, s. 316 / p. [-]: «Die Frage, die einem nun sofort in den Sinn kommt, ist: zu erfahren, ob und wie dialektische Bewegung selbst vermeiden kann, unter die Herrschaft des Endlichen in der Gestalt der falschen Unendlichkeit, der Endlosigkeit zurückzufallen? Verschiedene Antworten, besonders die, daß es sich um eine Kreisbewegung handle, haben auf die Schwierigkeit mehr hingewiesen als sie gelöst. Ebenso vergeblich ist es, sich von außen her auf die Unveränderlichkeit des Absoluten zu berufen. Es kommt auch nicht darauf an, herauszufinden an welche Halte punkt die falsche Unendlichkeit zufällig zum Stillstand käme. Fragen wir vielmehr, welche Identität im Vorhinein bei dieser Schwierigkeit übersehen wird: die nämlich, die Hegel in seinem Text “die unentzweiteste Identität” nennt». Cf. también: DELEUZE, G. *Diferencia y repetición*, p. 71: «El círculo de Hegel no es el eterno retorno, sino solamente la circulación infinita de lo idéntico a través de la negatividad.»

<sup>1074</sup> SOUCHE-DAGUES, D. *Op. cit.*, p. 50: «[...] le cerce de l’Esprit absolu, cercle infini, est un cercle *non fermé*, en fait un non-cercle: ce que suggère la formule cercle de cercles”. Unité des deux moments: le mouvement et le contenu, fait que l’on n’a plus affaire, comme dans une monadologie, à des cercles multiples que seraient situés “en face de soi”.»

<sup>1075</sup> *Ibid.*, p. 18.

<sup>1076</sup> *Ibid.*, p. 71; p. 51: «[...] le cercle de al réflexion est refermé, intérieur a l’Esprit, mais ce cercle fermé n’est que *trouvé*, et par suite l’Esprit n’est qu’Esprit trouvé, et no proprement *su*: il est Raison. [...] l’Esprit ne retombe pas simplement dans son commencement (à savoir a la relation simple par laquelle déboute la *Logique*), mais soit “éternellement retourné”.»

<sup>1077</sup> *Ibid.*, p. 6: «Il y a cependant une impertinence immédiatement visible à utiliser une figura spatiale pour interpréter une philosophie qui prétend s’élever au-dessus de la représentation. Aussi bien constate-t-on que dans les écrits hégéliens l’image du cercle se complique et souvent s’estompe: elle devient par exemple “cercle de cercles”, “sphère dont le centre est partout et a périphérie nulle part.”»

<sup>1078</sup> VITIELLO, V. “La reflexión entre comienzo y juicio”, p. 110: «El círculo metafísico de Hegel no se cierra.»

<sup>1079</sup> SOUCHE-DAGUES, D. *Op. cit.*, p. 34; cf. también: EZQUERRA GÓMEZ, J. “La posición como exposición”, p. 159: «El discurrir de la exposición dialéctica sería análogo al trazado de una espiral logarítmica: en ésta la curva no se cierra sobre sí misma en un círculo, sino que está siempre *abierta*.»

Podemos conceder que la apertura de la espiral expresa a la perfección la diferencia entre el principio y el comienzo hegelianos, conjurando con ello la amenaza de la identidad que subyace al cierre de la periferia del círculo (*i. e.* recusando, pues, toda circunferencialidad del círculo en cuestión). Pero la espiral no elimina la amenaza de la identidad que subyace a la imagen de la esfera infinita y que afecta a la que debemos considerar como la diferencia fundamental del círculo: ésta representa la apertura de la periferia del círculo, pero no representa menos la clausura de la diferencia entre el centro y la periferia en la que el círculo mismo consiste. Esto es lo que la confluencia de la espiral con la esfera infinita de Pascal permite mostrar con claridad. Y es que la misma clausura de la diferencia centro-periferia tiene lugar en la periferia sin centro de la espiral (en la que, por decirlo con las palabras de Duque, «el centro acaece en el circuito de la periferia»<sup>1080</sup>), y en el centro sin periferia del punto, del punto cerrado sobre sí mismo y que se asemeja aquella «morada inhospitalaria» de la telaraña y el laberinto. De semejante “punto” dice Derrida que

«encierra en sí las salidas fuera de sí, que comprende sus propias salidas, que abre él mismo sus puertas.»<sup>1081</sup>

Las metáforas de la telaraña y del laberinto acuden en este punto para ilustrar cómo la apertura de la espiral acaba conduciéndonos al cierre y la clausura propias punto. La espiral parece conducir hacia afuera, pero no hay afuera ahí donde todo es la identidad de la periferia; ella parece abrirse hacia el exterior, pero en realidad es el exterior y la diferencia con ese exterior lo que se cierra y contrae en ella: la espiral es el punto que se expande e invade la exterioridad. Al igual que la telaraña y el laberinto, ella está diseñada como una trampa que conduce siempre hacia su interior. Volveremos sobre ello en el segundo apéndice de este estudio [Ap. 2]. Lo que por el momento nos interesa destacar es cómo la imagen de la espiral que habitualmente es tomada como un emblema de la desmistificación del círculo del Concepto es, en realidad, la trampa que conduce hacia la clausura más radical de la diferencia en juego ahora. La espiral no es la desmistificación del círculo, sino su más peligrosa mistificación y debe ser considerada por este motivo como el reverso antimetafísico de la puntualidad clausurada de la inmediatez y de la intuición intelectual de la metafísica.

Pensamos, por lo demás, que si hay algún aspecto del círculo que es preciso desmitificar, éste no es desde luego el que atañe al cierre de sus extremos. Más bien al contrario: es precisamente este cierre el que permite escapar de la mala infinitud de la espiral, sin caer con ello en la (mala) inmediatez y la clausura de la puntualidad. Y es que, en contra de lo que pudiera parecer, no es la espiral la que está abierta, sino el círculo. El cierre de su circunferencia garantiza la diferencia que tanto el punto como la espiral consisten en cerrar, contrarrestando así la doble amenaza de la clausura que acecha en las deconstrucciones de la circularidad. Su periferia es, ciertamente, la imagen de una

---

<sup>1080</sup> DUQUE PAJUELO, F. “Lógica del fin cumplido”, p. 92.

<sup>1081</sup> DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 407.

continuidad cerrada y sin fisuras en la que desaparece la diferencia de los extremos. Pero incluso en esa continuidad cerrada hay lugar para una diferencia. Pues lo que con la diferencia de los extremos queda suprimido es tan sólo la diferencia del sujeto y el predicado, del ser y la esencia, esto es, la reflexión propia de la “Lógica objetiva”, más no la diferencia del ser y el concepto, de la sustancia y del sujeto propia de la “Lógica subjetiva”. Esta diferencia no es de tal naturaleza que se suprima en el cierre de la periferia, ni tampoco que persevere en el Concepto *a pesar* su cierre, o precisamente en la medida en que todavía no se haya consumado su cierre. La diferencia en cuestión es ahí precisamente *por y en virtud de ese cierre*<sup>1082</sup>. En ella cabe reconocer por tanto el género de diferencia propia del Concepto, así como el modo específico de aparición de la reflexión en esta esfera. Esta diferencia no es la de los extremos que el círculo cierra y que la espiral trata de abrir, sino la diferencia del centro y la periferia en que el círculo consiste:

«Al concepto de círculo le son igualmente esenciales el centro y la periferia; ambas notas le convienen y, sin embargo, periferia y centro se contraponen entre sí y se contradicen. La representación de polaridad, con tantas aplicaciones en la física, contiene dentro de sí la determinación más correcta de la contraposición, pero dado que la física se atiene en sus pensamientos a la lógica usual, se horrorizaría fácilmente si desarrollara la polaridad y alcanzara los pensamientos que ahí se esconden.»<sup>1083</sup>

La aparición de la contradicción en la figura del círculo parece arrojarla nuevamente al colapso y las paradojas de la Esencia. Pero lo cierto es que es precisamente esa contradicción la que permite tensar el punto de su centro hasta convertirlo en el lugar de una apertura, tensando también la línea de su periferia hasta curvarla y convertirla en el cierre de la circunferencia. La contradicción entre el centro y la periferia no es traída a colación en el caso del círculo como algo que lo abocara a la paradoja, sino como algo cuya geometría permite aunar y elevar al nivel superior de la reconciliación; en todo caso, la contradicción existe entre el punto y la línea tomados aisladamente, pero no en tanto que confluyen en la geometría del círculo. En realidad, la prolongación de la línea no es más que el movimiento del punto que sale fuera de sí, mientras que la circunferencia es

---

<sup>1082</sup> Los defensores antimetafísicos de Hegel han visto en este cierre de esta periferia el órgano de toda mistificación. De ahí la tentativa de dirigir contra ella la apertura de la espiral, sin apenas entrever que *este cierre sería precisamente el garante de la mediación, y por tanto, de todo lo que en Hegel tiene que ver con la crítica del dogmatismo y de la inmediatez*. Frente a todo intento de apertura pensamos, pues, que lo que determina el carácter metafísico de la filosofía de Hegel no es la mediación, sino el *medio*; no el cierre de su periferia, sino la absolutización de su *centro*, esto es: no la circularidad sino el *punto*. Pensamos también que todo intento de abrir el círculo del Concepto se sustenta sobre el malentendido, ciertamente extendido entre los partidarios antimetafísicos de Hegel, según el cual el cierre del Concepto supondría también el cierre de la diferencia propia de la reflexión, con la consiguiente confirmación del diagnóstico heideggeriano del Concepto como reflexión autosuprimida al que nos hemos referido en el capítulo anterior [C: II.1].

<sup>1083</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 8, Enz (I)*, § 119: «Im Begriffe des Zirkels ist Mittelpunkt und Peripherie gleich wesentlich, beide Merkmale kommen ihm zu; und doch ist Peripherie und Mittelpunkt einander entgegengesetzt und widersprechend»; cf. también: SOUCHE-DAGUES, D. *Op. cit.*, p. 32: «El círculo hegeliano es paradójicamente una denegación permanente de la circularidad inmediata. En el círculo hay el centro y la periferia: es bajo la condición de tener los dos conjuntamente y no solamente el contorno o el límite externo, sino la ley según la cual el límite se engendra a partir del centro que resulta posible alcanzar su significación especulativa.»



resultado del movimiento de la línea que retorna a sí y, con ello, a la inmediatez originaria de la puntualidad. No es de extrañar que algunos autores hayan apuntado a la ambigüedad entre permanencia y devenir presente en la figura del círculo:

«Así, el “círculo de círculos” que allí se forma, constituye según el decir del espíritu, el cual [a su vez] no es *tal* sino en y por “el movimiento de su devenir” —esto es lo que enuncia su radical ambigüedad—, aquello que precisamente “es el círculo retornando a sí mismo que presupone su comienzo y no lo alcanza más que al final”.»<sup>1084</sup>

Esta imagen dinámica de la circularidad parece contraponerse en un primer momento a la concepción hegeliana del círculo estático «que reposa sobre sí mismo [der in sich geschlossen ruht]»<sup>1085</sup>. Pero lo cierto es que, a efectos del cierre de la periferia que es objeto de consideración, no hay una diferencia sustancial entre el devenir y la permanencia del círculo; siempre y cuando este devenir sea un movimiento *de lo mismo a lo mismo*:

«Lo verdadero es el devenir de sí mismo, el hacerse de sí-mismo, el círculo que presupone como *télos* su fin y que a ese fin lo tiene por principio y que sólo mediante la ejecución y mediante ese su fin es real.»<sup>1086</sup>

Lo mismo cabe decir de los movimientos de progreso y regreso que confluyen en la imagen del círculo. Su geometría es el resultado del *retorno* de la línea que sale de sí misma y vuelve sobre sí misma. Este doble movimiento parece abocar (podría pensarse) la imagen del círculo al movimiento pendular de la Esencia. Pero a diferencia de ese movimiento pendular, el retorno del círculo no se presenta ya como un simple retroceso que deshiciera o borrara la trayectoria del progreso. El cierre del círculo no retrocede sobre sus pasos, ni deshace el camino andado, sino que retorna a sí mismo sin dejar de progresar. El progreso aparece en él como la condición del cierre y del regreso: la línea tiene que salir de sí misma, tiene que abandonar la inmediatez y la permanencia del punto, si quiere retornar a sí misma. De manera que, precisamente gracias al segundo momento dialéctico de la negación, la escisión y la exteriorización pueden llegar a coincidir los extremos del círculo y el círculo puede llegar finalmente a ejercer el papel unificador propio del retorno y del cierre:

«Que el proceso de extraversión sea de naturaleza reflexiva dice, en efecto, que el primer término se encuentra determinado alrededor de la expresión que de él mismo pone en exterioridad. Esto es lo que significa que el primer y tercer término de este proceso ternario sean, en efecto, “idénticos”,

---

<sup>1084</sup> JARCYK, G. *Le concept dans son ambigüité*, p. 274: «Ainsi donc le “cercle de cercles” qui là se forme constitue autant de *dits* de l’esprit, lequel n’est *tel* que dans et par “le mouvement de son devenir” —ce que seul en énonce la radicale *ambigüité*—, lui qui, précisément, “est le cercle faisant retour dans soi, qui présuppose son commencement et ne l’atteint qu’au terme”.»

<sup>1085</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, s. 36 / p. 136.

<sup>1086</sup> *Ibid.*, s. 23 / p. 124: «Nur diese sich *wiederherstellende* Gleichheit oder die Reflexion im Anderssein in sich selbst —nicht eine *ursprüngliche* Einheit als solche oder *unmittelbare* als solche— ist das Wahre. Es ist das Werden seiner selbst, der Kreis, der sein Ende als seinen Zweck voraussetzt und zum Anfange hat und nur durch die Ausführung und sein Ende wirklich ist». Cf. *supr.* nota 976.

y que la distancia que hay del uno al otro se encuentre a la vez honrada y reducida por el acto de la mediación negativa, utópica y acrónica. De ahí que establezcamos que la ternariedad no tiene otra significación que la de decir, precisamente en su funcionamiento, la unidad de los términos en su relación dual.»<sup>1087</sup>

Ahora bien, ese segundo momento de la negación y de la mediación era el que dominaba la exterioridad y apertura infinitas de la espiral. Ahí se extendía, ciertamente de manera utópica y acrónica, hasta anegar los extremos de la inmediatez y la inmediatez recuperada en la apertura de la mala infinitud. El mismo momento es, sin embargo, negado y conservado en el cierre del círculo, de tal manera que garantiza la apertura del círculo, pero propiciando también el cierre y el retorno de la inmediatez. El círculo aún con ello el reposo del punto y el movimiento de la línea, la interioridad del centro y la exterioridad de la periferia, el progreso de la mediación y el retorno de la mediación. Aunados en el cierre del círculo, progreso y regreso aparecen como los dos tramos de una misma continuidad, vale decir: como momentos de un mismo movimiento que ha abandonado la igualdad e indiferencia del contramovimiento pendular para sumirse en la idéntica circulación del círculo:

«En virtud de la ya demostrada naturaleza del método, la ciencia se expone como un *círculo* anudado dentro de sí, dentro de cuyo inicio el fundamento simple, la mediación, torna a anudar el final.»<sup>1088</sup>

No debe extrañar, pues, que Hegel haya escogido la imagen del círculo como emblema del sistema. Ello no debe ser tomado como un síntoma de su clausura, sino todo lo contrario: en la imagen del círculo cerrado «que descansa en sí mismo [der in sich geschlossen ruht]» reside la clave para contrarrestar el escollo de la clausura que los críticos postmetafísicos de Hegel han dirigido contra él en la doble forma del punto y de la espiral. Y es que sólo la imagen del círculo previene contra la doble clausura que amenaza desde el lado metafísico de la inmediatez y el lado antimetafísico de la mediación. La razón es que ni el cierre del círculo es la (mala) inmediatez de la puntualidad, ni su apertura es la mala infinitud de la espiral. Frente al primero, el círculo pone la inmediatez recuperada de su centro; frente al segundo, la mediación absoluta de su circunferencia. Centro y periferia aparecen de este modo como las dos formas de conjurar las dos cabezas del dragón hegeliano de la clausura: la víbora relegada sobre sí y contraída en la inmediatez del punto

---

<sup>1087</sup> LABARRIÈRE, P.-J.; JARCZYK, G. "Présentation", *Logique Subjektive*, pp. 13-14: «Que le procès d'extraversion soit de nature réflexive dit en effet que le terme premier se trouve déterminé en retour par l'expression que de lui-même il pose en extériorité. Ce que signifient que le premier et le troisième terme de ce procès ternaire sont en fait "identiques", et que la distance qui mène de l'un à l'autre se trouve à la fois honorée et réduite par l'acte de la médiation négative, utopique et achronique. Où l'on saisit que la ternarité n'a d'autre signification que de dire, jusqu'en leur "fonctionnement", l'unité des termes en relation duelle.»

<sup>1088</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, ss. 571-572 / (II), p. 403: «Vermöge der aufgezeigten Natur der Methode stellt sich die Wissenschaft als ein in sich geschlungener *Kreis* dar, in dessen Anfang, den einfachen Grund, die Vermittlung das Ende zurückschlingt; dabei ist dieser Kreis ein *Kreis von Kreisen*; denn jedes einzelne Glied, als Beseeltes der Methode, ist die Reflexion-in-sich, die, indem sie in den Anfang zurückkehrt, zugleich der Anfang eines neuen Gliedes ist.»

y la culebra desplegada y que se prolonga infinitamente en la mediación espiral. El dragón hegeliano muere dos veces: «Mit Stumpf und Stiel ausgerottet»<sup>1089</sup> decía Schelling, pero también Hegel antes que él en relación con la metafísica (que es en definitiva lo que Schelling ve retornar en el dragón hegeliano). La alargada culebrilla de la espiral es retenida y obligada a cerrarse sobre sí misma por la acción del centro. Ella encuentra su correctivo y su muerte en el agudo filo de la puntualidad. Pero ésta no es la única manera de matar una serpiente; menos todavía si se trata de la serpiente hegeliana: «En Hegel la serpiente “explicada” (es decir, *muerta*) revive al plegarse sobre sí. Reencuentra su ser a reencontrarse a sí misma formando un círculo»<sup>1090</sup>. Pero el contraído áspid de la puntualidad, replegado sobre sí misma en el instante mismo antes de atacar, también encuentra su muerte en el círculo, esta vez en el perímetro romo y curvo de su circunferencia<sup>1091</sup>. Ambos dragones (ambas clausuras) se reúnen (con sus respectivas muertes) en el pensamiento hegeliano del círculo que, como escribe J. Ezquerro,

«se puede leer en dos sentidos: a) En el sentido de la *exposición* especulativa, que va de lo fundado a fundamento; es decir, aquel en el que cada nueva categoría se descubre como la *verdad* de la anterior. b) O bien en el sentido de una *explicación* especulativa, que va del fundamento a lo fundado, y en el que se busca determinar lo que cada categoría es *en sí* o en su concepto. / Dado que el despliegue es *circular* (el sistema hegeliano es el *círculo de círculos*) cada categoría resulta fundante y a la vez fundada (todo momento en un movimiento circular es a la vez principio y fin).»<sup>1092</sup>

### 3. El cero como cifra de la diferencia: Consideraciones finales en torno a la *Aufhebung* del medio del Concepto en el círculo reflexivo la Idea

La imagería hegeliana del círculo refleja lo que en el primer capítulo de esta parte hemos descrito como un proceso de progresiva *densificación* y *llenado* del medio en principio oscuro y abismático de la Esencia, pero también lo que en ese mismo lugar asomaba ya como un proceso contrapuesto de progresiva *asunción* e *interiorización* del medio pletórico del Concepto en el círculo de la Idea. Si, de un lado, la imagen del centro ilustra el llenado del medio teleológico, la de la circunferencia ilustra más bien, de otro lado, la automediación de la Idea. Así es como la figura del círculo permite representar conjuntamente los dos lados de un doble proceso que, por lo pronto, se presenta como un paradójico proceso de generación de la circularidad en el que el centro del círculo es producido para ser cancelado un instante después. El paroxismo de esta paradoja se

<sup>1089</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 5, WdL (I)*, s. 13 / (I), p. 183.

<sup>1090</sup> EZQUERRA GÓMEZ, J. “Explicatio (pliegue e historia)”, p. 34.

<sup>1091</sup> *Ibid.* p. 20: «*Ex-plicare* es la acción inversa a *plicare* (“plegar”). Todo *explicare* presupone un *plicare* y todo *plicare* posibilita un *explicare*. Todo lo plegado, enrollado, contraído, recogido sobre sí, es, en principio, “explicable”. Como una serpiente. Robert Estienne, en su *Dictionarum latinogallicum* de 1522, recuerda la expresión de Lucano *explicare serpentem* y la traduce como *tuer* (“matar”), pues, aclara, *un serpent mort, s’estend.*»

<sup>1092</sup> *Ibid.* p. 33.

plantea ante la posibilidad de que esta cancelación del centro pudiera significar también, a la postre, el desplome de la periferia y la consiguiente cancelación de la circularidad. Una posibilidad como ésta es, en efecto, la que hemos examinado en el apartado anterior al hilo de la superación hegeliana de la mediación (*Aufhebung der Vermittlung*) y el retorno de la “inmediatez recuperada” (*wiedergegebene Unmittelbarkeit*). La pregunta que ahí se planteaba era si esta “inmediatez recuperada” significaba verdaderamente (según han sostenido autores como M. Marzoa) el retorno a la simple inmediatez del Ser y, por así decir, la consiguiente disolución del círculo en el punto. El juicio de la Idea, donde parece tener lugar la perfecta identificación de lo que hasta entonces aparecía como extremos diferenciados del Concepto, designaría este momento:

«El concepto es, como concepto para sí, en la medida en que existe *libremente* como universalidad abstracta, o como género. Él es, así, su pura identidad consigo, que se diferencia dentro de sí misma de tal suerte que lo diferenciado no es una *objetividad*, sino que se libera igualmente para la subjetividad o forma de la igualdad simple consigo, y con ello el objeto del concepto es el concepto mismo. Su realidad en general es la forma de su *ser determinado* [trad. modificada].»<sup>1093</sup>

El juicio de la Idea debe ser considerado como un muy peculiar tipo de juicio, en el que la cópula ha *desaparecido* en la identidad de los extremos. Sobre la relación de este peculiar tipo de juicio con lo que Hegel ha denominado “juicio analítico” hablaremos más adelante. Por el momento se trata de llamar la atención sobre el punto de inflexión que esta desaparición de la cópula introduce en el proceso de aparición y progresiva densificación del medio del Concepto. Este punto de inflexión fue constatado en el capítulo anterior, pero todavía es preciso aclarar las razones por las que eso que de entrada se presentaba como un proceso de llenado del medio acaba convirtiéndose en (lo que parece ser) un *vaciamiento*. La respuesta a esta pregunta resulta tanto más apremiante cuando comprobamos la doble amenaza que acecha en este vaciamiento del medio en el tránsito a la Idea y, muy particularmente, en el juicio sin cópula de la Idea. De un lado, el vaciamiento de la cópula parece retrotraer el juicio de la Idea al insondable abismo de la Esencia, en el que los dos lados del espejo aparecen separados por una opacidad y un corte infranqueables, y abocados al contramovimiento propio de la reflexión. La identidad de los extremos del juicio de la Idea parece conjurar esta amenaza, pero no sin reavivar la amenaza de aquella noche de la Sustancia en que la periferia del círculo se contrae en la inmediatez del punto. De una u otra manera, parece como si la emergencia del medio al nivel del Concepto acabase conduciendo a la nada (al abismo o a la noche) de su procedencia, y como si su decurso a lo largo del Concepto no hiciera más que reproducir ese camino “de una nada a otra” característico del tramo lógico que va del Ser a la Esencia<sup>1094</sup>. La designación con la que Hegel describe el proceso de la “Lógica objetiva”

---

<sup>1093</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 487 / (II), p. 333: «Der Begriff ist als Begriff *für sich*, insofern er *frei* als abstrakte Allgemeinheit oder als Gattung existiert. So ist er seine reine Identität mit sich, welche sich so in sich selbst unterscheidet, daß das Unterschiedene nicht eine *Objektivität*, sondern gleichfalls zur Subjektivität oder zur Form der einfachen Gleichheit mit sich befreit, hiermit der Gegenstand des Begriffes, der Begriff selbst ist. Seine *Realität* überhaupt ist die *Form seines Daseins*.»

<sup>1094</sup> Cf. *supr.* nota 462.

acabaría resultando aplicable a la *WdL* en su conjunto, confirmando con ello la lectura “nihilista” de Hegel propugnada por la hermenéutica heideggeriana:

«El movimiento total de la lógica habrá, pues, de consistir en mostrar cómo ese *Sein* pura vaciedad, que, como hemos dicho, resulta ser el mismo determinación, tiene su verdad en la reflexión, la cual a su vez consiste en su mismo autosuprimirse, autosuprimirse en el cual: se constituye como tal el sujeto y, a la vez, de nuevo se va a parar en la pura vaciedad, de modo que no queda resultado alguno, sino precisamente el proceso mismo de la lógica conduciendo, por así decir, de nada a nada.»<sup>1095</sup>

Frente a este tipo de lectura, pensamos que si la *WdL* puede ser considerada en algún sentido como un camino circular que conduce de lo mismo a lo mismo, no es desde luego en el sentido de un camino que conduce de una nada a otra (Hegel utiliza esta formulación únicamente para referirse a la “Lógica objetiva”), sino en el sentido de un camino que conduce del Ser del comienzo a su consumación como Idea, o si se prefiere: como un camino que va del Concepto (como Ser) al Concepto (como Concepto), lo cual no parece compatible con un proceso de desaparición que desembocase en la nada del comienzo, sino más bien de progresiva aparición y definitivo cumplimiento de lo ya contenido en él. La pregunta que en este punto se plantea, por tanto, es la de si esta supuesta desaparición del medio que tendría lugar en el tránsito a la Idea introduce verdaderamente un punto de inflexión en la dinámica de progresiva densificación y, en definitiva, aparición del medio del Concepto, o si se trata más bien de una consecuencia directa de ese mismo proceso de aparición. Con otras palabras: la cuestión es si el proceso de vaciamiento del medio (lleno) del Concepto tiene verdaderamente el sentido negativo de una superación y cancelación del mismo, o si se plantea más bien en el sentido positivo de una conservación y elevación (*Aufhebung*) del medio al nivel superior de la Idea.

Vamos a sostener que si el decurso del medio aparece en este punto como un proceso de vaciado, ello sólo puede deberse a que lo propio del medio no es llenarse (ni tampoco, a la postre, vaciarse), sino única y exclusivamente garantizar la *continuidad* de los extremos. Sólo porque hay ante todo esta exigencia de continuidad, el decurso del medio aparece (y tiene que aparecer) en un determinado momento como un proceso de llenado, apareciendo en otro determinado momento como vaciamiento. Ello depende del diferente requerimiento de la continuidad en los diferentes lugares sistemáticos de *WdL*. Por lo que al proceso de llenado respecta, ya fue analizado en el primer capítulo de esta parte cómo éste obedece a la necesidad de que el medio abandone la oscuridad abisal de la Esencia para aparecer como tercer momento del Concepto [C: I.1]. En el mismo capítulo fue analizada también la necesidad que conduce al proceso contrapuesto de vaciamiento, como una necesidad de superar el carácter extrínseco de ese tercer momento [C: I.3]. No cabe duda de que la aparición de este tercero constituía un paso necesario en el camino hacia la mediación de la Idea, pero se trataba en cualquier caso de un paso insuficiente que se limitaba a presentar el medio como algo extrínseco a la relación de los extremos. Y es

---

<sup>1095</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Op. cit.*, p. 38.

que de lo que en definitiva se trata no es de la aparición del medio mismo, sino de la mediación (la unidad y el cierre) de los extremos que, al igual que el cierre de la circunferencia, puede tener lugar también sin la necesidad de un tercero: así como el cierre de la circunferencia puede tener lugar sin el eje del centro, así también la unidad del Concepto debe poder tener lugar sin el broche del medio.

El hecho de que el medio tenga que aparecer, por lo pronto, como un tercer momento del Concepto se debe a su ocultamiento preliminar en oscuro abismo de la Esencia. La cópula del juicio se presenta en este contexto como el primer puente del Concepto capaz de unir las dos orillas de ese abismo. Se trata, sin embargo, de un puente todavía intransitable para el pensamiento debido a su falta de determinación: como la rosa negra en el jardín de los fenómenos, la cópula del juicio se muestra a la luz del Concepto como un enigma sin solución. De ahí que el decurso del Concepto a través de los niveles sucesivos del término medio (*Mitte*) del silogismo, el centro (*Zentrum*) del mecanismo, el elemento (*Element*) del quimismo y el instrumento (*Mittel*) de la teleología vaya a consistir en proporcionar determinación y concreción a ese medio en principio indeterminado y encerrado en la esfera de la abstracta posibilidad propia del Concepto subjetivo. Se trata de lo que en su momento describimos como un proceso de progresiva *densificación* del medio del Concepto. Pero lo que en ella va a tener lugar no es la deseada mediación de los extremos del Concepto, sino la independización de un medio exterior a dichos extremos (un centro), que llega a inmiscuirse en su relación como un obstáculo. Se comprende, por tanto, que la exigencia de mediación pueda llegar a requerir en un determinado momento la desaparición de ese medio independiente: éste debe desaparecer para dejar aparecer la unidad que se abre camino a su través. De manera que si la primera exigencia es lo que nos llevó en los dos primeros tramos del Concepto a hablar de un proceso de *densificación-exteriorización* del medio, esta segunda nos lleva más bien a hablar de un proceso de *asunción-interiorización* y a la postre *desaparición* del mismo en el juicio de la Idea.

Conviene destacar que en ambos casos se trata de *un mismo proceso de mediación*, el cual tiene, sin embargo, requerimientos diferentes según el lugar estructural de la *WdL* en el que intervenga: el medio independiente del Concepto satisface la exigencia de la mediación cuando de lo que se trata es de conectar el abismo de la Esencia, pero la eliminación de ese tercero independiente la satisface también cuando de lo que se trata es más bien de convertir el centro densificado del Concepto objetivo en un continuo transitable. El resultado es la asunción del medio independiente del Concepto en la mediación de la Idea, que es el círculo del pensamiento puro que media sin medios. Ahora bien: ¿es posible una mediación *sin medio*? ¿Lo que carece de medio no es acaso lo inmediato? ¿Es la asunción del medio que tiene lugar en el tránsito a la idea también una *asunción de la mediación*? ¿Representa el círculo de la Idea un retorno a la *inmediatez*, el advenimiento de una suerte de *inmediatez recuperada*?

Con la superación del medio, el centro del círculo parece haber quedado suprimido en favor de la periferia, pero lo que con ello parece haberse puesto en entredicho es la pervivencia de la periferia misma que amenaza entonces con desplomarse en la inmediatez del punto. Al quedarse sola, la mediación deja de ser mediación y, por el mismo

motivo, la circunferencia deja de ser también circunferencia al carecer de centro. Un desenlace como éste es lo que Hegel parece vaticinar ahí donde habla de la «superación de la mediación» y de la «inmediatez recuperada» de la Idea [C: III.2b]: no sólo al cierre de la diferencia entre los extremos, sino al cierre de la diferencia más fundamental entre los extremos y el medio en que el círculo consiste. La superación del modo de reflexión que (en términos geométricos) hemos relacionado con la circunferencia y el centro del círculo significaría entonces la cancelación de la diferencia del círculo que desaparece al contraerse en la inmediatez del punto.

Lo decisivo reside por tanto en determinar si este proceso de asunción del medio independiente del Concepto constituye verdaderamente una desaparición y cancelación del centro del círculo y, por tanto, de la circularidad, introduciendo con ello un verdadero punto de inflexión en la dinámica del medio desarrollada en los dos primeros momentos de la “Lógica subjetiva”, una suerte de extenuación del proceso de mediación. Frente a esta línea de interpretación trataremos de mostrar que la desaparición del medio no comporta una desaparición de centro del círculo, ni por tanto de la diferencia en la que el círculo consiste, que la circularidad (y por tanto la reflexión) subsiste en la desaparición de su centro. La razón es que el centro desaparece, *pero no sin dejar una marca*: esa marca es la huella de su desaparición como medio independiente a la relación, *pero también la marca de su mantenimiento y conservación en los extremos de la relación*. De ser así, ni la periferia se desplomaría sobre el centro, ni la circunferencia se contraería en la inmediatez del punto, sino que permanecería abierta en torno a un *centro vacío*.

Ello no puede por menos que repercutir en el significado del punto de inflexión mencionado unas líneas más arriba, que hasta entonces veníamos describiendo como un “proceso de densificación” del medio del Concepto. El significado de esta inflexión se atenúa cuando comprobamos que el medio no desaparece al quedar asumido en el tránsito a la Idea, sino que se mantiene y conserva a un nivel superior. Y es que si el medio del Concepto aparece progresivamente a lo largo de la “Subjetividad”, densificándose a través de la “Objetividad” hasta alcanzar el cénit de la Idea, no es desde luego para retornar en un momento dado al abismo de la Esencia del que procede y sumirse nuevamente en la noche de la Sustancia. El sentido de esta conservación del medio en el tránsito a la Idea es, pues, lo que trataremos de precisar a continuación, en un primer momento mediante la apelación al medio sin resistencia de la Idea [C: III.3a], en un segundo momento a partir del centro vacío del círculo [C: III.3b], y en un tercero a partir de la elucidación óptica de esa vaciedad y esa no resistencia como “transparencia” [C: III.3c].

**a) La levedad del medio: El cierre del juicio lógico en el medio *sin resistencia* de la Idea (¿Un punto de inflexión en el proceso de progresiva densificación del medio del Concepto?)**

La superación del medio independiente de la teleología significa la superación del obstáculo que hasta entonces se inmiscuía entre los extremos del Concepto e interfería en

su relación. «No hay relación sexual» en el ámbito del Concepto, pero sí en el círculo sin fisuras de la Idea: ella irrumpe como el instante mágico del primer beso, del contacto directo entre los extremos. Hegel habla a este respecto de la «comunicación inmediata» de los extremos en el medio «sin resistencia» de la Idea:

«Dentro del silogismo, por cuyo medio se concatena ahora la idea subjetiva con la objetividad, la *primera premisa* es esa misma forma de la acción inmediata de apoderarse el concepto del Objeto y de referirse a él, tal como vimos dentro de la referencia-de-fin. La actividad determinante del concepto al Objeto es una *comunicación* inmediata y una *expansión*, sin resistencia, de sí sobre el Objeto mismo. Aquí, el concepto permanece dentro de la pura identidad consigo mismo; pero esta su inmediata reflexión-dentro-de-sí tiene, en igual medida, la determinación de la inmediatez objetiva; aquello que es *para él* su determinación propia es, justamente en la misma medida, un *ser*, pues se trata de la *primera* negación de la presuposición. La determinación puesta vale por consiguiente, y justamente en la misma medida, como una presuposición solamente *encontrada*, como una *aprehensión* de algo *dado*, caso en el cual la actividad del concepto no consiste más bien sino en estar negativamente frente a sí mismo, en retenerse y hacerse pasivo frente a lo presente, para que éste no sea determinado por el sujeto, sino que pueda *mostrarse* tal como él, dentro de sí mismo, es.»<sup>1096</sup>

En el juicio de la idea, los extremos son inmediatamente lo mismo, y si el medio de la cópula tiene todavía alguna vigencia en él es sólo a condición de que se haya convertido en un medio liviano, que ya no ofrece resistencia al paso de los extremos. El juicio de la Idea pone con ello la unidad que el juicio del Concepto subjetivo pretendía poner, pero la pone sin mediación de la cópula. La estructura en principio tripartita del juicio (y del Concepto en general) deja paso a la continuidad y unidad propias de la Idea, y si algo llama la atención en este punto es que Hegel siga refiriéndose a la Idea mediante designaciones (en principio ancladas a la estructura tripartita del Concepto) como las de “juicio” y “silogismo”. Por lo que a la primera respecta, conviene empezar aclarando que Hegel la usa en el sentido del juicio analítico, cuyo examen constituye el comienzo de la categoría del Conocer. Aplicado a la Idea, el juicio se refiere, por tanto, a ese peculiar tipo de juicio cuya unidad no es puesta ya por el medio (al igual que la cópula del juicio de la Idea, la cópula del juicio analítico es absolutamente vacía), sino por la inmediata identidad de los extremos. El juicio analítico es aquel en el que la función unitiva de la cópula (del tercer elemento del Concepto) ha quedado vacía y ha devenido por ello mismo accesoria y superflua:

---

<sup>1096</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 501 / (II), p. 345: «In dem Schlüsse, wodurch sich die subjektive Idee nun mit der Objektivität zusammenschließt, ist die *erste Prämisse* dieselbe Form der unmittelbaren Bemächtigung und Beziehung des Begriffs auf das Objekt, als wir in der Zweckbeziehung sahen. Die bestimmende Tätigkeit des Begriffs auf das Objekt ist eine unmittelbare *Mitteilung* und widerstandslose *Verbreitung* seiner auf dasselbe. Der Begriff bleibt hierin in der reinen Identität mit sich selbst; aber diese seine unmittelbare Reflexion-in-sich hat ebenso die Bestimmung der objektiven Unmittelbarkeit; das was *für ihn* seine eigene Bestimmung ist, ist ebenso sehr ein *Sein*, denn es ist die *erste* Negation der Voraussetzung. Die gesetzte Bestimmung gilt daher ebenso sehr als eine nur *gefundene* Voraussetzung, als ein *Auffassen* eines *Gegebenen*, worin die Tätigkeit des Begriffs vielmehr nur darin bestehe, negativ gegen sich selbst zu sein, sich gegen das Vorhandene zurückzuhalten und passiv zu machen, damit dasselbe nicht bestimmt vom Subjekte, sondern wie es in sich selbst ist, sich *zeigen* könne.»



«El conocer analítico es la primera premisa del entero silogismo: la *inmediata* referencia al objeto; por consiguiente, la *identidad* es la determinación, que el reconoce como suya; él no es sino la *aprehensión* de aquello que es.»<sup>1097</sup>

Así, la comunicación directa de los extremos constituye, en el seno de la Idea, el interno acontecer de unidad que el medio del Concepto sólo podía garantizar externamente (mediante la intervención de un tercero). Lo que con la exterioridad del medio ha quedado eliminado es, por tanto, la presuposición de la diferencia entre los extremos, quedando de este modo cumplida la unidad que desde un principio el juicio pretendía poner mediante la cópula, sólo que ya no mediante la cópula, sino mediante la identidad misma de los extremos. Exactamente lo mismo cabe decir de la estructura tripartita del silogismo, que sólo es traída a colación en este punto en virtud de la «acción inmediata» propia de esa primera premisa del entero silogismo en la que todavía no ha intervenido el tercer momento del término medio, pues al conocer analítico «no le pertenece aún la mediación, sino que [...] es la comunicación inmediata del concepto»<sup>1098</sup>:

«La idea es pues, por lo pronto, uno de los extremos de un silogismo, al ser el concepto que, en cuanto fin, tiene por lo pronto a sí mismo como realidad subjetiva; el otro extremo es la limitación que encuentra lo subjetivo: el mundo objetivo. Los dos extremos son idénticos en el hecho de ser ambos la idea; en primer lugar, su unidad es la del concepto, el cual es dentro del uno solamente para sí, y dentro del otro, solamente en sí; en segundo lugar, la realidad es, dentro del uno, abstracta, mientras que dentro del otro está dentro de su exterioridad concreta. Ahora, esta unidad viene a ser puesta por medio del conocer; como él es la idea subjetiva que sale de sí como fin, la unidad se da por lo pronto solamente como término medio. Es verdad que el cognoscente, mediante la determinidad de su concepto, o sea del ser-para-sí abstracto, se refiere a un mundo externo; pero lo hace dentro de la absoluta certeza de sí mismo, a fin de elevar a verdad realmente existente esta verdad formalmente pensada, la realidad de sí en sí mismo. El cognoscente tiene en su concepto la eterna esencialidad del mundo objetivo: el proceso del cognoscente es poner el contenido concreto del mundo mismo, para sí, como idéntico al concepto, y a la inversa, poner éste como idéntica a la objetividad.»<sup>1099</sup>

---

<sup>1097</sup> *Ibid.* (II), s. 511 / (II), p. 353: «Das analytische Erkennen ist die erste Prämisse des ganzen Schlusses, —die *unmittelbare* Beziehung des Begriffs auf das Objekt; die *Identität* ist daher die Bestimmung, welche es als die seinige erkennt, und es ist nur das *Auffassen* dessen, was ist.»

<sup>1098</sup> *Ibid.* (II), s. 502 / (II), p. 346: «Das Unterscheidende des analytischen Erkennens hat sich bereits dahin bestimmt, daß ihm als der ersten Prämisse des ganzen Schlusses die Vermittlung noch nicht angehört, sondern daß es die unmittelbare, das Anderssein noch nicht enthaltende Mitteilung des Begriffes ist, worin die Tätigkeit sich ihrer Negativität entäußert.»

<sup>1099</sup> *Ibid.* (II), s. 497 / (II), p. 342: «Die Idee ist also zunächst das eine Extrem eines Schlusses als der Begriff, der als Zweck zunächst sich selbst zur subjektiven Realität hat; das andere Extrem ist die Schranke des Subjektiven, die objektive Welt. Die beiden Extreme sind darin identisch, daß sie die Idee sind; erstlich ist ihre Einheit die des Begriffs, welcher in dem einen nur *für sich*, in dem anderen nur *an sich* ist; zweitens ist die Realität in dem einen abstrakt, in dem anderen in ihrer konkreten Äußerlichkeit. —Diese Einheit wird nun durch das Erkennen *gesetzt*; sie ist, weil es die subjektive Idee ist, die als Zweck von sich ausgeht, zunächst nur als *Mitte*. —Das Erkennende bezieht sich durch die Bestimmtheit seines Begriffs, nämlich das abstrakte Fürsichsein, zwar auf eine Außenwelt, aber in der absoluten Gewißheit seiner selbst, um die Realität seiner an sich selbst, diese formelle Wahrheit, zur reellen Wahrheit zu erheben. Es hat an seinem Begriff die *ganze Wesenheit* der objektiven Welt; sein Prozeß ist, den konkreten Inhalt derselben für sich als identisch mit dem *Begriffe* und umgekehrt diesen als identisch mit der Objektivität zu setzen.»

La comunicación inmediata de los extremos convierte la función unificadora del término medio en algo accesorio y superfluo. No es de extrañar que autores como Žižek hayan calificado la triplicidad característica del Concepto como «un proceso de la autorrelación del Dos que carece de cualquier Tercero»<sup>1100</sup> que prescinde, por tanto, de cualquier forma de «fundamento más allá del sujeto y objeto-sustancia»:

«Desde este punto de vista, carece de sentido llamar a la filosofía de Hegel “idealismo absoluto”: su intención es precisamente la de señalar que *no hay necesidad de un Tercer elemento*, un medio o fundamento más allá del sujeto y objeto-sustancia. Comenzamos con la objetividad. Cuando en la dialéctica de Hegel tenemos un par de opuestos, su unidad no es un Tercero, un medio subyacente, sino *uno de los dos*: un género es su propia especie, o hay un género que en última instancia tiene una única especie, razón de que la diferencia específica coincide con la diferencia entre género y especie.»<sup>1101</sup>

La «autorrelación del Dos» de la que habla Žižek parece ajustarse al resultado final del proceso de progresiva desaparición del medio del Concepto en el juicio de la Idea que es objeto de consideración, pero no sin retrotraernos una vez más al desdoblamiento característico de la Esencia. Un desdoblamiento como éste es, en efecto, lo que permitiría al autor recusar la designación de “idealismo absoluto” con la que Hegel se refiere a su propia filosofía. La afinidad de la filosofía de Hegel con el materialismo quedaría al descubierto y la sombra del materialismo dialéctico se cerniría sobre ella, si pudiera demostrarse que la cópula desaparece verdaderamente en el juicio de la Idea, regresando al oscuro abismo de su procedencia. Esto es, en efecto, lo que Žižek parece dar atender, cuando describe la mencionada autorrelación del Dos como una dualidad «carente de fundamento, abismal»<sup>1102</sup>. La diferencia con la dualidad propia de la Idea reside, sin embargo, en que mientras que la Esencia carece de medio porque *todavía* no lo ha puesto (el medio es todavía lo innombrado e impensado de la Esencia), la de la Idea carece de medio porque *ya* lo ha puesto y asimilado en la identidad de los extremos. Se hace preciso aclarar en este punto, por tanto, que lo que ha desaparecido no es el medio, sino tan sólo *su presencia como tercero independiente de los extremos*. Lo que en cualquier caso sigue vigente es la función del medio, que queda conservada en la identidad de los extremos. Esta es la razón de que la primera categoría del juicio de la Idea sea precisamente el “juicio analítico”, en el que la mediación no es puesta por la cópula vacía, sino precisamente por la identidad inmediata de los extremos<sup>1103</sup>. Respondemos con ello a la pregunta formulada

---

<sup>1100</sup> ŽIŽEK, S. *Menos que nada...*, p. 336: «La oposición de polos esconde por consiguiente el hecho de que uno de los dos ya es la unidad de los dos —de modo que, para Hegel, no hay necesidad alguna de un tercer elemento que una a los dos. Por esta razón la dialéctica de Hegel es radicalmente carente de fundamento, abismal, un proceso de la autorrelación del Dos que carece de cualquier Tercero. Por ejemplo, no hay ningún tercero externo, ningún Fundamento, ningún *medium* compartido en el que la oposición entre ley y crimen sea “sintetizada”: la “verdad” dialéctica de su oposición es que el crimen es su propia especie, la unidad abarcadora de sí mismo y su opuesto.»

<sup>1101</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>1102</sup> *Ibid.*, p. 336.

<sup>1103</sup> La elección del juicio analítico como primera categoría del Conocer pone de manifiesto que no es el medio lo que ha desaparecido en el círculo de la Idea, sino sólo el carácter independiente del medio. Su función ha quedado conservada en los extremos mismos de la relación, precisamente en virtud de su

al comienzo de este apartado: la mediación puede mediar sin medio *en la medida en que la mediación tiene lugar en los extremos, cada uno de los cuales constituye la mediación del otro*. Y ello precisamente no al modo de la Esencia, cuyas determinaciones de reflexión aparecían en lo otro o como lo otro de sí mismas, sino cada una *por medio de* la otra. Es lo que Hegel ha planteado desde la Introducción a la esfera del Concepto:

«El concepto se muestra, según lo considerado anteriormente, como la unidad del ser y de la esencia. La esencia es la primera negación del ser, que ha venido a ser por ello apariencia; el concepto es la segunda, o sea la negación de esa negación; por tanto, el ser restablecido, pero como la infinita mediación y negatividad del mismo en sí mismo. *Ser y esencia* no tiene ya en el concepto, por consiguiente la determinación en la cual son ello como *ser y esencia*, ni están ya solamente en una unidad tal que cada uno *parezca* en el otro. Por consiguiente, el concepto no se diferencia en estas determinaciones. Él es la verdad de la relación sustancial, en la cual el ser y la esencia alcanzan, el uno *por medio de* otro [durcheinander], su plenificada existencia de suyo y determinación [subr. mío].»<sup>1104</sup>

Este mutuo alcanzarse de los extremos, «el uno por medio del otro» (sin la intervención de un tercero), es el modo como las determinaciones del Ser y la Esencia están en la unidad del Concepto, y también el modo como los momentos del Concepto están en la unidad de la Idea, una vez suprimido el medio subjetivo del silogismo (*Mitte*) y el medio objetivo (*Mitel*) de la teleología. Si algo implica la supresión de este medio es que la mediación ha de cumplirse *en la relación misma de los extremos*, pero precisamente de manera que la relación entre ellos ya no es la del contramovimiento de la Esencia, sino la del *mutuo traspasarse y retornar a sí* del Concepto. Este mutuo traspasarse pasa a primer plano en la introducción general a la Idea, donde Hegel habla del “juicio absoluto” de la Idea, y donde los extremos del juicio asumen la función mediadora desempeñada por la cópula del juicio del Concepto subjetivo. Si, de un lado, el sujeto de ese “juicio absoluto” es el ser en sí y para sí de la objetividad; la objetividad es, de otro, la exteriorización misma del Concepto, puesta por el propio Concepto:

«El concepto, en cuanto que ha alcanzado de verdad su realidad, es este juicio absoluto, cuyo *sujeto* —en cuanto unidad negativa que se respecta a sí— se diferencia de su objetividad, siendo el ser en y para sí de la misma, mas refiriéndose esencialmente a ella por sí mismo; por eso es *fin de sí mismo*, e *impulso*; pero la objetividad no la tiene el sujeto inmediatamente en él porque entonces él sería justamente tan sólo la totalidad, perdida dentro de aquella objetividad, del Objeto en cuanto tal, sino que la objetividad es la realización del fin, una objetividad *puesta* por la actividad del fin, y que, en cuanto *ser puesto*, tiene su consistencia y su forma solamente en cuanto penetrada por el sujeto. En cuanto objetividad, tiene ella el momento de la *exterioridad* del concepto, y es en general, por consiguiente, el lado de la finitud, la variabilidad y la aparición, que tiene empero su ocaso allí, en el regreso a la unidad negativa del concepto; la negatividad, por la cual el indiferente estar-unos-fuera-

---

identidad: precisamente porque la identidad está ya vigente en los extremos, no es necesario que venga puesta por un tercer término. De manera que la unidad que desde un principio la cópula trataba de poner acaba teniendo lugar *sin la cópula*. Y es que la cópula resulta superflua donde los extremos son ya idénticos.

<sup>1104</sup> Cf. *supr.* nota 1009.

de-otros, propio de la objetividad, se muestra como inesencial y ser-puesto, es el concepto mismo.»<sup>1105</sup>

Si la mediación entre los extremos de la Idea puede tener lugar *sin medio*, ello es sólo en la medida en que han abandonado su contraposición inmediata y se han igualado hasta el punto de poder traspasarse mutuamente sin encontrar en el camino distancia alguna o resistencia que requiriese de los servicios de un intermediario. Es, en efecto, la superación de ese intermediario lo que permite la comunicación directa de los extremos. Pero todavía es preciso preguntar si lo que en esa superación tiene lugar es la *conservación* del medio en los extremos (cuyo cierre habría pasado a asumir la función del único medio absoluto), o más bien la *supresión* de toda función mediadora. Nos situamos así ante la última alternativa en torno al medio, la última y más difícil de dirimir, pues incide sobre el sentido de la superación (*Aufhebung*) del medio y de la mediación que tiene lugar en la Idea. La interpretación negativa de esta superación (como cancelación de la mediación) parece venir sugerida por la persistencia de la diferencia en el interior de la Idea, donde todavía resulta visible bajo la forma de los extremos del Conocer: la Verdad y el Bien. La persistencia de esta diferencia parece indicar que el elemento unitivo que hasta entonces mantenía unida la dualidad de lo subjetivo y lo objetivo ha quedado eliminado, emergiendo con ello nuevamente la diferencia que la Idea tenía como cometido unificar:

«Pero tampoco dentro de esta figura [el Yo de la razón teórica] está, todavía, acabada la idea. / En tanto que ella es el concepto libre, el concepto que ciertamente se tiene a sí mismo por objeto, la idea es *inmediatamente* y, justamente por ser inmediata, es idea todavía dentro de su *subjetividad* y, por ende, dentro de su finitud en general. Ella es el *fin* que debe realizarse, o sea es la *idea absoluta* misma, pero todavía dentro de su *aparición*. Lo que ella *busca* es *lo verdadero*, esa identidad del concepto mismo y de la realidad, mas al comienzo no hace más que eso, buscar; pues ella está aquí tal como, *por de pronto*, es: todavía algo *subjetivo*.»<sup>1106</sup>

La Idea de Verdad debe solventar su insuficiencia subjetiva con la objetividad encarnada en la Idea de Bien. Ello ha llevado a algunos autores a interpretar la idea de Bien

---

<sup>1105</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL* (II), s. 466 / (II), p. 315: «Der Begriff, indem er wahrhaft seine Realität erreicht hat, ist dies absolute Urteil, dessen *Subjekt* als die sich auf sich beziehende negative Einheit sich von seiner Objektivität unterscheidet und das Anundfürsichsein derselben ist, aber wesentlich sich durch sich selbst auf sie bezieht, —daher *Selbstzweck* und *Trieb* ist; die Objektivität aber hat das Subjekt eben darum nicht unmittelbar an ihm —es wäre so nur die in sie verlorene Totalität des Objekts als solchen sondern sie ist die Realisation des Zwecks, eine durch die Tätigkeit des Zwecks *gesetzte* Objektivität, welche als *Gesetzsein* ihr Bestehen und ihre Form nur als durchdrungen von ihrem Subjekt hat. Als Objektivität hat sie das Moment der *Äußerlichkeit* des Begriffs an ihr und ist daher überhaupt die Seite der Endlichkeit, Veränderlichkeit und Erscheinung, die aber ihren Untergang darin hat, in die negative Einheit des Begriffes zurückzugehen; die Negativität, wodurch ihr gleichgültiges Außereinandersein sich als Unwesentliches und Gesetzsein zeigt, ist der Begriff selbst.»

<sup>1106</sup> *Ibid.* (II), ss. 496-497 / (II), p. 341: «Aber auch in dieser Gestalt ist die Idee noch nicht vollendet. Indem sie der zwar freie, sich selbst zum Gegenstande habende Begriff ist, so ist sie *unmittelbar*, eben darum weil sie unmittelbar ist, noch die Idee in ihrer *Subjektivität* und damit in ihrer Endlichkeit überhaupt. Sie ist der *Zweck*, der sich realisieren soll, oder es ist die *absolute Idee* selbst noch in ihrer *Erscheinung*. Was sie *sucht*, ist das *Wahre*, diese Identität des Begriffs selbst und der Realität, aber sie sucht es nur erst; denn sie ist hier, wie sie *zuerst* ist, noch ein *Subjektives*.»

la síntesis suprema del Concepto y de la Lógica<sup>1107</sup>. Pero lo cierto es que tampoco la objetividad del Bien vale nada si no viene respaldada y justificada por la validez subjetiva de la Verdad. Ambos extremos están, pues, llamados a *traspasarse mutuamente* en el seno de la Idea, como si cada uno de ellos debiera cumplir la misma exigencia de unidad de lo subjetivo y lo objetivo. En su exigencia (teórica) de adecuación a verdad, la Idea de Verdad se evidencia como algo más que la pura certeza subjetiva de la Autoconciencia, precisamente como algo objetivo que se pliega a la constitución de lo que hay; de manera análoga, la Idea de Bien es, en su exigencia de ser algo más que una mera máxima subjetiva, algo que desborda el horizonte asintótico del “deber ser” y el mero “ideal” de la Razón. Las exigencias de la Razón prácticas son, ciertamente, mandatos de realización efectiva, pero ello no obsta para que esos mandatos se vean interpelados también por la misma exigencia de corrección (conformidad a ley) que las leyes del conocer (no cualquier acción es libre, ni cualquier régimen político es un Estado)<sup>1108</sup>. De manera que, así como las

---

<sup>1107</sup> IZUZQUIZA OTERO, I. *Op. cit.*, p. 308: «El Concepto (como lo significativo y como lo real [como subjetividad y objetividad]) adquiere una nueva luz si se lo considera desde el Bien. En la misma definición de Bien quedan unidos peculiarmente los dos rasgos apuntados del Concepto. / [...]. El Bien es la libertad misma realizada, el mismo Concepto realizado». Pero la idea de Bien no puede llevar a cabo esta unidad y esta realización aisladamente, sino en conjunción con la idea de Verdad. Ambas configuran los dos lados complementarios de la Idea, que se corresponden con los lados subjetivo y objetivo de Concepto, sólo que elevados a un nivel superior de unidad. A pesar de ello, la diferencia entre ambos extremos resulta insuperable en el seno de la Idea, cuya última categoría es por este motivo el “juicio de la Idea”. La omisión de esta diferencia es lo que ha llevado a identificar la Idea de Bien con el concepto hegeliano de Espíritu: «[...] resulta clara la estrecha relación existente entre Bien y Espíritu. El Bien no es más que la realización plena del Espíritu. La realización plena de la comunidad espiritual, de la intersubjetividad constitutiva del Espíritu. [...] La realización del Espíritu coincide, pues, con el mismo concepto hegeliano de Bien» (*Ibid.*, p. 307). «El Bien es la realización de la Esencia de Espíritu, el despliegue completo y venido a la realidad de lo que el Espíritu era originariamente a su constitución» (*Ibid.*, 308). Más exacto sería, sin embargo, decir que el Bien es la realización de la Verdad, y que el Espíritu cumple la unidad que el juicio de la Idea no puede alcanzar plenamente. Como mostraremos en la cuarta parte de este estudio, el concepto de Espíritu señala hacia una unidad superior a la de la Idea lógica. No debe extrañar, por tanto, que la palabra no designe ninguna categoría lógica.

<sup>1108</sup> En cuanto unidad de lo subjetivo (moralidad) y lo objetivo (derecho abstracto), las figuras de la Eticidad proporcionan una primera aproximación a la unidad hacia la que apunta la Idea de Bien. Conviene recordar, sin embargo, que se trata de figuras del Espíritu objetivo (finito), situadas en un nivel dialéctico inferior al de la Idea lógica. Más adecuado sería, por tanto, intentar una aproximación hacia la Idea de Bien en el ámbito del Espíritu absoluto. Especialmente ilustrativa a este respecto resulta lo que el ámbito de la Religión Hegel describe como “fe práctica” o “culto”. En ella, la unidad de lo subjetivo y lo objetivo está ya presupuesta en la fe (que es fe en el Absoluto, en Dios), y no aparece por tanto como término de la acción teleológica, que presupone la escisión inmediata entre el fin subjetivo y el resultado objetivo, y en la que la unidad sólo se alcanza por la intervención del medio. En el culto, asistimos al perfecto encaje (a la relación absoluta, sin medio) entre lo subjetivo (la fe) y lo objetivo (el objeto de culto): «Se dice a menudo que el hombre es infinito en su voluntad y finito en su comprensión, en su conocimiento; esto resulta pueril; es mucha más cierto lo contrario: mediante la voluntad el hombre se opone a otro, abriga en sí un propósito respecto a otra cosa, se comporta como algo separado de los otros; aquí aparece, por consiguiente, la finitud. En la acción el hombre posee un fin que debe ser realizado, y la acción consiste precisamente en quitar el contenido, que es su fin, la forma de la subjetividad, de la representación, para que alcance la objetividad y llegue al ser determinado objetivo. Ahora bien, el culto es también acción y, por cierto, una acción cuyo fin, que debe ejecutar, realizarse, es la fe, la totalidad concreta de lo divino y de la conciencia, de lo espiritual y de lo natural. Lo que él tiene que llevar a cabo no es verificar una separación en la realidad objetiva y hacerse valer en ella. El culto no quiere cambiar nada en el objeto, sino que su fin es ya en y para sí la realidad absoluta. Tampoco necesita producir su fin, sino que lo posee en la fe y sólo tiene como cometido el realizar la fe.» (HEGEL, G.W.F. *El concepto de religión*, pp. 296-297 [A. Ginzo])

leyes (en principio subjetivas) del conocer se ven interpeladas por una exigencia (objetiva) de adecuación a verdad que las hace semejantes a los mandatos de la Razón práctica, así también estos mandatos (si quieren instituir una voluntad verdaderamente libre) deben plegarse a exigencia de validez semejantes a las que rigen en el orden teórico-especulativo de la Razón:

«La idea del concepto determinada en y para sí está aquí, con esto, puesta, de modo que no está ya dentro del sujeto activo sino, justamente en la misma medida, como una realidad inmediata; y a la inversa, ésta, tal como se da dentro del conocer, queda puesta como objetividad que es de verdad. La singularidad del sujeto, de la cual estaba éste afectado por su presuposición, ha desaparecido con esta última; con esto, é se da ahora como *identidad libre y universal consigo mismo*, para la cual es la objetividad del concepto, justamente en la misma medida, una objetividad *dada*, inmediatamente presente para el mismo, en cuanto que él se sabe como concepto determinado en y para sí. Aquí, dentro de este resultado, es restaurado el *conocer*, y unificado con la idea práctica; la realidad efectiva, encontrada ahí delante, queda al mismo tiempo determinada como absoluto fin cumplido; pero no, como en el caso del conocer que tiene carácter de búsqueda, meramente como mundo objetivo sin la subjetividad del concepto, sino como mundo objeto, cuyo fundamento interno y subsistir efectivo es el concepto. Esto es la idea absoluta.»<sup>1109</sup>

Se entiende, finalmente, por qué el Bien aparece en el seno de la Idea como una categoría del Conocer: el Bien expresa la exigencia de objetividad y realidad inherente a todo verdadero Conocer. En tanto que unidad de Sujeto y Objeto, Verdad y Bien se identifican plenamente en la Idea del Conocer. Lo singular de esta identificación es que no depende ya de un tercero independiente que aúne externamente los extremos de la relación, sino que es la determinación misma de los extremos la que contiene el todo de la relación Sujeto-Objeto. De manera que es en los extremos mismos (y no en el medio del Concepto) donde acaba cumpliéndose la mediación de la Idea: en «la posición mutua de uno de los términos por el otro, cada uno de ellos poniendo y presuponiendo al otro»<sup>1110</sup>.

---

<sup>1109</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 548 / (II), pp. 383-384: «Die Idee des an und für sich bestimmten Begriffs ist hiermit gesetzt, nicht mehr bloß im tätigen Subjekt, sondern ebensosehr als eine unmittelbare Wirklichkeit, und umgekehrt diese, wie sie im Erkennen ist, als wahrhaftseiende Objektivität zu sein. Die Einzelheit des Subjekts, mit der es durch seine Voraussetzung behaftet wurde, ist mit dieser verschwunden; es ist hiermit jetzt als *freie, allgemeine Identität mit sich selbst*, für welche die Objektivität des Begriffes ebensosehr eine *gegebene*, unmittelbar für dasselbe *vorhandene* ist, als es sich als den an und für sich bestimmten Begriff weiß. In diesem Resultate ist hiermit das *Erkennen* hergestellt und mit der praktischen Idee vereinigt; die vorgefundene Wirklichkeit ist zugleich als der ausgeführte absolute Zweck bestimmt, aber nicht wie im suchenden Erkennen bloß als objektive Welt ohne die Subjektivität des Begriffes, sondern als objektive Welt, deren innerer Grund und wirkliches Bestehen der Begriff ist. Dies ist die absolute Idee.»

<sup>1110</sup> HYPOLITE, J. *Op. cit.* pp. 38-39: «La concepción misma de la mediación, es decir, de la posición mutua de uno de los términos por el otro, cada uno de ellos poniendo y presuponiendo al otro. / Esta mediación se manifiesta en el paso de lo sensible al sentido, de la intuición inmediata al significado pensado, pero también en el paso inverso del pensamiento a su alienación propia, su ser-ahí, el lenguaje. Estos dos movimientos se confunden. Lo sensible se interioriza, se hace esencia, convirtiéndose el ser en Logos, y la interioridad, que en sí es la nada del ser, su desaparición, existe sin embargo inmediatamente en la exterioridad del lenguaje y de la palabra viva. Aquello de lo que se habla y aquel que habla se muestran inseparables. El objeto y el sujeto se trascienden como tales en el lenguaje auténtico del ser, en la ontología hegeliana. Este lenguaje se presenta como la existencia de la esencia, y el discurso dialéctico como el devenir del sentido. Pero ¿cómo en el lenguaje natural, este lenguaje, que ya no es de nadie, que es la conciencia de sí universal del ser, se distingue del lenguaje humano, demasiado humano? En otros términos, ¿cómo se realiza el paso de la

Así es como J. Hyppolite describe unidad de Ser e Idea (lenguaje y pensamiento) que la filosofía de Hegel consiste en establecer. Una unidad en la que la mediación no queda cancelada, sino *conservada* en los extremos, cada uno de los cuales ha pasado a ser el todo de la relación. Es, en efecto, sólo bajo esta condición que los extremos de la Idea pueden llegar a asumir la función de la mediación antes desempeñada por el medio independiente del Concepto. Los extremos de la Idea se traspasan mutuamente sin encontrar en su camino la mediación de ese tercero independiente, pero si este mutuo traspasarse resulta posible en la Idea ello es sólo en la medida en que cada uno de sus momentos ha pasado a contener la determinación del Concepto entero. Se cumple así lo que Hegel anunciaba ya en la introducción del Concepto:

«Como verdad de la sustancialidad se dio a ver *la identidad sustancial*, la cual se da, precisamente en el mismo sentido, como *ser-puesto*, y solamente como tal. El ser-puesto es el *ser-determinado* y el *diferenciar*; el ser en y para sí ha alcanzado por consiguiente en el concepto un ser-determinado que es conforme a sí y verdadero, pues aquel ser-puesto es el mismo ser en y para sí. Este ser puesto constituye la diferencia del concepto dentro de él mismo; como éste es inmediatamente el ser en y para sí, las *diferencias* del ser puesto son ellas mismas *el entero concepto; universales en su determinación e idénticas con su negación* [trad. modificada].»<sup>1111</sup>

Al contener la determinación del Concepto entero, los extremos de la Idea se igualan hasta el punto de poder prescindir del medio que hasta el momento garantizaba su unidad. La de la Idea es una unidad sin broche, sin tercero, y en vano se aducirá que la diferencia amenaza todavía a través de la dualidad del juicio de la Idea o de la cuadruplicidad del método. Uno, dos, tres... incluso el cuatro tiene cabida en la aritmética hegeliana. Este cuarto parece devolvernos una vez más al medio quebrado de la Esencia; Pero si algo ha quedado claro de resultados de nuestras pesquisas sobre la dualidad, triplicidad y cuadruplicidad del Concepto es que lo que a través de esas cifras se impone es precisamente la *identidad*, y que la pregunta en este punto sigue siendo, por tanto, la misma que al principio: *¿dónde está la diferencia?*

---

Fenomenología al Saber absoluto? Esta cuestión es la cuestión hegeliana por excelencia y el objeto de esta obra es plantearla confrontando las diversas actitudes de Hegel respecto a ella. La génesis dialéctica del lenguaje tal como la examinaremos aquí según la filosofía del espíritu, indica ya ese problema. Lo sensible mismo se interioriza en el pensamiento, y el pensamiento se exterioriza en el lenguaje. Pero el pensamiento del ser y el pensamiento del pensamiento deben unificarse. En la Fenomenología, Hegel define el pensamiento verdadero, el concepto, como un pensamiento que da al Yo la consistencia del ser-en-sí, el valor objetivo, y a la cosa pensada el valor subjetivo del para-sí de la conciencia. Así, el pensamiento, al pensarse a sí mismo, piensa siempre el ser y al pensar el ser se piensa a sí mismo: “porque decir pensar significa no ser objeto para sí mismo como Yo abstracto, sino como Yo que tiene al mismo tiempo el valor del ser-en-sí, o comportarse con respecto a la esencia objetiva de tal manera que esta tenga el valor del ser-para-sí de la conciencia para la que es.»

<sup>1111</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, ss. 269-270 / (II), p. 145: «Als die Wahrheit der Substantialität erwies sich die *substantielle Identität*, welche ebenso sehr und nur als das *Gesetzsein* ist. Das *Gesetzsein* ist das *Dasein* und *Unterscheiden*; das Anundfürsichsein hat daher im Begriffe ein sich gemäßes und wahres Dasein erreicht, denn jenes *Gesetzsein* ist das Anundfürsichsein selbst. Dies *Gesetzsein* macht den Unterschied des Begriffes in ihm selbst aus; seine *Unterschiede*, weil es unmittelbar das Anundfürsichsein ist, sind selbst *der ganze Begriff*, —in ihrer Bestimmtheit allgemeine und identisch mit ihrer Negation.»

**b) La vacuidad del medio: La apertura de la circunferencia en torno al centro *vacío* de la Idea (Excurso sobre el uso de la diferencia centro-periferia en el debate sobre el hegelianismo y precisiones acerca de la naturaleza geométrica del círculo hegeliano)**

Volvamos de nuevo al punto de partida de estos análisis. La posibilidad de que la diferencia pudiera tener lugar en los extremos de la Idea ha quedado definitivamente excluida en el círculo cerrado de la Idea; el círculo es, en efecto, el cierre de los extremos. Pero el cierre del círculo es portador de una nueva diferencia: la diferencia del centro y la periferia inherente a su geometría. Sobre ella incidimos en el apartado anterior al hilo del motivo de la clausura [C: III.2c], de cuya crítica obtuvimos una primera indicación para elucidar la diferencia (y la reflexión) propia del Concepto. Ahora bien, la posibilidad de que la diferencia pueda tener lugar de este modo es justamente lo que parece seguir quedando en entredicho en la interpretación del juicio de la Idea recién expuesta, según la cual la función unificadora de la cópula es delegada en los extremos. Una interpretación como ésta parece desembocar en aquella deconstrucción de la imagen de la circularidad de la que hemos hablado al final del apartado anterior, bajo la figura imposible de un círculo sin centro, en el que la periferia del círculo amenazaba con desplomarse sobre su centro vacío. Pero cabe todavía una alternativa a este desenlace: que el círculo pudiera quedar suspendido en torno a la oquedad vacía de su centro. Apenas resulta necesario señalar el contrasentido arquitectónico y, en definitiva, físico, que subyace a este modelo. Y, sin embargo, todavía podría ocurrir que lo que en principio se presenta como un contrasentido físico o arquitectónico no lo fuera tanto desde el punto de vista *geométrico*. El pasaje de la *Enz* citado anteriormente acerca de la diferencia centro-periferia contiene claves valiosas a este respecto; nos centraremos ahora en aquella parte del pasaje que dejamos sin comentar en su momento:

«Al concepto de círculo le son igualmente esenciales el centro y la periferia; ambas notas le convienen y, sin embargo, periferia y centro se contraponen entre sí y se contradicen. La representación de polaridad, con tantas aplicaciones en la física, contiene dentro de sí la determinación más correcta de la contraposición, pero dado que la física se atiene en sus pensamientos a la lógica usual, se horrorizaría fácilmente si desarrollara la polaridad y alcanzara los pensamientos que ahí se esconden.»<sup>1112</sup>

Para Hegel, la superioridad hermenéutica del espacio geométrico frente al lógico (en el sentido de la lógica formal) reside precisamente en su capacidad para acoger constructivamente una contraposición que en el seno de ese formalismo sólo conduciría al colapso de la contradicción. La contraposición centro-periferia encuentra un lenguaje adecuado en el espacio geométrico, pero no sin conducir este espacio más allá de sí mismo, empujándolo dialécticamente hacia la pendiente física de la polaridad, donde la contraposición en cuestión experimenta una transformación sustancial. La metáfora

---

<sup>1112</sup> Cf. *supr.* nota 1083.



dinámica se cruza en este punto del texto de Hegel: en ella aparece también la diferencia centro-periferia, pero de una manera diferente a como aparecía en la estática del círculo hegeliano y que acabará dando lugar a una nueva desconstrucción de la circularidad que estará muy presente en el debate sobre Hegel de la segunda mitad del siglo XX. Entendida desde el punto de vista dinámico, lo que en un primer momento se presenta como el perímetro estático de círculo que se cierra en torno a un centro vacío, acaba configurándose como una órbita dinámica que gravita en torno a un centro masivo. A diferencia de la circunferencia geométrica, que se abre (y se cierra) en torno a un punto inextenso (un punto geométrico y, por tanto, puramente imaginario, exento de alcance físico o dinámico), la órbita física necesita de un centro masivo (gravitatorio) capaz de ejercer fuerza sobre el satélite que describe su órbita. La acción de esta fuerza permite a los críticos neonietzscheanos de Hegel abrir el cierre (geométrico) de la periferia del círculo, pero sólo al precio de clausurar la diferencia entre el centro y la periferia que hemos tratado de hacer valer en el modelo geométrico del círculo:

«Habitualmente, dice Hegel en el mismo pasaje, se establece la materia como lo opuesto al espíritu, la materia no es libre. Pesa, va hacia abajo.»<sup>1113</sup>

Visto desde el modelo físico, la diferencia centro-periferia modifica su sentido: el centro no es ya lo que mantiene abierta la distancia con la periferia, sino lo que la atrae y amenaza con cancelarla. La periferia amenaza con desplomarse sobre el centro, y se desplomaría, en efecto, si la periferia no pudiera ejercer a su vez un (contra-)efecto dinámico sobre el centro, entablando con él una relación recíproca. El resultado es un efecto de atracción-repulsión<sup>1114</sup> que pone en movimiento el perímetro estático de la circunferencia, rompiendo con el estatismo del modelo geométrico. El perímetro en principio estático de la circunferencia es puesto en órbita, y ello precisamente en el sentido literal de que pasa a girar alrededor del centro; concebido desde el punto de vista dinámico, el perímetro no es más que «el puro movimiento del punto que da vueltas»<sup>1115</sup>. Ello no puede por menos que tener consecuencias a la hora de calibrar los límites del modelo geométrico del que partimos, muy particularmente en relación con la apertura y la diferencia que éste da a pensar, y en la que creemos haber encontrado la clave de la reflexión al nivel del Concepto. El modelo dinámico empleado por algunos intérpretes neonietzscheanos es la diferencia/apertura de la *repetición* generada por el movimiento de rotación. En principio, el movimiento de rotación opera un retorno, un cierre espiritual. Pero ese cierre espiritual no puede tener para el satélite material (cuyo centro está

<sup>1113</sup> DERRIDA, J. *Clamor*, pp. 29-30.

<sup>1114</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. *WW 9, Enz (II)*, § 262.

<sup>1115</sup> NANCY, J.-L. *Op. cit.*, p. 24: «Es cierto que la forma que Hegel privilegia es el círculo, pero es un “círculo de círculos”, y no la simple disposición de los mismos volviendo hacia lo idéntico. Es a la vez el fondo de todos los círculos, el puro movimiento del punto que da vueltas—“la negatividad es el punto de rotación del movimiento del concepto”—y el movimiento incesante que no deja nada en reposo. El punto y el movimiento son ciertamente lo mismo, mas en cuanto que esta “mismidad” sólo posee la identidad de la infinita relación. La equidistancia de los puntos del círculo es la igualdad de sus agitaciones singulares, y su centro es el vértigo común.»

siempre más allá de sí mismo) el sentido de un retorno a sí, de manera que la rotación pudiera detenerse en ese lugar. El texto de Derrida continúa como sigue:

«Si se analiza la pesantez y la dispersión de la materia en la exterioridad, hay que reconocer en ellas una tendencia, un esfuerzo tendente hacia la unidad y la reunión de sí. Como tendencia hacia el centro y la unidad, sólo es, por consiguiente, lo opuesto al espíritu en cuanto que se opone a su propia tendencia. Pero para ponerse a su propia tendencia, a ella misma como materia, es preciso que sea espíritu y si cede a su tendencia, sigue siendo espíritu. Y si cede a su tendencia, sigue siendo espíritu. No hay esencia que no sea espiritual. Por consiguiente, la materia es pesantez en cuanto búsqueda de centro; dispersión, en cuanto búsqueda de unidad. Su esencia es su no esencia: si responde a ella, alcanza el centro y la unidad, deja de ser materia y comienza a tornarse espíritu, porque el espíritu es centro, unidad ligada a sí, enrollada cabe sí y en torno a sí. Y si no alcanza su esencia, resta (materia), pero ya no tiene esencia: no resta (lo que ella es). [...]. Por tanto: el espíritu es. Solo. Su contrario, la materia, sólo es en cuanto que no es lo que es, en cuanto que, para ser lo que es (pesantez que tumba y tendencia de la dispersión a la unidad), se convierte en lo que no es: espíritu.»<sup>1116</sup>

Por obra de la gravedad, la materia se ve atraída hacia el centro espiritual. Pero este centro espiritual no puede tener nunca para la materia el significado de un retorno a sí. La atracción que ejerce sobre ella la conduce más bien fuera de sí misma<sup>1117</sup>. La materia no encuentra en ese cierre (entendido como punto de atracción) la interioridad de su mismidad, siendo esta la razón de que nunca pueda reposar en él. En el mejor de los casos, la materia podrá girar en torno a un centro, cerrando una y otra vez la misma órbita en torno a él, pero sin encontrar en ella el reposo y la permanencia del centro deseado: la materia se dirige hacia una centro que ha pasado siempre ya de largo, viéndose obligada a iniciar nuevamente el mismo camino, que se convierte de este modo en un movimiento de rotación. No es de extrañar que en la infinitud de esta órbita física hayan querido encontrar los críticos de Hegel una alternativa nietzscheana al cierre geométrico del Concepto. En efecto: lo que en el continuo orbitar tiene lugar es la emergencia de una

---

<sup>1116</sup> DERRIDA, J. *Op. cit.*, pp. 30-31.

<sup>1117</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 9, Enz (II)*, § 266: «Dies Gewicht, als intensive Größe in einem Punkt konzentriert im Körper selbst, ist sein *Schwerpunkt*; aber der Körper ist als schwer dies, seinen Mittelpunkt *außer sich* zu setzen und zu haben. Stoß und Widerstand wie die durch sie gesetzte Bewegung haben daher eine substantielle Grundlage in einem den einzelnen Körpern gemeinschaftlichen, außer ihnen liegenden *Zentrum*, und jene ihre äußerlich gesetzte, akzidentelle Bewegung geht in die *Ruhe*, in diesem Mittelpunkt, über. Diese Ruhe ist zugleich, indem das Zentrum außer der Materie ist, nur ein *Streben* nach dem Zentrum und, nach dem Verhältnisse der in Körper besonderten und gemeinschaftlich dahin strebenden Materie, ein *Druck* derselben aufeinander. Dies Streben, im Verhältnisse des *Getrenntseins* des Körpers durch einen relativ-leeren Raum von dem Mittelpunkt seiner Schwere, ist der *Fall*, die *wesentliche* Bewegung, in welche jene akzidentelle dem Begriffe nach *übergeht*, wie der Existenz nach in Ruhe»; *ibid.*, § 308: «Die Totalität des Begriffs nun *gesetzt*, ist der Mittelpunkt der Schwere nicht mehr als die von der Materie gesuchte *Subjektivität*, sondern ihr immanent als die Idealität jener zuerst unmittelbaren und bedingten Formbestimmungen, welche nunmehr als von innen heraus entwickelte Momente sind. Die materielle Individualität, so in ihrer Entwicklung identisch mit sich, ist unendlich *für sich*, aber zugleich *bedingt*; sie ist die subjektive Totalität nur erst *unmittelbar*; daher, obgleich für sich unendlich, enthält sie das Verhältnis zu *anderem*; und erst im Prozesse kommt sie dazu, daß diese Äußerlichkeit und Bedingtheit als sich aufhebend gesetzt wird; so wird sie existierende Totalität des materiellen Fürsichseins, die dann *an sich Leben* ist und im Begriffe in dasselbe übergeht.»

«imperceptible diferencia» basada precisamente en la repetición de lo idéntico<sup>1118</sup>. Lo que con ello parece asomar nuevamente es el desdoblamiento característico del espejo:

«Desde el momento en que el círculo da vueltas, que el volumen se enrolla sobre sí mismo, que el libro se repite, su identidad consigo acoge una imperceptible diferencia que nos permite salir eficazmente, rigurosamente, es decir, discretamente, de la clausura. Al redoblar la clausura del libro se la desdobra. Escapamos de ella entonces furtivamente, entre dos pasos por el mismo libro, por la misma línea, según el mismo bucle, «*Velada de escritura en el intervalo de los límites.*»<sup>1119</sup>

Pero si algo reconoce Derrida en esta “repetición” es la superación definitiva del tipo de desdoblamiento que la Esencia daba a pensar. La repetición del círculo no es el desdoblamiento del espejo; a diferencia de la imagen del espejo, la repetición del círculo no se construye sobre la base de un original: ella es una repetición *sin origen*, una copia *sin original*, puro *simulacro*. La imagen de la circunferencia despliega de este modo todo su potencial *desjerarquizador*. La pretensión de Derrida (y demás críticos neonietzscheanos) es dirigir el modelo del círculo (la repetición del círculo) contra Hegel, obviando en alguna medida hasta qué punto el propio Hegel habría concebido el modelo del círculo (el círculo del Concepto) como una superación de la Esencia<sup>1120</sup>. Según estos críticos, el sistema de

---

<sup>1118</sup> El resultado es una pluralidad de círculos que vienen a superponerse con cada nueva revolución. Especialmente recurrente en este punto resulta la metáfora hegeliana del «círculo de círculos», que también ha sido utilizada por los intérpretes para deconstruir la imagen de la circularidad cerrada: «A la fermeture du cercle unique répond l'ouverture des cercles multiples, de sorte que ni le centre ni la périphérie ne sont plus assignables» (SOUCHE-DAGUES, D. *Op. cit.*, p. 79). A ella viene a sumarse también la doctrina enciclopédica de los tres silogismos (Cf. *ibid.*, pp. 84-85): «El *Kreis von Kreisen* es el emblema de la soledad de la razón comunitaria, del solipsismo de la razón. La *Enciclopedia* es la más adecuada expresión de la *Vernunft* totalmente cerrada en sí: *paideía en kyklo*. / Pero Hegel quiere salir de este círculo en el que la vida fluye y volviendo eternamente a sí misma —sin, por otra parte, renunciar al dominio de la razón. [...]. En los tres silogismos finales del sistema, con los que se cierra la *Enciclopedia*, Hegel hace el intento extremo de salir del círculo de la razón, abriendo la razón a su otro.» (VITIELLO, V. “La soledad de la razón comunitaria”, p. 10)

<sup>1119</sup> DERRIDA, J. *La escritura y la diferencia*, p. 404.

<sup>1120</sup> No se trata sólo de que el círculo del Concepto no tenga centro, sino de que cada punto de Concepto puede ser principio y final del proceso. Lo mismo ocurre con el sistema de la *WdL*, cuyo fundamento (desde un punto de vista analítico) residiría en el “punto de partida”: «[El Absoluto está] ya en y por sí en nosotros [an und für sich schon bei uns]» (HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, s. 69 / p. 180); pero también (desde un punto de vista sintético), en el punto de llegada: «Del Absoluto hay que decir que es esencialmente resultado» (*Ibid.*, s. 24 / p. 125). Principio y comienzo coinciden en el cierre círculo del sistema, pero no sólo porque el comienzo esté al final o el final esté al comienzo, sino porque cada punto es a la vez final y comienzo absolutos: en el círculo no hay punto de vista privilegiado, no hay la jerarquía del original y la copia propia de la Esencia: «Dado que el despliegue es circular (el sistema hegeliano es un círculo de círculos) cada categoría resulta fundante y a la vez fundada (todo movimiento en un movimiento circular es a la vez principio y fin). Se expone en las categorías ulteriores, pero a la vez, si se tiene en cuenta la totalidad sistemática, las explica; o bien explica las precedentes pero a la vez, si se tiene en cuenta la totalidad sistemática, es su exposición. / Más aún: podemos afirmar que cada categoría se explica y se expone a sí misma mediante la totalidad de las categorías restantes. Por eso en cada tramo o eslabón del círculo sistemático está implícita la totalidad del mismo. Cada parte implica y está implicada (pone y presupone) el todo. Este carácter reflexivo, monadológico, de la totalidad anula por saturación, por implosión, el modelo de explicatio/complicatio. Ningún momento del sistema queda privilegiado frente a otro. Tampoco hay asimetría ninguna en el devenir; éste no queda polarizado por un origen y un fin absolutos: cada momento es, a la vez, principio y fin, “complica” y “explica” lo mismo. No hay, por consiguiente, progreso alguno. / En Hegel la serpiente “explicada” (es decir, muerta) revive al plegarse sobre

Hegel está diseñado como un círculo cuyo final retorna al comienzo, bien entendido que este retorno no tiene el carácter de una repetición, sino el de una apropiación del origen primero. A diferencia de este retorno hegeliano esencialmente apropiador, «el retorno [nietzscheano] no vuelve a tomar posesión. No vuelve a apropiarse del origen»<sup>1121</sup>. El retorno nietzscheano proporciona con ello un modelo de circularidad capaz de explicitar el desajuste inherente al retorno, la diferencia que subyace a la repetición:

«Una vez repetida, la misma línea no es ya exactamente la misma, ni el bucle tiene exactamente el mismo centro.»<sup>1122</sup>

El mismo desajuste de la repetición ha sido pensado en el ámbito del psicoanálisis, donde aparece en términos de un desajuste entre la falta originaria del deseo y los repetidos intentos fallidos de suplementarla. Dichos intentos se presentan como rodeos en torno a esa falta originaria, cuya trayectoria cabe representar como formando una estructura anular. El anillo lacaniano del deseo proporciona el modelo de repetición que los críticos neonietzscheanos tomarán para desmarcarse de la circularidad hegeliana. Pero es también el modelo a partir del cual algunos partidarios del filósofo intentarán una relectura de esta circularidad. Es el caso de S. Žizek, quien ha utilizado la compulsión repetitiva del deseo para delinear una interpretación lacaniana del “comienzo” hegeliano: al igual que el deseo, el comienzo hegeliano está atravesado por una falta o insuficiencia originaria que desencadena en el movimiento inicial. Este movimiento está dirigido a colmar la insuficiencia inherente al comienzo, configurándose como un movimiento de retorno. Pero este retorno nunca conseguirá cerrar el desajuste original, satisfaciendo así el deseo. La dialéctica del deseo se desencadena entonces como el repetido intento de suplementar ese desajuste mediante satisfacciones sustitutivas que no hacen más que desplazar ese desajuste, que aparece entonces en toda la dimensión de su naturaleza estructural e ineliminable<sup>1123</sup>. El resultado es un sistema imperfecto de cierres (un círculo

---

sí. Reencuentra su ser al encontrarse a sí misma formando un círculo.» (EZQUERRA GÓMEZ, J. “Explicatio (Pliegue e historia)”, p. 194)

<sup>1121</sup> DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 404.

<sup>1122</sup> *Id.*

<sup>1123</sup> ŽIZEK, S. *Menos que nada...*, pp. 423-4: «[...] en Hegel el comienzo tiene el estatuto de lo Real lacaniano, que es siempre perdido, dejado atrás, mediado, etc., y a la vez algo de lo que nunca podemos librarnos, algo que continúa acosándonos, que insiste eternamente. Por ejemplo, la *jouissance* como Real está perdida para aquellos que moran en el orden simbólico, nunca es dada directamente, y así sucesivamente; sin embargo, la pérdida misma del goce genera su propio goce, un plus-de-goce (*plus-de-jouir*), de modo que la *jouissance* es simultáneamente algo que está siempre perdido y algo de lo que nunca podemos librarnos. Lo que Freud llamaba la compulsión de la repetición está fundamentada en este estatuto radicalmente ambiguo de lo Real: lo que se repite es lo Real mismo que, perdido desde el mismo comienzo, persiste en volver una y otra vez. / ¿No tiene el comienzo hegeliano el mismo estatuto, especialmente cuando Hegel se ocupa del comienzo de la filosofía? Parece repetirse una y otra vez: espiritualidad oriental, Parménides, Spinoza; todos representan el gesto inaugural de la filosofía, que debe dejarse atrás si se desea progresar en el largo camino de la Sustancia al Sujeto. Sin embargo, este comienzo no es un obstáculo que nos empuje hacia atrás, sino el motivo mismo o el instigador del “desarrollo”: el desarrollo auténtico, el paso a un nuevo nivel, ocurre sólo mediante excitaciones que estabilizan el gesto inaugural una y otra vez. El comienzo es por lo tanto aquello que Fichte llamaba *Anstoss*; al mismo tiempo obstáculo e incitación.»

de círculos, una órbita) que testimonian el fracaso sufrido por el continuado intento de cerrar el anillo del deseo.

Así es como el modelo de la repetición ha sido utilizado tanto por los partidarios (neofreudianos) como por los detractores (neonietzscheanos) de Hegel para escapar a la amenaza de la clausura representada por el cierre geométrico de la periferia del círculo. Pero lo que con ello consiguen no es más que resucitar el presupuesto fantasmático de la doble amenaza de la clausura, al que nos hemos referido en el apartado anterior [C: III.2c]. Esta doble amenaza acecha ahora bajo la forma de la fuerza gravitatoria proveniente del centro masivo del círculo: de ser esta fuerza lo suficientemente fuerte, su satélite acabaría precipitándose sobre el centro; pero de no serlo, éste se alejaría progresivamente de él, hasta perderse en la espiral de la mala infinitud. Esta forma de repetición propia de la órbita y de la espiral es lo que Hegel desautoriza mediante la metáfora del fénix, que debe ser considerada como una imagen precursora de la del círculo geométrico que constituye el emblema de su Sistema: el fénix es el ave «que se prende fuego pero resurge nuevamente [wieder] rejuvenecido de la muerte en llama y de las cenizas [trad. modificada]»<sup>1124</sup>. Pero es preciso señalar que esta metáfora representa para Hegel una forma *imperfecta* de cierre: el cierre *imperfecto* de la Naturaleza. Más que de “cierre”, Hegel habla expresamente de un “Verlauf”<sup>1125</sup> o “Kreislauf”<sup>1126</sup> que no se detiene y que discurre eternamente (ewig), y en cuya eternidad reside precisamente su limitación natural y oriental (del espíritu naciente y por ello mismo todavía inmaduro). No en vano, la imagen es ella misma natural; aunque imaginario, el ave fénix no deja de ser, en definitiva, un animal:

«La siguiente determinación ligada al cambio es, sin embargo, la de que éste, que es [ciertamente] declive [de la vida], es también el surgir de una nueva vida, [esto es:] que la vida [va a parar a] la muerte, pero que de la muerte surge [también] la vida. Esta es una gran idea concebida por los orientales y [que constituye] ciertamente lo más alto de su metafísica. En la representación del vagar del alma ésta es mantenida en relación con lo individual; es generalmente conocida, sin embargo, la imagen del fénix, procedente de la vida natural, que se prepara eternamente a sí mismo

---

<sup>1124</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 13, *VÄ* (I), ss. 455-456 / p. 261: «Als ein allgemeines Symbol, das diesen Standpunkt bezeichnet, können wir das Bild des Phönix an die Spitze stellen, der sich selber verbrennt, doch verjüngt aus dem Flammentode und der Asche wieder hervorgeht. [...]. Die Sonne verliert im Winter ihre Kraft, doch im Frühling gewinnt sie und mit ihr die Natur ihre Verjüngung wieder, sie stirbt und wird wiedergeboren.»

<sup>1125</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 16, *VPhR* (I), s. 408 / p. [-]: «Die Vorstellung vom Phönix ist bekannt: es ist ein Vogel, der sich selbst verbrennt, und aus seiner Asche geht ein junger Phönix in neuer Kräftigkeit hervor. Diese Entfremdung, dieses Anderssein, als natürliche Negation bestimmt, ist der *Tod*, aber der Tod, der ebenso aufgehoben wird, indem daraus ein verjüngtes Aufleben eintritt. Der Geist ist ewig dies, sich abzusterben, sich endlich zu machen in der Natürlichkeit; aber durch die Vernichtung seiner Natürlichkeit kommt er zu ihm selbst. Der Phönix ist dies bekannte Symbol; es ist nicht der Kampf des Guten mit dem Bösen, sondern ein *göttlicher Verlauf*, welcher der Natur Gottes selbst angehört, und der Verlauf an *einem Individuum*.»

<sup>1126</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 18, *VGPh* (I), s. 111 / p. 87: «In der indischen Religion besonders werden ausdrücklich allgemeine Gedanken ausgesprochen. Man sagt daher, solche Völker haben auch eigentliche Philosophie gehabt. Wir treffen in indischen Büchern allerdings interessante, allgemeine Gedanken; diese Gedanken schränken sich auf das Abstrakteste ein: auf die Vorstellung von Entstehen und Untergehen, von einem Kreislauf darin. So ist das Bild des Phönix bekannt.»

su pira y se consume en ella, de manera que la vida surge eternamente, rejuvenecida y renovada de sus cenizas. Pero esta imagen es sólo asiática, oriental, no occidental. La envoltura de la existencia [inmediata] del espíritu que es abrasada y consumida [en la pira] no espera otra envoltura que la envuelva, ni resucita tampoco [el espíritu] rejuvenecido de las cenizas de su [precedente] configuración, sino que emerge de las mismas como un espíritu más puro, enaltecido y transfigurado. Él emerge ciertamente contra sí mismo, consume su ser inmediato [Dasein], pero en tanto que [éste] es consumido, lo reelabora, y su [precedente] configuración deviene [así] el material a partir del cual su trabajo eleva una nueva configuración [trad. mía].»<sup>1127</sup>

Pues bien, este carácter repetitivo y cíclico de la “vida natural”, propio de la Idea inmediata, es lo que queda superado en la “vida del espíritu” en que la Idea absoluta consiste. La Idea se presenta así como un camino que va de una vida a otra, de una manera parecida a como la “Lógica objetiva” se presentaba como un camino de una nada a otra. La diferencia reside precisamente en que, mientras que en el caso de aquella nada el camino parece quedar atrapado en la repetición de un ciclo eterno que conduce de lo mismo a lo mismo, la Idea se presenta más bien como un camino que *avanza y evoluciona* de un tipo de vida a otro muy distinto: a diferencia de la vida natural, la vida del espíritu describe *un único círculo acabado*. Una descripción como ésta choca con la interpretación de aquellos hegelianos que, en el empeño de evadir la amenaza hegeliana del cierre, no han dudado en determinar esta vida del espíritu como algo abierto y dinámico, contraponiéndola al carácter rígido, estático y cerrado de la vida propia del género natural<sup>1128</sup>. Frente a este tipo de interpretación, pensamos que lo esencial de la vida del espíritu no es su capacidad para garantizar la apertura del círculo<sup>1129</sup>, sino más bien al contrario: su capacidad para

---

<sup>1127</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 12, VPhG*, s. / [-]: «Die nächste Bestimmung aber, welche sich an die Veränderung anknüpft, ist, daß die Veränderung, welche Untergang ist, zugleich Hervorgehen eines neuen Lebens ist, daß aus dem Leben Tod, aber aus dem Tod Leben hervorgeht. Es ist dies ein großer Gedanke, den die Orientalen erfaßt haben, und wohl der höchste ihrer Metaphysik. In der Vorstellung von der Seelenwanderung ist er in Beziehung auf das Individuelle enthalten; allgemeiner bekannt ist aber das Bild des *Phönix*, von dem Naturleben, das ewig sich selbst seinen Scheiterhaufen bereitet und sich darauf verzehrt, so daß aus seiner Asche ewig das neue, verjüngte, frische Leben hervorgeht. Dies Bild ist aber nur asiatisch, morgenländisch, nicht abendländisch. Der Geist, die Hülle seiner Existenz verzehrend, wandert nicht bloß in eine andere Hülle über, noch steht er nur verjüngt aus der Asche seiner Gestaltung auf, sondern er geht erhoben, verklärt, ein reinerer Geist aus derselben hervor. Er tritt allerdings gegen sich auf, verzehrt sein Dasein, aber indem er es verzehrt, verarbeitet er dasselbe, und was seine Bildung ist, wird zum Material, an dem seine Arbeit ihn zu neuer Bildung erhebt.»

<sup>1128</sup> MARMASSE, G. *La logique hégélienne et la vie*, p. 251: «Dans quelle mesure peut-on accorder, à partir des prémisses de Hegel lui-même, que la logique est vivante? Elle ne l'est certes pas au sens où l'organisme naturel est vivant. Car ce dernier se déploie dans l'espace et le temps, il n'est que la reproduction d'un type spécifique immuable, et est voué, en tant qu'individu, à une disparition inéluctable. À l'inverse, chaque moment logique est purement intérieur, il est novateur et, en fin, demeure définitivement valide.»

<sup>1129</sup> No al menos en el sentido de la apertura de su periferia (la circunferencia). Lo que tiene que abrirse gracias al dinamismo de la vida no es la periferia, *sino el centro del círculo*. Es, en efecto, gracias a ese dinamismo que la “Doctrina del Concepto” puede presentarse como un proceso de clarificación del centro en principio opaco de la Esencia, que atraviesa la negrura del Concepto, hasta alcanzar la claridad transparente de la Idea. Sólo cuando el centro haya quedado completamente despejado y libre de toda opacidad y toda negrura podrá tener lugar la comunicación directa de los extremos y cerrarse (concluirse) el círculo de la Idea. Para ello, el centro de círculo no puede ser ni la pura Subjetividad, ni la pura Objetividad del Concepto, ni la nuda vida de la Idea inmediata, ni la abstracta personalidad (el Yo, sea teórico o práctico) de su juicio, sino la identidad “Sujeto-Objeto”, o lo que es lo mismo, la identidad del alma (animal) y del espíritu (angélico). Considerados separadamente, ambos extremos aparecen en el seno de la Idea como un «oscuro y

evolucionar y progresar en el carril de una misma circularidad unitaria, abandonando así la “mala apertura” del ciclo y de la repetición, pues es precisamente esa “mala apertura”, eternamente desajustada, lo que subyace al ciclo de las rígidas (y en este sentido, estáticas) repeticiones del individuo orgánico, el cual sucumbe una y otra vez a la muerte para ser arrojado de nuevo a una desesperante rueda de la reencarnaciones que, como la piedra de Sísifo, va siempre de lo mismo a lo mismo. La vida del espíritu aborrece el eterno (y en este sentido, estático) ciclo de las reencarnaciones en el que se ve sumido el individuo natural, de un modo semejante a como la belleza odia las escisiones hipostasiadas del Entendimiento. Pero así como hay una (verdadera) Belleza que brilla tras la esclerosis del Entendimiento, así también hay una (verdadera) Vida que no teme a la muerte, que puede mirarla a los ojos, porque no sucumbe ante ella, sino que pasa a través de su propia muerte, progresando y evolucionando hasta coincidir con su propio centro y completar así el círculo *unitario* y *acabado* (vale decir: “concluido”) de la Idea:

«Cuando el espíritu tiende a su centro, tiende a perfeccionar su libertad; y esta tendencia le es esencial. Cuando se dice en efecto que el espíritu es, esto tiene, ante todo, el sentido de que es algo acabado.»<sup>1130</sup>

La metáfora de la planta muestra en este punto sus limitaciones. Ella refleja el ciclo de la mala infinitud en el que no coinciden comienzo y resultado, la «impotencia de la vida»<sup>1131</sup> cuyo fruto cae siempre fuera de sí misma, en la simiente de otro individuo. En este preciso sentido, la vida de la planta no es muy distinta de la inerte piedra de Sísifo, que retorna siempre a un centro situado más allá de sí misma (más allá, en cualquier caso, del lugar al que el esforzado espíritu quiere conducirla). A diferencia de la planta (y de la piedra), el espíritu es la vida que vuelve sobre sí misma y es siempre «su propio resultado»<sup>1132</sup>. Al igual que la vida natural, «es espíritu es infinito movimiento, *enérgeia*, *entelécheia* (energía, actividad), [...] el espíritu nunca cesa, nunca reposa y es movimiento que, después de una cosa, es arrastrado a otra, y la elabora y en su labor se encuentra a sí mismo». La diferencia con ella reside, por tanto, en que «*sólo mediante este trabajo pone*

---

rudo centro» incapaz de proporcionar la comunicación inmediata de los extremos. También en la esfera del pensamiento puro hace falta, pues, aquella apertura que en la *PhG* aparecía como lo abierto de la Conciencia y que en las *VPhG* aparece bajo la forma más determinada (y que en la *PhG* era una figura de la Conciencia) del “espíritu de un pueblo” o la “eticidad”: «Tritt die geistige Einheit aber über diesen Kreis der Empfindung und natürlichen Liebe heraus und gelangt sie zum Bewußtsein der Persönlichkeit, so ist dieser finstere spröde Mittelpunkt vorhanden, in welchem weder Natur noch Geist offen und durchsichtig ist und für welchen Natur und Geist nur erst durch die Arbeit fernerer und einer in der Zeit sehr fernen Bildung jenes selbstbewußt gewordenen Willens offen und durchsichtig werden können. Das Bewußtsein allein ist ja das Offene und das, für welches Gott und irgend etwas sich offenbaren kann, und in seiner Wahrheit, in seiner an und für sich seienden Allgemeinheit, kann es sich nur dem nachdenkend gewordenen Bewußtsein offenbaren. Die Freiheit ist nur das, solche allgemeine substantielle Gegenstände wie das Recht und das Gesetz zu wissen und zu wollen und eine Wirklichkeit hervorzubringen, die ihnen gemäß ist – den Staat.» (HEGEL, G.W.F. *WW* 12, *VPhG*, ss. 81-82 / p. 136)

<sup>1130</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 12, *VPhG*, s. 103 / pp. 62-63.

<sup>1131</sup> *Ibid.*, s. 104 / p. 64: «Die Ohnmacht des Lebens zeigt sich aber darin, daß, was anfängt und was Resultat ist, auseinanderfallen.»

<sup>1132</sup> *Ibid.*, s. 104 / p. 65.

el espíritu ante sí lo universal, su concepto. Sólo entonces se hace real. Esto no es, pues, lo primero, sino *lo último* [subr. mío]<sup>1133</sup>. De este modo, el espíritu «es [o llega a ser] lo que debe ser»<sup>1134</sup>, pues su actividad «consiste en superar la inmediatez, en negar ésta y, por consiguiente, volver sobre sí mismo»<sup>1135</sup>. El espíritu es, pues, «un ser que *ha vuelto* sobre sí mismo [subr. mío]<sup>1136</sup>, vale decir: “libre”, donde “libre” significa, primeramente y ante todo, libre para coincidir plenamente consigo mismo en el círculo cerrado y acabado de la Idea, sin que se interponga en eterno desajuste de la espiral y la repetición.

Frente a esta liberación de las potencias de la repetición —esto es, frente a la superación de la diferencia centro-periferia que el neonietzscheanismo celebra como tendencia interna en la interpretación *dinámica* de la imagen del círculo—, el *retorno* constitutivo del *espíritu* (el retorno en que consiste la libertad), tal como es pensado por Hegel en el desarrollo de la Idea hasta su culminación en la Idea absoluta, conserva en todo momento la diferencia centro-periferia, y en esa medida, pensamos, sólo se deja (digamos) esquematizar por una lectura meramente *geométrica* del círculo. Tal es la exégesis que proponemos de los pasajes en discusión. Hemos mostrado que en el tránsito a la Idea el paso a la imagen del círculo como tal significaba, ante todo, la perseverancia de la diferencia (que en esa imagen se presenta como diferencia centro-periferia), y por ende la perseverancia de la reflexión, más allá de la dialéctica de la polaridad. La analogía geométrica interviene pues, por nuestra parte, a la hora de determinar la circularidad en cuestión, para orientar su precomprensión hacia una estructura y un plano (el único plano) en el que la reflexión no viene a parar en polaridad pero tampoco genera contradicción. El hecho de que la periferia del círculo permanezca suspendida sobre un centro vacío podrá ser una contradicción física, mas no geométrica. Para la geometría, el centro del círculo no pasa de ser un punto inextenso e imaginario. Ahora bien, cabe todavía una analogía más ajustada a la fórmula (o, más bien, la marca) propiamente hegeliana, que vamos a examinar a continuación.

**c) La transparencia del medio: Del jeroglífico mudo del Concepto al cristal transparente de la Idea (Claves lógicas para una caracterización *positiva* del medio vacío y sin resistencia de la Idea)**

El modelo geométrico del círculo que se cierra en torno a un centro vacío ofrece una apropiada precomprensión, decíamos, del modo como el medio del Concepto queda a un mismo tiempo superado y conservado (*aufgehoben*) al nivel de la Idea. Alcanzamos con ello una primera indicación (ciertamente metafórica) del modo específico de presencia de la diferencia (y de la reflexión) a este nivel. Podemos reformularla ahora en otros términos, más precisos, que conectan con el argumento general que venimos desarrollando en este

---

<sup>1133</sup> *Ibid.*, s. 215 / p. 135.

<sup>1134</sup> *Ibid.*, s. 104 / p. 64.

<sup>1135</sup> *Id.*

<sup>1136</sup> *Id.*



capítulo. Diremos entonces que donde propiamente se da a conocer la reflexión no es en el cuatro del método, ni en el tres del Concepto, ni en el dos de la Esencia, sino *en el cero*: en el cero del medio asumido del Concepto, que no llega a serlo en modo alguno hasta el punto de quedar suprimido en el uno de la inmediatez y de la intuición intelectual. Al igual que el medio asumido del Concepto, el cero es la representación aritmética de la nada en la que ha quedado asumido todo valor numérico, pero en la que permanece a pesar de todo la forma de la cantidad. De una manera parecida, el *vacío* puede ser considerado también como la expresión *geométrica* de la nada en la que toda materia ha quedado asumida, mas no por ello la forma misma del espacio. Pues bien: esto es lo que hemos tratado de ilustrar mediante la imagen del centro vacío del círculo, donde lo que queda asumido es la masa que llena espacio (el centro masivo de la órbita circular), mas no el espacio mismo, y lo que de manera análoga hemos tratado de evidenciar también en el “medio sin resistencia” de la Idea, donde lo que queda asumido es la independencia del medio (del centro densificado del Concepto, exterior a los extremos), *mas no la función misma del medio, que queda mantenida y conservada en los extremos de la Idea*. Esto es lo que hemos tratado de analizar en el primer apartado de este capítulo, cuando trajimos al primer plano la alusión de Hegel al “medio sin resistencia” de la Idea. Pero lo que obteníamos con ello no era más que una determinación puramente negativa de este medio, a saber: que no ofrece resistencia al cierre de los extremos. Especialmente significativa a este respecto resultaba la definición hegeliana de los extremos de la Idea como conteniendo el todo de la relación y como depositarios de la determinación del concepto entero. Pero esta definición sugería entonces la desaparición del medio en los extremos de la Idea. Todavía quedaba por mostrar, por tanto, el modo como ese medio quedaba *positivamente* mantenido y conservado en el ámbito de la Idea; esto es: el modo específico de vigencia del medio (y, por tanto, de la diferencia entre el medio y el cierre de los extremos) en ese ámbito.

Una caracterización positiva como ésta es, sin embargo, algo nada fácil de localizar en el texto de Hegel. Como hemos visto, la “Doctrina del Concepto” describe la emergencia y progresivo hundimiento de las sucesivas determinaciones del medio, el cual se va explicitando y realizando a medida que se desenvuelve el contenido propio de esta esfera, pero también y en la misma medida se ve conducido a la desaparición definitiva en el tránsito a la Idea, y en el círculo que ahí se hace valer. Hemos tratado de aproximarnos a esta determinación positiva, a su sentido de cierre de los extremos y salvaguarda empero de la diferencia, apoyándonos en el modelo geométrico del círculo, y destacando el papel que desempeña en su construcción el punto inextenso, el centro vacío desde el cual se traza el continuo de la circunferencia y por referencia al cual ésta se mantiene en cuanto tal. Pero con ello sólo hemos obtenido una indicación puramente metafórica<sup>1137</sup> que ni

---

<sup>1137</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 18, *VGPh* (I), ss. 109-110 / pp. 86-87: «Es schließt sich hieran eine verwandte Weise an, allgemeinen Inhalt darzustellen: in Zahlen, Linien, geometrischen Figuren. Sie sind bildlich, aber nicht konkret bildlich wie die Mythen. So kann man sagen, die Ewigkeit sei ein Kreis, –die Schlange, die sich in den Schwanz beißt; es ist ein Bild. Der Geist bedarf aber solches Symbols nicht; er hat die Sprache. Es sind Völker, die sich an diese Darstellungsweise gehalten; aber mit solchen Formen geht es nicht weit. [...]. Zahlen, wie bei den Pythagoreern bemerkt werden wird, sind unpassende Medien, den Gedanken zu fassen:

siquiera acababa de estar del todo presente en el texto de la *WdL*, y que nos alejaba hacia pasajes recónditos de la *Enz* y las *VüPhG*. Se hace preciso encontrar, por tanto, una mención a ese centro vacío en la que viene siendo nuestra fuente principal; un índice discursivo, una cifra al menos en discurso de la Idea, que pueda considerarse el punto de llegada del progresivo hundimiento del medio del Concepto que ahí tiene lugar, pero también y en la misma medida de su persistencia como mediación.

Ahora bien, la Idea es la perfecta continuidad del cierre que cierra sin tercero, sin medio; por decirlo así, cierre sin broche. Buscamos, pues, algo así como *trazas* del medio que ya no está como tal, las buscamos exactamente en el lugar de su cancelación como broche, como medio independiente. Por fortuna, el broche del Concepto no desaparece sin dejar la *marca* de su desaparición en la Idea misma. Esta marca puede observarse en la peculiar grafía que Hegel introduce entre los extremos del juicio de la Idea. Me refiero al *guion* que todavía separa los extremos del Sujeto y el Objeto en el “medio sin resistencia” de la Idea, y que debe ser considerado como una primera indicación positiva de la positiva (y efectiva) presencia de ese medio:

«La idea se ha mostrado ahora como el concepto, de nuevo [liberado] de la inmediatez en la cual él, dentro del Objeto, estaba asumido; liberado para llegar a su subjetividad; el concepto se diferencia de su objetividad, que, empero, precisamente en la misma medida, está determinada por él y tiene su sustancialidad sólo dentro de él. Esta identidad ha sido determinada con razón como el Sujeto-Objeto, a saber: que ella es *tanto* el concepto subjetivo o formal como el Objeto en cuanto tal.»<sup>1138</sup>

El guion no aparece aquí ni como cópula, ni como término medio, ni como centro, ni como elemento, ni como instrumento, sino como el lugar vacío que resulta del hundimiento de todas estas determinaciones (y concreciones) del medio a lo largo de la “Doctrina del Concepto”. Así, mediante esta grafía el centro geométrico del círculo emerge, después de todo, en el seno de la Idea. Pero, se dirá, ¿no significa esta pretendida ganancia más bien una recaída en las presuposiciones de la Lógica, en la vaciedad propia de del Ser (y por tanto de la Sustancia), tal como se hace explícita al comienzo? Más aún, ¿no evoca este guion del final de la Lógica la presencia que creíamos ya superado, el juego de la coma y el guion, en el anacoluto de la primera frase de la Doctrina del Ser: «Ser, puro ser —sin ninguna determinación ulterior»<sup>1139</sup>? También aquí está omitido el medio, en este

---

so die *monás*, *dyás*, *triás* beim Pythagoras. *Monás* ist Einheit, *dyás* Unterschied, *triás* soll die Einheit der Einheit und Zweiheit sein;  $3=1+2$ , aber das ist schon schlechte Verbindung. Die beiden Ersten kommen durch Addition zusammen; das ist die schlechteste Form der Einheit. Die Drei erscheint auf tiefere Weise in der Religion als Dreieinigkeit, in der Philosophie als Begriff. Zählen ist aber schlechte Manier.»

<sup>1138</sup> *Ibid.* (II), s. 464 / (II), pp. 314-315: «Die Idee hat sich nun gezeigt als der wieder von der Unmittelbarkeit, in die er im Objekte versenkt ist, zu seiner Subjektivität befreite Begriff, welcher sich von seiner Objektivität unterscheidet, die aber ebenso sehr von ihm bestimmt [ist] und ihre Substantialität nur in jenem Begriffe hat. Diese Identität ist daher mit Recht als das *Subjekt-Objekt* bestimmt worden, daß sie *ebensowohl* der formelle oder subjektive Begriff, *als* sie das Objekt als solches ist.»

<sup>1139</sup> *Ibid.* (I), s. 82 / (I) p. 225: «Sein, reines Sein —ohne alle weitere Bestimmung». Numerosos intérpretes (Th.W. Adorno (1971, p. 352); W. Wieland (1973, p. 396); J. Schmidt (1992, p. 65); Th.S. Hoffmann (2004, p. 295); *et. al.*) dicen que no se trata de una frase, sino de un «Anakoluth»; P. Kemper habla de una «blosse “Erwähnung”» (1980, p. 177), «unvollständiger Satz» (*id.*); mientras que B. Burkhardt lo califica de «mera sucesión de palabras» (1993, p. 442).

caso la cópula del juicio, de manera que no hay juicio, ni proposición (no nos referimos a la categoría lógica del “juicio” —cuyo desarrollo corresponde al Concepto—, sino sencillamente a la ausencia de discurso propiamente dicho en este estadio). También aquí el guion forma parte de un intento de marcar la presencia de una vaciedad y una nada. El camino de una nada a otra en el que Hegel hace consistir el tramo lógico que va del Ser a la Esencia se extendería entonces, finalmente, al conjunto de la *WdL*, y su cifra (el cabo del hilo nihilista que constituye la entrada y la salida del laberinto) vendría dada, al parecer, por una marca de escritura, imposible de decir.

Y así sería, en efecto, de no ser porque esas marcas de escritura tienen un sentido y una función muy diferente. Las similitudes afloran, ciertamente, cuando explicitamos el referente inmediato de este guion (en ambos casos, el guion denota la ausencia de la cópula y, en definitiva, del medio), pero las diferencias interrumpen todo el argumento anterior cuando consideramos su función: en el caso del comienzo, el guion expresa la identidad inmediata entre los extremos indiferentes del Ser y de la Nada, mientras que en el caso de la Idea, expresa más bien la identidad (mediada) de los extremos del Sujeto y del Objeto. El guion no yuxtapone aquí dos términos indeterminados (y que coinciden precisamente en su indeterminación), proclama la identidad de dos términos de suyo diferenciados, cada uno de los cuales contiene el todo íntegro de la relación. Al comienzo de la “Doctrina del Ser”, el guion se limita a denotar la ausencia del Ser, la ausencia de una cópula (y por ende del entero negocio de la determinación) que todavía no puede tener lugar, y gracias a cuya ausencia puede haber aquella indiferencia inmediata de los extremos. Pero al final del Concepto, en el enunciado de la Idea, el guion expresa más bien la marca de un medio que ya ha tenido lugar (desplegando el entero negocio de la determinación), y cuya desaparición despeja un espacio vacío, libera una apertura, para la libre comunicación de los extremos.

Así es, pues, como el guion que permite formar el significante “Sujeto-Objeto” constituye el testimonio, en el seno de la Idea, del medio (suprimido y conservado) del Concepto; el índice mudo de la *perseverancia de la reflexión* incluso en la denominada “inmediatez recuperada” de la Idea. Hemos presentido esta perseverancia del medio (siquiera de forma negativa) en la alusión de Hegel al “medio sin resistencia” de la Idea. Hemos argumentado después su sentido positivo, recurriendo para ilustrarlo a la perseverancia “geométrica” de la *diferencia entre* centro (vacío) y la periferia (el continuo que se cierra sobre sí, y cancela la diferencia de los extremos) en la metáfora del círculo. Pero era esencial abandonar también el recurso a imágenes, y fijar un correlato discursivo de esta *insuprimibilidad de la reflexión* en la materialidad del texto de Hegel. Pues bien, pensamos que la grafía del guion es ese índice, el primer testimonio de un centro vacío e irreducible en la Idea misma. Pero, añadimos ahora, se trata también de un testimonio hasta cierto punto inadecuado: una grafía opaca, muda, que se limita a señalar (y hace así visible) el vacío dejado por el medio asumido del Concepto, pero que todavía no deja ver a su través el carácter abierto, el elemento de lo libre y despejado, que en la Idea y como Idea hace posible la comunicación de los extremos.

En este sentido, el guion de la Idea no aclara ni resuelve nada: recuerda más bien a aquel “jeroglífico indescifrable” que en su momento localizamos en la cópula del juicio [C: I.2a], cuya función era ciertamente *poner* la relación y la unidad de los extremos, pero cuya negrura acababa interponiéndose entre ellos, esto es, independizándose como una suerte de tercero, como un intermediario exterior a la relación. Surge una nueva objeción, o una nueva sospecha. Ya que no a la identidad del Ser y de la Nada en el comienzo de la *WdL*, el guion de la Idea nos devolvería entonces al comienzo del Concepto, a la negra cópula del juicio (“ist”) en la dialéctica de la “Subjetividad”, o incluso a la no menos negra conjunción copulativa (“und”) de las sustancias que propician el tránsito al Concepto. Conjunción copulativa y verbo cópula hacen aflorar, en su respectivo lugar sistemático, un contenido enigmático que el progresivo desarrollo de la “Doctrina del Concepto” debe descifrar, y que entretanto impide la circulación de los extremos a su través. Ahora bien, el guion de la Idea aparece en el punto de llegada de ese desarrollo del Concepto: como si se tratara del resultado final de su trabajo (del trabajo del Concepto) en el desciframiento de su propio medio jeroglífico, como si la desaparición que sanciona fuese más bien la claridad alcanzada en la progresiva clarificación del medio, en principio oscuro, del Concepto. Pero, insistimos, la claridad no puede ser adecuadamente tematizada por la opaca grafía de un guion. No es lo mismo señalar la presencia de la claridad del medio en el seno de la Idea que aprehenderla y decirla (esto es, que dar su concepto). La opaca grafía del guion *no deja ver a su través* la claridad de la Idea que, al quedar apuntada de este modo casi paradójico, acaba siendo tan enigmática como ese medio jeroglífico del Concepto.

Todo ocurre, en efecto, como si el Edipo de la Idea se limitase a responder con un enigma al enigma planteado por la Esfinge del Concepto. Esto es, por lo demás, lo que parece ocurrir, de hecho, en la versión del mito que ha llegado a nosotros: al responder a la Esfinge con una palabra, Edipo incurre en un manejo externo de signos que se limita a intercambiar una fórmula por otra. Más concretamente, la respuesta de Edipo no hace otra cosa que *encriptar todavía más* bajo un símbolo mudo (el universal abstracto “hombre”) lo que en principio se le presentaba como una fórmula más rica en determinaciones. En cierto modo, la respuesta de Edipo es incluso más enigmática que el enigma de la Esfinge. Al igual que el medio jeroglífico del Concepto, la grafía edípica de la Idea apunta hacia algo que ella *es incapaz de hacer ver a su través*. A la postre, se dirá, lo que a través de la opacidad del guion se hace visible en el seno de la Idea no es su claridad, sino justamente *los límites del significante y del lenguaje del Entendimiento* desplegado por las categorías lógicas para exponerla.

Ciertamente, si algo resulta claro para Hegel es que «la verdad no es una moneda acuñada»<sup>1140</sup> que pudiera pasar de mano en mano, como en el intercambio (y al cálculo) externo de los signos, ni tampoco susurrarse al oído o administrarse en la píldora del juicio y de la palabra. Nada más coherente con esta premisa hegeliana que ver en la grafía del

---

<sup>1140</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, s. 40 / p. 141: «Das Wahre und Falsche gehört zu den bestimmten Gedanken, die bewegungslos für eigene Wesen gelten, deren eines drüben, das andere hüben ohne Gemeinschaft mit dem andern isoliert und fest steht. Dagegen muß behauptet werden, daß die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze ist, die fertig gegeben und so eingestrichen werden kann.»

guion que aflora al final de la *WdL* el último reducto del negro medio del Concepto que, precisamente la ulterior dialéctica de la Idea trata de superar. ¿Por qué no retirar entonces, de una vez, el velo del significante que aflora bajo la dureza y la opacidad de esa grafía? ¿Por qué no reconocer ese gesto, precisamente con todo el alcance y calado de sus consecuencias fáusticas, como “*final*” de la *Lógica misma*, e interpretar este final en el sentido definitivamente negativo de una completa abolición del régimen de las categorías del Entendimiento (más o menos opacas en el ámbito de la Esencia, más o menos negras en del Concepto) y el consiguiente tránsito (¿o más bien salto?) a un orden distinto: la Naturaleza? ¿Qué podría significar si no el advenimiento de esta Naturaleza, este más allá del medio lógico, al que da lugar la *Entlassung* de la Idea? La misma pregunta puede precisarse aún más con ayuda de una alternativa que no nos resulta precisamente desconocida: ¿significa, como para Schelling, el advenimiento del prístino mediodía en el que nos sería dado contemplar directamente y sin trabas la pura luz?

«Sólo lo que es compuesto puede ser conocido por descripción; lo simple no puede ser aprehendido más que por la intuición. Por más que describamos la luz (y nada sería más correcto) en sus relaciones con la naturaleza, como un elemento ideal, que, como tal, es al mismo tiempo real, nunca con esta descripción daremos a conocer a un ciego de nacimiento lo que es la luz; igualmente una descripción de lo Absoluto, como opuesto a lo finito (y casi no podría describírselo de otro modo), nunca podrá proporcionar al espiritualmente ciego la intuición de la verdadera esencia de lo Absoluto. Como no podemos atribuir a esta intuición un valor universal, parecido al de una figura geométrica, ya que es particular a cada alma, igual que la luz es particular a cada ojo, nos encontramos ante una revelación puramente individual, y sin embargo tan universalmente valedera como la luz para el sentido empírico de la vista.»<sup>1141</sup>

¿O significa más bien, como para Hölderlin (quizá también para Kant y Heidegger)<sup>1142</sup>, la recaída en la noche originaria del mundo previa a todo saber y toda contemplación, la “*Natur*” para la que toda determinación arrancada es dolor y herida incurables, que el poeta parece contemplar sólo desde la distancia de la patria lejana y de los sueños perdidos de juventud?

---

<sup>1141</sup> Cit. en: HYPPOLITE, J. *Op. cit.*, p. 129.

<sup>1142</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Op. cit.*, pp. 32-33: «En todo caso, se trata de un uso [el uso hegeliano de la palabra “*Sein*” al comienzo de la *WdL*] comparable al de la palabra *Natur* en los parágrafos 45-46 de la *Crítica del Juicio*, comparable no sólo en el sentido de que quizá designa lo mismo o incluso en el de que *Natur* aparece como palabra poética designando eso en algún poema de Holderlin, sino comparable también en que en ambos casos se trata de oír en una palabra lo que en ella sólo está en el sentido de que su no-estar se manifiesta en ciertas particularidades del uso de la palabra. Sobre esta manera de significar volveré en este mismo trabajo, pero me parece importante que ya antes, tanto para resaltar la peculiaridad de ese *Sein* hölderliniano que otras veces se llama *Natur* y otras veces de otras maneras como en general en relación con la temática de la presente exposición, aflore algún aspecto de la comparación con el *Sein* con el que comienza la lógica de Hegel. En los dos casos se trata del verbo cópula, porque no podría tratarse de ninguna otra cosa cuando de lo que se trata es de “*ser*”, pero, mientras que con el uso hölderliniano el problema que tenemos es el de cómo percibir en el sentido del verbo cópula aquello que precisamente es lo que queda atrás en el uso normal de ese sentido y de ese verbo, por el contrario lo esencial para entender cómo empieza la lógica de Hegel es ser capaz de quedarse con la mera cópula, con sólo lo que en ella efectivamente y positivamente hay, con lo que positivamente y efectivamente queda cuando ella queda sola, es decir, ser capaz de quedarse precisamente con nada; hasta tal punto que, si digo «precisamente con nada», es para insistir en que es la pura vaciedad lo que asume el carácter de determinación.»

«Eternamente debe el amado amor vivir en la penuria, / lo que amamos sólo es una sombra, / [y así] como los dorados sueños de juventud murieron, así murió [también] para mí la naturaleza amiga, / esto no lo experimentaste tú en la edad dichosa, / que tan lejana quede la patria, / pobre corazón, tú nunca preguntarás por ella / si un sueño de ella no te basta [trad. mía].»<sup>1143</sup>

Pareciera como si, en lugar del prometido remanso en el que se resuelven todos los enigmas, la tortuosa andadura lógica nos condujera ante una de las grietas más profundas de la filosofía. Se trata, sin embargo, de una grieta que no debiera resultar muy profunda al final de un trayecto, cuyo punto de partida es justamente la indistinción entre luz y tinieblas<sup>1144</sup>. En realidad, si cualquiera de estas dos líneas de interpretación aparentemente enfrentadas tuviera alguna plausibilidad, el final de la *WdL* nos acabaría situando ante una nueva indiferencia: ese régimen de la Naturaleza situado más allá de las categorías en el que resultaría posible la contemplación de la pura luz no sería, en definitiva, nada distinto del cegador abismo de tinieblas en que nada sería posible contemplar. De un lado acecha, pues, la profunda noche de la sustancia spinoziana que cerca y pone coto al apriorismo schellinguiano de la luz y la intuición intelectual; de otro, en cambio, el cegador destello del fideísmo de Jacobi despunta en el dogmatismo de la cosa en sí y el ensalzamiento de lo que Hyppolite llama “el fantasma del no-saber”<sup>1145</sup>. Parece claro, por tanto, que con la Naturaleza no puede tratarse, al final de la *WdL*, del retorno de esta falsa alternativa de luz y tinieblas, desacreditada ya desde el comienzo mismo de la *WdL*, sino de algo diferente. Sobre ello hablaremos en la cuarta parte de este estudio [D].

Entretanto merece la pena detenerse todavía un momento en la discusión sobre la enigmática grafía que emerge en el seno de la Idea y en la que hemos detectado hasta ahora la persistencia del medio asumido del Concepto. No hacemos nuestra, desde luego, la sospecha de que su opacidad y enmudecimiento constituirían la prueba de que el proceso del Concepto conduce al límite de la reflexión, a su minimización y cancelación, y por tanto al límite del lenguaje, a la frontera con la inefabilidad. ¿Qué mutación de sentido es preciso reconocer entonces en esta persistencia del medio más allá de su exterioridad e independencia del medio teleológico, más allá de del proceso de densificación del medio del Concepto, ahí donde lo que tiene lugar es su asunción y la consiguiente eclosión de la Idea? Retomamos con ello una pregunta sobre la Idea misma planteada, en realidad, al comienzo de este apartado [C: III.3a]. Las consideraciones realizadas hasta el momento acerca del jeroglífico mudo de la Idea ponen de manifiesto, en todo caso, que desde un punto de vista estrictamente hegeliano la persistencia del medio en el seno de la Idea sólo puede significar la negativa de Hegel a concebir su asunción (su desaparición, su muerte)

---

<sup>1143</sup> HÖLDERLIN, F. *Gedichte*, “An die Natur”, p. 19: «Ewig muß die liebste Liebe darben, / Was wir lieben, ist ein Schatten nur, / Da der Jugend goldne Träume starben, / Starb für mich die freundliche Natur; / Das erfuhst du nicht in frohen Tagen, / Daß so ferne dir die Heimat liegt, / Armes Herz, du wirst sie nie erfragen, / Wenn dir nicht ein Traum von ihr genügt.»

<sup>1144</sup> Cf. *supr.* nota 324.

<sup>1145</sup> HYPPOLITE, J. *Op. cit.*, p. 12.

en el nacer de la Idea como una disolución del mismo en la pura luz de la intuición intelectual. Una negativa, por tanto, a concebir el final de la Lógica en el sentido negativo de una abolición del régimen de categorías en que la *WdL* misma consiste.

El hecho de que la grafía aparezca precisamente en el seno de la Idea y, en definitiva, el que la lógica continúe su escritura en ese lugar sin detenerse en algo así como la contemplación de la pura luz (lo para Hegel no significaría otra cosa que quedar sumido en la noche de la Sustancia), no puede significar otra cosa más que el hecho (ciertamente crucial) de que el límite del lenguaje y de la palabra permanece como una frontera infranqueable en los confines de la *WdL*<sup>1146</sup>; como una frontera cuyo rebasamiento conllevaría la supresión de la Lógica misma. «La lógica expone el automovimiento de la Idea absoluta sólo como la *palabra* originaria [trad. modificada]»<sup>1147</sup>, y la grafía del guion no puede ser retirada del seno de la Idea sin retirar con ello la Lógica misma. Esto es, por lo demás, lo que de hecho ocurre en el motivo final de la *Entlassung*, donde la retirada del medio del Concepto precipita el final de la Lógica y el tránsito (*Übergang*) a la Filosofía real; pareciera, en efecto, como si la Lógica se retirase ruborizada en el instante del primer beso, como si el beso que sella la continuidad de lo lógico no fuera expresable en el régimen categorial de la Lógica, como si no fuera expresable como palabra; de ahí que la palabra originaria en la que la Lógica consiste esté destinada a desaparecer al final de la calle lógica:

---

<sup>1146</sup> SIMON, J. *El problema del lenguaje en Hegel*, p. 205: «¿Quiere esto decir que la “idea” hegeliana es la «naturaleza» inexplicable, y esencialmente problemática, del lenguaje? ¿Que en última instancia todos los problemas, y sobre todo el de la trascendencia, se “reconducen” al no resuelto *problema del lenguaje* como el *factum* ya aceptado (como la contradicción dotada de existencia)?». El autor se refiere a la contradicción según la cual el signo consigue significar un contenido que, en virtud de su naturaleza espiritual, resulta de sin embargo de todo punto inconmensurable con la naturaleza material del signo. Retomamos así la pregunta conductora del estudio de Simon, no así en cambio su diagnóstico acerca del modo como se relacionan pensamiento y lenguaje, lógica y semiología: «La “idea” de la metafísica hegeliana no puede en modo alguno reconducirse al lenguaje como a una necesidad natural o como a un fundamento material, ni cabe tampoco afirmar que el lenguaje sea sin más la “idea” misma. La relación de la “idea” con su “naturaleza” no debe entenderse ni como una diferencia determinable de algún modo —por ejemplo como necesidad— ni tampoco como identidad. El lenguaje es el presupuesto “absoluto” de la “idea”, y con ello lo; es también del sistema. Dicho de otro modo, la idea no tiene más presupuesto que el lenguaje. Y como el lenguaje es la condición de la posibilidad de toda determinación, con él no se presupone nada determinado por referencia a la “idea”, sino únicamente el determinar mismo. Sólo así puede la “idea” ser “idea absoluta”, esto es, libre de todo supuesto por referencia a algo determinado» (*Ibid.*, p. 206). Frente a este planteamiento, pensamos que el lenguaje es *el presupuesto absoluto de la Lógica*, y que ese presupuesto es lo que impide a la lógica alcanzar el ideal de transparencia que estaba llamada a cumplir. En la cuarta parte de este estudio [D: III] mostraremos como este ideal de transparencia sólo puede alcanzar pleno cumplimiento en el Espíritu absoluto.

<sup>1147</sup> Hegel, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 550 / (II), p. 385: «Die Logik stellt daher die Selbstbewegung der absoluten Idee nur als das ursprüngliche *Wort* dar, das eine *Äußerung* ist, aber eine solche, die als Äußeres unmittelbar wieder verschwunden ist, indem sie ist; die Idee ist also nur in dieser Selbstbestimmung, *sich zu vernehmen*, sie ist in dem *reinen Gedanken*, worin der Unterschied noch kein *Anderssein*, sondern sich vollkommen durchsichtig ist und bleibt.»

«La lógica expone el automovimiento de la Idea absoluta sólo como la *palabra* originaria, que es una *externalización*, pero de tal índole que, en cuanto externa, ha desaparecido inmediatamente de nuevo, nada más ser.»<sup>1148</sup>

Topamos en este punto con la tesis derridiana acerca de la semiología hegeliana, según la cual «el lugar de la semiología habría estado en el centro, no en el margen, de la Lógica de Hegel»<sup>1149</sup>, y que incita a «demostrar la necesidad arquitectónica de estas relaciones entre lógica y semiología»<sup>1150</sup>. Quizá no sea casual que la teoría hegeliana del signo ocupe el lugar del Sistema de la *Enz* contiguo a la Fenomenología, que según el esquema de 1807 se correspondería con el lugar de la Lógica. Sobre las relaciones entre pensamiento y lenguaje (lógica y semiología) hablaremos en la cuarta parte de este estudio al hilo del análisis del “signo” y del “símbolo” [D: III]. De lo que por el momento se trataba era únicamente de señalar el modo como la problemática hegeliana del lenguaje emerge al final de la *WdL*, conectando así con el género de problemas con los que había comenzado la primera figura de la *PhG*<sup>1151</sup>. Una vez más, la figura del círculo interviene para conectar los extremos del final y del comienzo, esta vez bajo la forma del problema (central, como veremos, en la filosofía de Hegel) del lenguaje. De un lado, el lenguaje no puede ser nunca lo suficientemente inocuo como para situarnos inmediatamente ante su referente: a la intuición del sentido se interpone siempre la aspereza del significante, el enigma mudo del signo. Pero eso no significa que el lenguaje no pueda ser lo suficientemente *transparente* como para dejar ver aquello a lo que se refiere a su través y, de este modo, filtrar la luz del sentido. Así continúa el pasaje de la Idea que venimos comentando, y que aparece como exergo de esta tercera parte:

«[En cuanto palabra originaria] la idea está solamente, pues, dentro de esa autodeterminación de [auto-]*percibirse* [y aprehenderse a sí misma]; ella se da dentro del *puro pensamiento*, en donde la diferencia no es aún ningún *ser otro*, sino que es y permanece perfectamente transparente a sí.»<sup>1152</sup>

La luz de lo lógico se filtra a través del medio más o menos opaco (en la Esencia), más o menos enturbiado (en el Concepto) de la Lógica, y de lo que para Hegel se trata en el tránsito a la Idea no es la abolición de ese medio *óptico*, sino de su progresivo pulido y perfeccionamiento en el cristal transparente de la Idea. Ahora bien: ¿Es esta transparencia de la Idea verdaderamente alcanzable para la Lógica?

---

<sup>1148</sup> *Id.*

<sup>1149</sup> DERRIDA, J. *Márgenes de la filosofía*, p. 105.

<sup>1150</sup> *Id.*

<sup>1151</sup> Cf. HYPPOLITE, J. *Op. cit.*, pp. 19 y ss.

<sup>1152</sup> Cf. *supr.* nota 1147.





# CUARTA PARTE

## Perspectivas en torno a la transparencia de la Idea

### (La clara noche de la Idea)

«Lo Absoluto es la noche, y la luz más joven que ella, y la diferencia entre ambas, así como la separación de la luz respecto de la noche, es una diferencia absoluta —la nada es lo primero de donde ha provenido todo ser, toda diversidad de lo finito.»

HEGEL, G.W.F. *WW 2, DS*, ss. 24-25 / p. 24

Hemos comenzado este estudio planteando el principio óptico fundamental de la oscuridad de la luz [A]. Según este principio, la luz es ciega a su propia luz e incapaz de actualizar por sí misma su virtud de alumbrar. La necesidad de actualizar esta potencia oculta de la luz nos condujo en un primer momento al espejo de la Esencia [B], cuya opacidad permitía una primera aparición de la luz en forma de reflejo (de reflexión). La luz en principio oscura emergía por primera vez al jardín de los fenómenos, donde se diseminaba en el «claro mundo de las flores». Pero la luz que de este modo aparecía era sólo el reflejo de la pura luz, disfrazada con los colores y las formas del mundo. Se imponía entonces la necesidad de atravesar la superficie cristalina del espejo, de convertir su opacidad fotófoba en algo transparente. Se trata de lo en un segundo momento nos llevó a transitar del espejo de la Esencia al cristal del Concepto [C]. Por lo pronto, el medio cristalino del Concepto permitía el paso de la luz a su interior, pero ese medio no era todavía lo suficientemente transparente como para permitir el paso de la luz a su través. El cristal del Concepto se revelaba entonces como la negrura “fotófila” del Concepto que absorbe la luz y la retiene de entrada en la negrura de su centro. Esta es la razón de que el análisis del Concepto haya sido planteado como un proceso de progresiva clarificación del medio en principio ennegrecido del Concepto, proceso que debía alcanzar su punto de llegada más acabado en la transparencia de la Idea. Ahí es, en efecto, donde cobran mayor importancia las menciones de Hegel a la transparencia que, ya sea como sustantivo (*Durchsichtigkeit*) ya sea como adjetivo (*durchsichtig*), se suceden a lo largo de la *WdL*.

Lo primero que a este respecto llama la atención es que esas palabras sólo aparezcan en un total de 13 veces en la obra, de las cuales 12 se concentran en la “Doctrina del Concepto” y en los últimos apartados de la realidad efectiva, cuando se anuncia la apertura de esa nueva esfera. De estas 12 menciones, que pueden considerarse referentes al Concepto, tan sólo 1 de ellas es usada por Hegel en el sentido puramente negativo de “formal”, “abstracto” y “vacío”<sup>1153</sup>. Sobre el sentido de esta “mala transparencia” hablaremos en el primer capítulo de esta cuarta parte [D: I], donde trataremos precisar el sentido de la transparencia propia de la Idea. Por el momento se trata de exponer que el significado dominante en Hegel del vocabulario de la transparencia es el propiamente positivo de *aquello que deja ver a su través*: por virtud de su transparencia la idea se sitúa por encima tanto de la oscura luz del Ser, como del opaco espejo de la Esencia, e incluso del negro cristal del Concepto (cuyo último avatar sería el guion jeroglífico de la Idea, analizado en el apartado final de la tercera parte).

Una vez más, el enfoque óptico de la reflexión interviene en este punto para salvar los límites del hilo conductor del juicio, cuya negrura sigue todavía presente (como guion) en el juicio de la Idea. Reproducimos con ello el gesto metódico desplegado en la primera parte de este estudio, cuando recurrimos por primera vez al enfoque óptico para superar los límites del hilo conductor del juicio en el ámbito la Esencia (donde el juicio operaba con esta función, aunque todavía no aparecía como categoría propiamente dicha). Los mismos límites aparecen ahora en el ámbito del Concepto, a pesar de la expresa tematización (como categoría) y la transversalidad (como estructura triádica) del juicio en esta esfera. Como tuvimos ocasión de señalar al comienzo de la tercera parte [C: I.2-3], el tercero independiente del Concepto constituye el medio que une los extremos del juicio, pero también el obstáculo que impide su comunicación directa. Por lo que al ámbito del Concepto se refiere, los límites del juicio consisten en su incapacidad para superar la estructura triádica propia del Concepto, para expresar la superación del medio que tiene lugar en el tránsito a la Idea, y para habilitar el lugar de la cópula como un lugar abierto a la comunicación directa de los extremos<sup>1154</sup>. Independientemente de la relación de identidad que los extremos llegan a tener el juicio absoluto de la Idea, el medio (sea como cópula o como guion) se interpone siempre como una negrura simbólica, jeroglífica. De ahí la

---

<sup>1153</sup> Cf. *infr.* nota 1183.

<sup>1154</sup> En el mejor de los casos, la estructura del juicio permite visibilizar incluso el proceso de su autosupresión, asistir al momento decisivo en que el tercer momento del Concepto (la cópula) es eliminado como algo extrínseco a la relación de los extremos. Esto es, por lo demás, lo que expresa la sustitución de la cópula del juicio por la grafía del guion en la fórmula “Sujeto-Objeto” (que expresa el “juicio absoluto” del Concepto que ha alcanzado su realidad). Como hemos tenido ocasión de desarrollar al final de tercera parte [C: III.3c], esa grafía indica la superación de la cópula del juicio en el seno de la misma estructura del juicio (quizá también la superación de la Lógica en el seno mismo de la *WdL*). Pero el guion aparece también al nivel de la Idea como la marca del mantenimiento y conservación de la cópula suprimida (y, en este sentido, como la marca de su irreductibilidad mientras se permanezca en el interior de la Lógica). La grafía del guion testimonia con ello la permanencia del medio aludida negativamente por Hegel al hablar del “medio sin resistencia” de la Idea, y cuya caracterización positiva sólo hemos podido esbozar mediante la metáfora (ausente como tal en el texto de Hegel) del centro vacío de la circunferencia. Se trata, sin embargo, del testimonio provisional de una mediación que *ninguno de estos recursos puede expresar adecuadamente* y cuya naturaleza opaca *todavía no puede elucidar con claridad*.

necesidad de buscar las claves ópticas del concepto hegeliano de reflexión capaces de suplir las limitaciones que el juicio exhibe también en este lugar.

Pues bien, desde una comprensión óptica de la reflexión, el tránsito al Concepto (y su ulterior decurso hacia la Idea) no se plantea ya como [i] un proceso de progresiva densificación del medio en principio opaco y todavía innombrado de la Esencia (lo cual acababa conduciendo a la centralidad del Concepto), ni tampoco como [ii] un proceso de progresivo vaciamiento del medio en principio densificado del Concepto objetivo, que tendría lugar en el tránsito a la Idea (lo cual conduciría al escollo de la inmediatez analizado en las imágenes del punto y de la espiral). Frente a ambos extremos, hemos sostenido que este decurso ha de concebirse como un [iii] proceso de *progresiva manifestación* del medio en principio oculto de la Esencia. Tal proceso pasa ciertamente por la densidad y la centralidad del Concepto objetivo, pero culmina en la levedad y la vaciedad del medio sin resistencia de la Idea. A la hora de pensar su sentido global resulta por eso adecuada la metáfora óptica de la *clarificación* del medio en principio opaco (de la Esencia) y ennegrecido (del Concepto). La misma metáfora óptica resulta útil para elucidar el entero decurso lógico que conduce desde la oscura la noche de la Sustancia hasta el mediodía del Sujeto, desde el molino de la ciega necesidad hasta el círculo cerrado de la autodeterminación y de la libertad. Ese decurso se muestra ahora como el camino que conduce desde el centro y la negrura inicialmente intransitables del Concepto hasta la transparencia de la Idea.

La apelación a la transparencia cobra fuerza en este punto como aquello que permite restablecer la continuidad de la luz quebrada en un primer momento por el espejo de la Esencia [B] y retenida en un segundo momento en el negro centro del Concepto [C]. Como tuvimos ocasión de explicar al comienzo la tercera parte de esta tesis, tanto la profundidad insondable del Ser como el abismo insalvable de la Esencia emergen en un primer momento en el tránsito al Concepto, pero sólo bajo la forma de ese negro intermediario que conecta los extremos de la Lógica objetiva mediante un tercero independiente a la relación. El medio del Concepto nos sitúa con ello ante un *tercer género de oscuridad* que es preciso distinguir tanto de la oscuridad de la luz (o de las tinieblas), como de la opacidad del espejo. Aprovechamos este inciso para hacer una breve recapitulación de la tópica óptica que hemos reconocido hasta ahora en los distintos niveles de la *WdL*, y a la que todavía es preciso sumar las consideraciones ópticas acerca de la transparencia de la Idea que van a ser objeto de consideración en esta conclusión:

[i] En primer lugar, nos referimos a la oscuridad de la luz propia del Ser que permanece ciega a su propia luz y que, a estos efectos, no es nada distinto de la noche del Ser y de la Sustancia en la que se sumen las determinaciones (como Eurídice en el inframundo) para no retornar jamás [A: III.1].

[ii] En segundo lugar, nos referimos a la opacidad (fotófoba) del espejo característico de la Esencia [A: III.3], que se caracteriza por repeler la luz incidente y no dejarla pasar a su través, y sobre cuyo estudio hemos basado el análisis desarrollado en la segunda parte de este estudio [B].

[iii] En tercer lugar, nos hemos referido a la negrura (fotófila) propia del medio del Concepto, el cual permite el acceso de la luz a su centro, pero no (no al menos de entrada) el paso de la luz a su través, y sobre cuyo estudio hemos basado nuestro análisis del Concepto (subjetivo y objetivo) [C: I-II]. El Concepto es la negrura que, como las negras aguas del pozo, atrae y absorbe la luz en su centro, permitiendo de este modo la conexión de los extremos separados por el espejo de la Esencia, pero impidiendo el paso a su través. Una negrura como ésta es, hemos sostenido, lo que el decurso del Concepto tiene como objetivo aclarar y despejar hasta alcanzar la libre transparencia de la Idea que permite el libre paso de la luz a su través. Hegel plantea este camino en el *medium* de la transparencia y hacia la libre transparencia ya en el tránsito al Concepto. Inmediatamente después de afirmar en la introducción a la “Doctrina del Concepto” que «en el *Concepto* se ha abierto el reino de la *libertad*», y que «el Concepto es lo libre», leemos:

«La oscuridad que las sustancias en relación causal guardaban una respecto a la otra ha desaparecido, pues la originariedad de su autoconsistencia ha pasado al ser-puesto, convirtiéndose por ello en *claridad* transparente para sí misma; la Cosa *originaria* es esto por cuanto que ella no es sino la *causa de sí misma*; y ésta [la causa de sí misma] es la *sustancia, liberada para el Concepto y que se eleva al Concepto* [trad. modificada].»<sup>1155</sup>

Esta asimilación hegeliana de libertad y transparencia del Concepto, planteada desde el inicio de esta esfera hasta su realización en y como Idea, apunta y legitima el hilo conductor *óptico* como el más adecuado para la recta interpretación del movimiento de la reflexión en esta esfera. Este movimiento, que nosotros empezamos considerando negativamente como la desaparición del medio del Concepto en el tránsito a la Idea, ha mostrado entretanto tener otro sentido (enteramente positivo): el medio no desaparece porque haya quedado eliminado en ese tránsito (lo que ciertamente ocasionaría un punto de inflexión en el proceso de progresiva manifestación del medio del Concepto), *sino porque se ha vuelto transparente* (y por tanto, en realidad, no desaparece). Quizá sea ésta la razón de que su presencia haya pasado desapercibida para los intérpretes en el tramo final de la *WdL*: al volverse transparente, el medio de la Idea se vuelve también *invisible*. La grafía del guion interviene en este punto como la marca visible de esta presencia invisible. Pero la presencia de esta grafía en el conjunto de la *WdL* indica *dos tipos muy diferentes de invisibilidad* que es preciso discernir con claridad para evitar toda recaída en el círculo de la clausura (de la clausura que en el ámbito de la “Lógica objetiva” conduce ciertamente de una nada a otra, pero que ahora amenaza con hacer de la totalidad de la Lógica un camino que iría, por así decir, del pre-reflexivo guion del inicio al guion post-reflexivo del final).

---

<sup>1155</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, s. 251 / (II), p. 130: «Im *Begriffe* hat sich daher das Reich der *Freiheit* eröffnet. Er ist das Freie, weil die *an und für sich seiende Identität*, welche die Notwendigkeit der Substanz ausmacht, zugleich als aufgehoben oder als *Gesetztsein* ist und dies *Gesetztsein*, als sich auf sich selbst beziehend, eben jene Identität ist. Die Dunkelheit der im Kausalverhältnisse stehenden Substanzen füreinander ist verschwunden, denn die Ursprünglichkeit ihres Selbstbestehens ist in *Gesetztsein* übergegangen und dadurch zur sich selbst durchsichtigen *Klarheit* geworden; die *ursprüngliche Sache* ist dies, indem sie nur die *Ursache ihrer selbst* ist, und dies ist die *zum Begriffe befreite Substanz*.»

Un discernimiento como éste fue necesario ya al final de la tercera parte, cuando tematizamos la diferencia entre la incomparecencia de la cópula en las primeras líneas del Ser y la incomparecencia de la cópula el juicio absoluto de la Idea [C: III.3]; pero el enfoque óptico permite exponerlo más ajustadamente mediante la apelación a la transparencia de la libertad, que cabe entender como la intervención en el ámbito de la *WdL* de un *cuarto género* de oscuridad:

[iv] En contraste con la opacidad de la Esencia y de la negrura (semitransparente) del Concepto, el medio sin resistencia de la Idea debe ser considerado como la verdadera transparencia que permite el paso de la luz a su través. Pero esta permeabilidad a la luz no convierte al medio transparente en algo luminoso. Atendiendo a la luz misma, el medio transparente es tan estéril en luz, vale decir: *oscuro*, como cualquier otro medio. La diferencia reside en que si la oscuridad de lo opaco y de lo negro es tal que no deja pasar la luz a su través (sea porque la repele, sea porque la absorbe en su centro), la oscuridad de lo transparente es precisamente lo abierto para la luz. Ello nos sitúa ante un *cuarto género de oscuridad* ciertamente paradójico: se trata de una suerte de oscuridad *clara* de todo punto inconmensurable tanto con la oscuridad de lo opaco, como con la de lo negro, y que encuentra un fiel reflejo en la metáfora óptica de la oscuridad de la *noche*: de la noche *clara* en la que brilla la luz de los astros.

A los principios ópticos, ciertamente antiintuitivos, de la oscuridad de la luz, la opacidad del espejo, y la negrura de la rosa (del fenómeno), debe sumársele, pues, el principio no menos antiintuitivo, de la *transparencia o claridad de la noche*: a pesar de su oscuridad, la noche es clara (o transparente) en tanto que deja pasar la luz a su través. En ello se asemeja ciertamente a la claridad del día, sólo que mientras que la luz es invisible estando envuelta en esta claridad, ésta última se manifiesta y viene a la comparecencia sobre el oscuro manto de la noche. Como la luz en el medio transparente, la luz de los astros brilla en la noche a la manera del broche o la botonadura de su manto nocturno. Considerada desde el punto de vista de la transparencia, no hay, pues, oposición alguna entre la oscuridad (transparente) y la luz. Aquélla es más bien condición de visibilidad de ésta, y por esto mismo se distingue la clara oscuridad de la Idea, tanto de la oscuridad opaca y fotófoba de la Esencia, como de la oscuridad negra y fotófila del Concepto.

Pero todavía se hace preciso determinar la diferencia entre esta noche de la Idea que cierra la *WdL* y aquella noche del Ser y de la Sustancia del comienzo. Después de todo, el camino “de guion a guion”, del que decíamos que no podía ser interpretado como un camino de nada a nada, acaba mostrándose como un camino de una noche a otra. Se trata, sin embargo de una doble noche distinta de aquella doble indeterminación que circunda la determinación del Entendimiento<sup>1156</sup>; y que no se distingue de la doble nada que circunda la “Lógica objetiva”. Frente a esta indeterminación de la nada, trataremos de trazar una diferencia óptica entre la *clara* (y transparente) noche de la Idea, en la que brilla la luz

---

<sup>1156</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 2, DS*, s. 26 / p. 26: «Denn jedes Sein, das der Verstand produziert, ist ein Bestimmtes, und das Bestimmte hat ein Unbestimmtes vor sich und hinter sich, und die Mannigfaltigkeit des Seins liegt zwischen zwei Nächten, haltungslos; sie ruht auf dem Nichts, denn das Unbestimmte ist Nichts für den Verstand und endet im Nichts.»

(«más joven que ella») de lo lógico y que puede ser considerada como el fundamento oscuro de la luz, y aquella noche *oscura* del Ser y de la Sustancia en la que «todas las vacas son negras»<sup>1157</sup> y que no es nada distinto del cegador destello de la luz.

El resultado será la distinción entre una “buena” y una “mala noche”, la cual nos ayudará a discernir en el interior de la Idea la diferencia entre una “buena” y una “mala transparencia” [D: I]. Al igual que la (buena) transparencia de la Idea, la mala transparencia deja pasar la luz a su través, pero se distingue de ella por su incapacidad de retenerla y hacerla aparecer en su seno. Esta reflexión nos llevará en un segundo momento a distinguir dos puntos de vista sobre el cristal del Concepto: aquel en el que el cristal es concebido a partir de su efecto (inocuo) en la luz (la lente) y aquél que lo concibe a partir del efecto (difracción) que la luz causa en él (la gema) [D: II].

Se perfila con ello la tónica óptica en torno a la reflexión de la que hablamos en la tercera parte de esta tesis: la reflexión *se refleja* en el espejo de la Esencia, pero *brilla* en el cristal del Concepto. Ahora bien, ese brillo sólo es aparecer de la luz, es decir, de lo lógico, cuando el cristal mismo, como ocurre en la gema, destella con el paso de la luz. La Idea permite ver el entero movimiento del Concepto como al vibración de una gema. En el brillo de la gema (en la difracción óptica de la luz blanca), la pura luz accede por primera vez a la manifestación, quedando con ello cumplido el objetivo fundamental tanto óptico como lógico de *ver la luz*. Pero también en el brillo de la gema acechan peligros. La intensidad de su brillo eclipsa la transparencia de su medio, que queda relegada de este modo al segundo plano del ocultamiento: al ser invadido por el resplandor de la luz, el medio parece diluirse en la pura luz. No es de extrañar que incluso los intérpretes que más de cerca hemos seguido en nuestro planteamiento óptico (Gadamer e Hyppolite) hayan caído en la tentación de afirmar que en el brillo (en la belleza) de la Idea la luz se eleva por sí misma a la manifestación<sup>1158</sup>. Lo que frente a ello trataremos de mantener en el tercer y último capítulo de esta cuarta parte es *que el medio no desaparece en (ni se identifica con) el brillo de la luz*, sino que sigue presente y operativo como el *fundamento oscuro de la luz*, como aquello que, a pesar de rehusar la manifestación, la hace posible. Y es que es precisamente la transparencia de su medio (¡y no la luz misma!) la que vibra con el paso de la luz y hace de este modo posible la manifestación. La luz no es, ciertamente, nada distinto de su manifestación (de su brillo, de su belleza), pero la luz no se eleva por sí misma a la manifestación. Prevalece, pues, en todo momento, la *diferencia* óptica entre la luz y la claridad que hace posible la manifestación de la luz [D: III].

Se perfila así una tónica óptica complementaria a la delineada unas líneas más arriba: si aquélla estaba integrada por cuatro géneros de oscuridad correspondientes a los cuatro tipos de medios o esferas lógicas, ésta está integrada por los respectivos *cuatro géneros de luminosidad*, correspondientes a los cuatro tipos de reflexión relativos a cada medio o esfera:

- [i] La pura luz (ciertamente oscura) del Ser;
- [ii] el reflejo de la luz (en la opacidad de la Esencia);

---

<sup>1157</sup> Cf. *infr.* nota 118.

<sup>1158</sup> Cf. *infr.* notas 1260 y 1265.

[iii] el brillo de la luz (en el cristal del Concepto y de la Idea).

Comprobamos cómo la diferencia entre Concepto e Idea se difumina en esta imagería, y ello precisamente hasta el punto de que podría considerarse como un punto ciego de esta “tópica *diurna*”. Ésta sería seguramente recuperable en términos de intensidades de brillo, como las que existen entre las tonalidades de la gama cromática, y que en la “Lógica subjetiva” irían del negro del Concepto (a diferencia de lo oscuro, el negro es, ciertamente, un color) al blanco de la Idea. Pero este recurso al cromatismo desdibuja la naturaleza de una diferencia que viene a primer plano precisamente en una tópica como ésta, que es esencial a su constitución, y que por lo pronto queda mucho mejor ilustrada mediante la diferencia entre la negrura (del agua) y la transparencia (de la noche). Con esta última aparece, en contrapartida, una diferencia que no había quedado del todo determinada en la “tópica *nocturna*”; me refiero, en efecto, a la diferencia entre la noche (oscura) del Ser y la noche (clara) de la Idea que debía elucidar la diferencia entre las ausencias de la cópula (entre los guiones) que flanquean el camino lógico. Pensamos (y trataremos de mostrar al final de esta conclusión que la diferencia entre ambos extremos del círculo hegeliano responde a la especificidad de lo que consideraremos como un cuarto género de luminosidad. Podemos designarlo con la fórmula heideggeriana del “claro” (*Lichtung*) de la luz (*Licht*). Intentando retener la diferencia que estas palabras guardan, caracterizaremos entonces la reflexión de la Idea como:

[iv] el (blanco) brillo de la luz (en el claro de la Idea).

Lo que con todo esto se apunta en cualquier caso, es que a la altura de la Idea es la totalidad de la Lógica (y no sólo la totalidad de la “Lógica subjetiva”) lo que viene a una suerte de gran recapitulación. Empecemos por sus confines.



## I. DE LA OSCURA NOCHE DEL SER A LA CLARA NOCHE DE LA IDEA

---

### Una mirada preliminar hacia las claves ópticas presentes en el texto de Hegel

---

Por lo que a la metáfora de la claridad de la noche respecta, conviene empezar reconociendo que no pertenece al acervo hegeliano, y que puede llegar a parecer incluso contraria a la intención con la que el motivo de la noche aparece en él. Por lo general, éste aparece en relación con la profundidad insondable en la que se diluyen las determinaciones hasta desaparecer. Asumido esto, la dialéctica hegeliana se plantea como un intento de abandonar esa oscuridad inicial siguiendo la luminosa estela de la razón<sup>1159</sup>, cuando no de hacer que la noche acceda a la revelación de sus misterios<sup>1160</sup>, de manera que lo que en ella duerme se eleve al mediodía de la presencia<sup>1161</sup>. Esta significación manifiestamente *negativa* de la noche resulta particularmente explícita ahí donde Hegel habla de la noche como de algo «desconocido», «inconsciente»<sup>1162</sup>, «vacío»<sup>1163</sup>, etc., en lo que las determinaciones se hunden<sup>1164</sup> y se entierran como en una tumba<sup>1165</sup>. Nada más opuesto, en efecto, a la claridad y la transparencia que pretendemos asignar a la noche

---

<sup>1159</sup> HEGEL G.W.F. *WW* 2, *DS*, ss. 30-31 / p. 31: «Auch das Vernünftige, was der sogenannte gesunde Menschenverstand weiß, sind gleichfalls Einzelheiten, aus dem Absoluten ins Bewußtsein gezogen, lichte Punkte, die für sich aus der Nacht der Totalität sich erheben, mit denen der Mensch sich vernünftig durchs Leben durchhilft; es sind ihm richtige Standpunkte, von denen er ausgeht und zu denen er zurückkehrt.»

<sup>1160</sup> HEGEL G.W.F. *WW* 3, *PhG*, s. 505 / p. 794: «Der Geist, als das *Wesen*, welches *Selbstbewußtsein* ist – oder das selbstbewußte Wesen, welches alle Wahrheit ist und alle Wirklichkeit als sich selbst weiß –, ist gegen die Realität, die er in der Bewegung seines Bewußtseins sich gibt, nur erst *sein Begriff*; und dieser Begriff ist gegen den Tag dieser Entfaltung die Nacht seines Wesens, gegen das Dasein seiner Momente als selbständiger Gestalten das schöpferische Geheimnis seiner Geburt. Dies Geheimnis hat in sich selbst seine Offenbarung; denn das Dasein hat in diesem Begriffe seine Notwendigkeit, weil er der sich wissende Geist ist, also in seinem Wesen das Moment hat, Bewußtsein zu sein und sich gegenständlich vorzustellen. –Es ist das reine Ich, das in seiner Entäußerung, in sich als *allgemeinem Gegenstande* die Gewißheit seiner selbst hat, oder dieser Gegenstand ist für es die Durchdringung alles Denkens und aller Wirklichkeit.»

<sup>1161</sup> *Ibid.*, s. 299 / p. 504: «Was es sei, das es tut und ihm widerfährt, dies hat es getan und ist es selbst; es kann nur das Bewußtsein des reinen Übersetzens *seiner selbst* aus der Nacht der Möglichkeit in den Tag der Gegenwart, des *abstrakten Ansich* in die Bedeutung des *wirklichen* Seins und die Gewißheit haben, daß, was in diesem ihm vorkommt, nichts anderes ist, als was in jener schlief.»

<sup>1162</sup> *Ibid.*, s. 495 / p. 779: «Hingegen in der sittlichen Welt sahen wir eine Religion, und zwar die *Religion der Unterwelt*; sie ist der Glaube an die furchtbare unbekannte Nacht des *Schicksals*.[...]. Das Schicksal aber ohne das Selbst bleibt die bewußtlose Nacht, die nicht zur Unterscheidung in ihr noch zur Klarheit des Sichselbstwissens kommt.»

<sup>1163</sup> *Ibid.*, s. 145 / p. 286: «Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigen Scheine des sinnlichen Diesseits und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet.»

<sup>1164</sup> *Ibid.*, s. 590 / p. 913: «In seinem Insichgehen ist er [el saber absoluto] in der Nacht seines Selbstbewußtseins versunken.»

<sup>1165</sup> HEGEL G.W.F. *WW* 8, *Enz* (I), § 24 (Zus): «Ich ist das Denken als Denkendes. Was ich in meinem Bewußtsein habe, das ist für mich. Ich ist diese Leere, das Rezeptakulum für alles und jedes, für welches alles ist und welches alles in sich aufbewahrt. Jeder Mensch ist eine ganze Welt von Vorstellungen, welche in der Nacht des Ich begraben sind.»

hegeliana de la Idea: la determinación óptica que Hegel otorga a la noche es más la bien la de lo “turbio”<sup>1166</sup>, lo “oscuro”, lo “negro”; este último adjetivo es, en efecto, el que Hegel asigna a la noche ahí donde se hace eco del conocido refrán alemán según el cual en la noche «todas las vacas son negras»<sup>1167</sup>, precisamente para desacreditar aquellas filosofías que (como la de Spinoza o Schelling) elevan la noche de la nada y la indeterminación a principio supremo de la filosofía.

No es objeto de este estudio determinar en qué medida esta connotación negativa inherente a la imaginería hegeliana de la noche dejaría traslucir un desacuerdo de fondo con el romanticismo, o quizá incluso el sesgo ilustrado de su pensamiento. Para nosotros se trata más bien de constatar dicha imaginería depende de presupuestos ópticos que es preciso discutir, y quizá incluso matizar, so pena de comprometer gravemente la riqueza de su pensamiento. Decíamos que Hegel utiliza la metáfora de la noche en el sentido negativo de lo “vacío”, “confuso” e “indeterminado”; en este mismo sentido venimos hablando nosotros de la oscura noche del Ser y de la Sustancia. Ahora bien: ¿es verdaderamente la metáfora de la noche adecuada para describir esa indeterminación? Si nos atenemos a las premisas ópticas establecidas en la primera parte de este estudio, esta indeterminación se correspondería más bien con la oscuridad de las tinieblas y de las profundidades del abismo. Es cierto que Hegel utiliza frecuentemente todos estos motivos indistintamente<sup>1168</sup>: noche, abismo y tinieblas son para él, tanto lo “oscuro”, como lo “negro”. Pero, ¿pueden ser las profundidades abisales calificadas como “lo negro”, tal y como parece colegirse del conocido refrán secundado por Hegel? ¿No es la negrura el emblema mismo de la revelación de lo profundo? Parece entonces como si lo más apropiado fuera hablar (como venimos haciendo) de la “oscura (o la turbia) noche” del Ser y de la Sustancia (más no de la Idea).

Pero todavía sigue siendo preciso examinar si la oscuridad es verdaderamente una propiedad tan definitoria de la noche, y si hablar en términos de la “noche del Ser” y de la “Sustancia” no carece, a la postre, de finura óptica. De acuerdo con las premisas ópticas aludidas hace un momento, la oscuridad se define como el elemento incapaz de oponer resistencia al avance de la luz y que se retira su llegada. Pero si la oscuridad de la noche se retirase ante la llegada de la luz, ¿cómo podrían entonces lucir los astros del firmamento nocturno? Si esto ha de ser posible, la noche no puede ser ni oscura, ni negra, ni opaca, sino *clara*, y la oscuridad que Hegel llama noche (y nosotros con él: “noche del Ser” y de la “Sustancia”) se ajustaría mucho mejor a la metáfora de las oscuras aguas del Piélago, en las que se disuelve toda determinación, y cuya salinidad hace imposible la vida; Hesíodo habla

---

<sup>1166</sup> HEGEL G.W.F. *WW 3, PhG*, s. 550 / p. 854: «Aber diese Bedeutung ist eine geliehene und ein Kleid, das die Blöße der Erscheinung nicht bedeckt und sich keinen Glauben und Verehrung erwirbt, sondern die trübe Nacht und eigene Verzückung des Bewußtseins bleibt.»

<sup>1167</sup> *Ibid.*, s. 22 / p. 122: «Dies ein Wissen, daß im Absoluten alles gleich ist, der unterscheidenden und erfüllten oder Erfüllung suchenden und fordernden Erkenntnis entgegenzusetzen oder sein *Absolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu sagen pflegt, alle Kühe schwarz sind, ist die Naivität der Leere an Erkenntnis.»

<sup>1168</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. *WW 2, DS*, s. 35 / p. 37.

a este respecto del «Ponto estéril»<sup>1169</sup>. También en la figura de Leto (mencionada en la primera parte al hilo del mito del nacimiento de Apolo) convergen, por lo demás, las metáforas de la noche y las oscuras aguas del olvido. Desde el punto de vista de la oscuridad de esas aguas, ella debe ser considerada como un emblema de aquella oscuridad «en la que todas las vacas son negras». Pero desde el punto de vista de la noche ella es la oscuridad en la que despuntan las luminarias celestes, la *a-létheia* que alumbró a los divinos mellizos, Artemisa y Apolo<sup>1170</sup>. Si debe ser adecuada a la concepción hegeliana de la Idea, *la noche debe ser tenida como una metáfora de la claridad y de la transparencia*. Al igual que esta, la noche latona es en cierta medida la madre de la luz, o (como dice el bello pasaje hegeliano que parece invertir por un instante el primado de la luz sobre la noche) de aquella luz que es «más joven que ella»:

«Lo Absoluto es la noche, y la luz más joven que ella, y la diferencia entre ambas, así como la separación de la luz respecto de la noche, es una diferencia absoluta —la nada es lo primero de donde ha provenido todo ser, toda diversidad de lo finito.»<sup>1171</sup>

Hegel rechaza esta concepción positiva de la noche como principio (incluso en ello se asemeja a Aristóteles<sup>1172</sup>), pero lo que con ello rechaza no es tanto la metáfora de la noche, cuanto una muy determinada imaginación de la misma: la que en la primera parte identificábamos con la *oscuridad* de las profundidades abisales y el abismo de las tinieblas [A: III.1]. A salvo de este rechazo queda, por tanto, aquella otra imaginación de la *claridad de la noche* que tratamos de hacer valer en la filosofía de Hegel, precisamente ahí donde se hace mención a la transparencia de la Idea. Aunque de manera implícita, pensamos que ambas concepciones de la noche convergen en su pensamiento, y ello precisamente de manera parecida a como convergen en la figura de la diosa Leto. Independientemente del alcance histórico-cultural que esta diferencia pudiera tener (no pretendemos iniciar a estas alturas un estudio de mitología comparada), lo cierto es que su mera ejemplificación (al hilo del mito del nacimiento de Apolo) permite recuperar una distinción óptica que Hegel no acaba de expresar con claridad. Ello no tendría mayor interés, de no ser porque la ceguera de Hegel ante esta diferencia repercute directamente (tal será al menos la hipótesis preliminar de este capítulo) en el tratamiento que hace de la transparencia de la Idea que es objeto de consideración, y porque (como trataremos de mostrar a

<sup>1169</sup> HESÍODO. *Op. cit.*, p. 131.

<sup>1170</sup> HEIDEGGER, M., FINK, E. GA 15, *Heraklit*, ss. 238-239 / pp. 189-190: «[F.:] Das Ungelichtete ist nicht privativ in bezug auf das Gelichtete aufzufassen. Wohl verstehen wir das Ungelichtete vom Gelichteten her, aber es handelt sich dabei um ein ursprünglicheres Verhältnis zur *léthe*. Aus der Situation eines durch die *alétheia* bestimmten Wesen hat der Mensch zugleich ein Verhältnis zur *léthe*. [...]. / [H.:] Ist die *léthe* mit der Nacht zu identifizieren? / [F.:] Die Nacht ist eine Wiese der *léthe*. / [H.:] Wie verstehen Sie Ungleichheit? Wenn Sie von der herabsetzen Offenheit sprechen, dann klingt wie *stéresis*.»

<sup>1171</sup> HEGEL, G.W.F. WW 2, *DS.*, ss. 24-25 / p. 24: «Das Absolute ist die Nacht, und das Licht jünger als sie, und der Unterschied beider, sowie das Heraustreten des Lichts aus der Nacht, eine absolute Differenz, —das Nichts das Erste, woraus alles Sein, alle Mannigfaltigkeit des Endlichen hervorgegangen ist. Die Aufgabe der Philosophie besteht aber darin, diese Voraussetzungen zu vereinen, das Sein in das Nichtsein —als Werden, die Entzweiung in das Absolute —als dessen Erscheinung, das Endliche in das Unendliche— als Leben zu setzen.»

<sup>1172</sup> Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*, XII, 1069a y ss.

continuación), dos enfoques muy diferentes de la transparencia se amalgaman en la *WdL*, dando lugar a malentendidos que amenazan con desdibujar la mediación y la diferencia entre Ser e Idea, malinterpretando con ello el cierre del círculo hegeliano.

Sobre la diferencia entre ambos enfoques de la transparencia hablaremos a lo largo de este capítulo, pero no sin antes hacer un breve recorrido por las menciones hegelianas a este motivo. Ello debe permitirnos discernir con claridad lo designado mediante la metáfora de la “noche clara” y los demás géneros de oscuridad: por cuanto que deja ver la luz de los astros a su través, la noche de la Idea no puede ser considerada un régimen de oscuridad, opacidad o negrura, sino única y exclusivamente como un régimen de transparencia. La diferencia entre transparencia, negrura y opacidad tiene que ver con el grado de permeabilidad del medio a la luz y no requiere mayor explicación. Distinto es, sin embargo, el caso de la diferencia entre transparencia y oscuridad, que requiere de una atención especial.

### **1. «Una *diferencia perfectamente transparente*»: Acercamiento al motivo hegeliano de la transparencia**

Al igual que la transparencia, la oscuridad también deja pasar la luz a su través. La diferencia reside en que si la transparencia remite verdaderamente a un medio en el que penetra la luz, la oscuridad remite meramente a la falta de luz, y que de ser considerada como “medio” no sería más que una suerte de elemento que se retiraría ante la llegada de la luz. Como tuvimos ocasión de señalar en la primera parte de esta tesis, las tinieblas no son tanto un medio de la luz, cuanto la privación de la propia luz [A: III.1]. De manera que si la transparencia es aquello en lo que la luz aparece (si es, por así decir, su condición de visibilidad), la oscuridad es más bien la ceguera de la propia luz que todavía no ha accedido a la manifestación. Pues bien, esta ceguera de la luz es lo mismo que la *oscura* noche del Ser y de la Sustancia, en la que las determinaciones se hunden para no regresar jamás. Precisamente en virtud de este hundimiento de las determinaciones (y la consiguiente indeterminación que de ello resulta) las categorías del Ser y la Nada (luz y tinieblas) pueden llegar a identificarse en la noche de la Sustancia; pues la Nada no es más que la indeterminación del Ser, así como las tinieblas no son más que la ceguera de la luz.

El resultado es, por lo pronto, una identidad puramente analítica (del Ser y la Nada, de la luz y la oscuridad), que no cumple las expectativas de la universalidad determinada que Hegel considera propia del Absoluto, la cual sólo puede tener lugar plenamente en la transparencia de la Idea. Una identidad (puramente analítica) como ésta es, en efecto, lo que en un primer momento tratamos de expresar mediante el principio óptico de *la oscuridad de la luz*: la pura luz del Ser es todavía algo ciego a su propia determinación, y el abismo de tinieblas (la Nada) en el que se sume no es nada distinto de la oscura noche de su procedencia. A diferencia de esta oscura noche del Ser y de la Sustancia, la clara noche de la Idea da a pensar más bien la identidad determinada (sintética) entre la luz y la

oscuridad. Todo el interés de esta metáfora reside, por tanto, en lo que consideramos su capacidad para plasmar la unidad de los contrarios *sin recurrir a que éstos renuncien a su determinación*, o lo que es lo mismo: sin recurrir a la *oscura* noche de la Sustancia en la que ha quedado suprimida toda diferencia entre luz y tinieblas, Ser y Nada. Y es que: ¿existe unidad de luz y tinieblas más armoniosa y perfecta que la que tiene lugar en el firmamento nocturno? El oscuro manto de la noche no se retira ante el brillo de los astros, sino que permanece como la claridad en la que ella viene a la manifestación.

Así es como la metáfora (no hegeliana) de la claridad de la noche permite un acercamiento al motivo (hegeliano) de la transparencia. Al igual que la noche, la transparencia no ofrece resistencia al paso de la luz, pero a diferencia de la oscura noche de las tinieblas, la transparencia no se identifica con la pura luz (y mucho menos se retira ante ella), sino que permanece como un medio para la luz. En ello se asemeja, pues, a la claridad de la noche. La unidad de opuestos que ésta ofrece a la representación resulta posible también en aquélla. Y es que: ¿existe unidad de opuestos más perfecta que la que la existe entre el medio transparente y la luz que pasa a su través? Al igual que en la noche de la Sustancia, luz y oscuridad se reconcilian en la noche de la Idea, pero esta vez *sin renunciar a su determinidad y por tanto a su diferencia*: aunque la luz ingrese en el medio transparente, una cosa sigue siendo la luz y otra muy distinta el medio de la luz. Ambos elementos se superponen perfectamente a pesar de su diversa determinación, o mejor aún: precisamente en virtud de su respectiva determinación, pues su superposición tiene lugar en el seno de la Idea precisamente bajo la forma de un cierto encaje o articulación. Ello otorga al motivo hegeliano de la transparencia un papel metódico decisivo en la consecución del programa lógico que aspira precisamente a esta unidad de los opuestos, pues parece claro que es precisamente en virtud del carácter transparente y libre de toda resistencia de la Idea que Hegel puede llegar a decir que la Idea alberga «la *oposición más dura*»<sup>1173</sup>. Ello no se debe a que la Idea esté vacía de toda determinación (ella es la unidad *determinada*), sino al hecho de que, al haber sido llevada al elemento de la transparencia, la oposición *ha quedado libre de toda contraposición*. El medio transparente de la Idea nos sitúa así ante la perfecta superposición que la opacidad de la Esencia sólo podía llevar al colapso de la contradicción [B: III.3].

Ahora bien: no se trata sólo de llevar la determinación a la transparencia, sino también (y esto es en lo que fundamentalmente consiste el camino lógico) de *llevar la transparencia a la determinación*, esto es: de conseguir hacer de las determinaciones algo transparente, de manera que lo que a través de ellas accede a la manifestación no sea sólo su determinación y su límite, sino también el de las demás determinaciones, quedando con ello asumida toda contraposición. Y es que la operación de llevar las determinaciones al elemento transparente de la Idea no daría el resultado esperado si éstas fueran tales que arrastran consigo la contraposición característica de la Cualidad. De ser así, la transparencia de la Idea no sería el elemento de la unidad determinada, sino el mero escaparate en el que las determinaciones se limitarían a exhibir obscenamente sus

---

<sup>1173</sup> Cf. *supr.* nota 976.

diferencias y su contraposición; cuando lo que hay es la contraposición entre las determinaciones, la transparencia únicamente puede mostrarla en su desnudez y sin pudor. En realidad, la transparencia no puede nada por sí misma, y lo decisivo reside en el carácter de la determinación que es llevada a ella; el cristal del concepto sólo brillará cuando lo que ingrese en él sea la pura luz y no cualesquiera haces de luz. Lo decisivo en este punto reside en reparar, pues, en que ni las determinaciones del Concepto son cualesquiera determinaciones, ni son llevadas a su transparencia de cualquier manera.

En cuanto a lo segundo, es preciso decir que las determinaciones del Concepto no están en él como algo inmediato, sino como algo puesto por el propio Concepto,

«de manera que, aquello que, aquello que para la sustancia como tal era *contingente*, es la propia *mediación* del concepto consigo mismo, su propio *reflexión inmanente*.» <sup>1174</sup>

En cuanto a lo primero es preciso decir que, si las determinaciones pueden llegar a ser puestas por el propio Concepto, es porque no se trata de cualesquiera determinaciones, sino precisamente de aquéllas que contienen *la determinación del Concepto entero*: al contener la determinación del Concepto entero, la determinación deja de ser para ella algo limitado, algo negativo y susceptible de acabar conduciendo a la contraposición propia del ser-determinado (*Dasein*), sino algo a cuyo través se hace visible la totalidad. La contraposición y la diferencia (en principio contrapuesta a la identidad del Concepto) vienen a ser así *transparentes*, en el preciso sentido de que dejan ver a su través la totalidad del Concepto:

«Estas tres totalidades son, por consiguiente, una sola y la misma reflexión que, como referencia negativa a sí, se diferencia [o divide] en esas dos, pero lo hace como dentro de una *diferencia perfectamente transparente*, a saber, dentro de la simplicidad determinada o en la *determinidad simple*, que es su sola y misma identidad. Esto es el concepto, el reino de la *subjetividad* o de la libertad.» <sup>1175</sup>

---

<sup>1174</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (II)*, ss. 276-277 / (II), pp. 153-154: «Das *Allgemeine* dagegen ist gesetzt als das *Wesen* seiner Bestimmung, die *eigene positive Natur* derselben. Denn die Bestimmung, die sein Negatives ausmacht, ist im Begriffe schlechthin nur als ein *Gesetztsein* oder wesentlich nur zugleich als das Negative des Negativen, und sie ist nur als diese Identität des Negativen mit sich, welche das Allgemeine ist. Dieses ist insofern auch die *Substanz* seiner Bestimmungen; aber so, daß das, was für die Substanz als solche ein *Zufälliges* war, die eigene *Vermittlung* des Begriffes mit sich selbst, seine eigene *immanente Reflexion* ist. Diese Vermittlung, welche das Zufällige zunächst zur *Notwendigkeit* erhebt, ist aber die *manifestierte Beziehung*; der Begriff ist nicht der Abgrund der formlosen Substanz oder die Notwendigkeit als die *innere Identität* voneinander verschiedener und sich beschränkender Dinge oder Zustände, sondern als absolute Negativität das Formierende und Erschaffende, und weil die Bestimmung nicht als Schranke, sondern schlechthin so sehr als aufgehobene, als *Gesetztsein* ist, so ist der Schein die Erscheinung als *des Identischen*.»

<sup>1175</sup> *Ibid.* (II), s. 240 / (I), p. 639: «Diese drei Totalitäten sind daher eine und dieselbe Reflexion, welche als *negative Beziehung auf sich* in jene beiden sich unterscheidet, aber als in einen *vollkommen durchsichtigen Unterschied*, nämlich in die *bestimmte Einfachheit* oder in die *einfache Bestimmtheit*, welche ihre eine und dieselbe Identität ist. —Dies ist der *Begriff*, das Reich der *Subjektivität* oder der *Freiheit*»; *ibid.* (II), s. 550 / (II), p. 385: «Die Idee ist also nur in dieser Selbstbestimmung, *sich zu vernehmen*, sie ist in dem *reinen Gedanken*, worin der Unterschied noch kein *Anderssein*, sondern sich vollkommen durchsichtig ist und bleibt.»

Estas son las palabras con las que Hegel despide el régimen antinómico de la Esencia e inaugura la esfera unitaria del Concepto, que es el régimen del cristal libre de la fractura del espejo. Las dualidades características de la Esencia como identidad-diferencia, esencia-apariencia, interioridad-exterioridad, se vuelven transparentes al ingresar en el cristal del Concepto. En este sentido Hegel puede hablar de: «la diferencia perfectamente transparente [*vollkommen durchsichtigen Unterschied*]»<sup>1176</sup>, la «apariencia plenamente transparente [*völlig durchsichtiger Schein*]»<sup>1177</sup>, «la transparente exterioridad «[*durchsichtige Äußerlichkeit*], que es el acto de mostrarse a sí mismo»<sup>1178</sup>, etc. En último término, de lo que para Hegel se trata al evidenciar la transparencia de todo aquello que parecía por principio contrapuesto a la unidad del Concepto, es de evidenciar por tanto la «transparencia de lo finito» como aquello a través de lo cual la Lógica está abocada a contemplar la luz del Absoluto:

«Esta exhibición positiva [de lo absoluto] sigue impidiendo, así, que lo finito desaparezca, y lo considera como una expresión y trasunto de lo absoluto. Pero la transparencia de lo finito, que no deja ver a través suyo otra cosa que lo absoluto, acaba por ser una íntegra desaparición, pues no hay nada en lo finito que pudiera obtener para él una diferencia frente a lo absoluto; lo finito es un medio que viene a ser absorbido por aquello que a su través parece.»<sup>1179</sup>

Sobre la posibilidad de que la finitud pudiera llegar a desaparecer completamente en esta transparencia del Concepto hablaremos en el siguiente capítulo [D. II]. Por el momento hemos de ahondar aún en este vínculo que Hegel establece entre transparencia y Concepto, en esta comprensión del Concepto como «la forma [que], en su realización, ha penetrado todas sus diferencias y se ha hecho transparente»<sup>1180</sup>, la «claridad transparente a sí misma [*sich selbst durchsichtigen Klarheit*] [trad. modificada]»<sup>1181</sup>, «la

---

<sup>1176</sup> *Id.*; *ibid.* (II), ss. 179-180 / (I), p. 584-585: «der Unterschied der selbständigen Kräfte hebt sich auf; die Äußerung der Kraft ist nur eine Vermittlung der reflektierten Einheit mit sich selbst. Es ist nur ein leerer durchsichtiger Unterschied, der Schein vorhanden, aber dieser Schein ist die Vermittlung, welche das selbständige Bestehen selbst ist.»

<sup>1177</sup> *Ibid.* (II), s. 238 / (I), p. 636: «Zunächst stellt die Wechselwirkung sich dar als eine gegenseitige Kausalität von *vorausgesetzten*, sich *bedingenden Substanzen*; jede ist gegen die andere *zugleich* aktive und *zugleich* passive *Substanz*. Indem beide hiermit sowohl passiv als aktiv sind, so hat sich bereits jeder Unterschied derselben aufgehoben; er ist ein völlig durchsichtiger Schein»; *ibid.* (II), s. 188 / (I), p. 593: «Die Identität des Absoluten ist somit dadurch die absolute, daß jeder seiner Teile selbst das Ganze oder jede Bestimmtheit die Totalität ist, d. h. daß die Bestimmtheit überhaupt ein schlechthin durchsichtiger Schein, ein *in seinem Gesetzsein verschwundener* Unterschied geworden ist.»

<sup>1178</sup> *Ibid.* (II), s. 194 / (I), p. 598: «Die wahrhafte Bedeutung des Modus ist daher, daß er die reflektierende eigene Bewegung des Absoluten ist; ein *Bestimmen*, aber nicht, wodurch es ein *Anderes* würde, sondern nur dessen, was es schon *ist*; die durchsichtige Äußerlichkeit, welche das *Zeigen* seiner selbst ist; eine Bewegung aus sich *heraus*, aber so, daß dies Sein-nach-Außen ebensosehr die Innerlichkeit selbst ist; und damit ebensosehr ein Setzen, das nicht bloß Gesetzsein, sondern absolutes Sein ist.»

<sup>1179</sup> *Cf. infr.* nota 1205.

<sup>1180</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 214 / (I), p. 616: «So hat die *Form* in ihrer Realisierung alle ihre Unterschiede durchdrungen und sich durchsichtig gemacht und ist als *absolute Notwendigkeit* nur diese einfache *Identität des Seins in seiner Negation* oder in dem *Wesen mit sich selbst*.»

<sup>1181</sup> *Ibid.* (II), s. 251 / (II), p. 130: «Im *Begriffe* hat sich daher das Reich der *Freiheit* eröffnet. Er ist das Freie, weil die *an und für sich seiende Identität*, welche die Notwendigkeit der Substanz ausmacht, zugleich als aufgehoben oder als *Gesetzsein* ist und dies Gesetzsein, als sich auf sich selbst beziehend, eben jene

realidad infinita, transparente [die unendliche, durchsichtige Realität], en la cual intuye el espíritu su creación y, en ella, a sí mismo»<sup>1182</sup>.

## **2. «El reino de la subjetividad dentro de los espacios puros del pensamiento transparente»: Imprecisiones y anomalías en torno al motivo hegeliano de la transparencia**

La luz en un principio repelida y reflejada por el espejo de la Esencia consigue penetrar la opacidad de su superficie hasta atravesarla, convirtiendo con ello el opaco espejo del Esencia en el cristal transparente del Concepto. El cristal del Concepto nos sitúa así ante una inocuidad diferente de la que en su momento estudiamos en relación al espejo de la Esencia [A: III.3].

Como tuvimos ocasión de apuntar en la primera parte de este estudio, la inocuidad del espejo residía en su capacidad para repeler la luz sin resto y, por tanto, para reflejar la luz incidente sin imprimir en ella parte de su naturaleza: el resultado era una réplica exacta de la luz original. Pero ya entonces reparábamos en el hecho de que esta réplica inocua era resultado de una fractura en la trayectoria rectilínea de la luz. Pues bien, la continuidad de esta trayectoria rectilínea es restituida por el medio transparente del Concepto en virtud de la homogeneidad de su cristal: si el espejo es la herida de la luz, el cristal del Concepto es su cicatriz; la herida de la luz cicatriza en la inocuidad de la transparencia, suturando de este modo la brecha abierta por el filo del espejo.

Pero al permitir el paso de la luz a su través, la misma inocuidad permite superar también lo que en su momento denominamos la negrura del Concepto que absorbe la luz y la retiene en su interior (en su centro). En este punto conviene disipar una ambigüedad presente en la caracterización óptica del Concepto desarrollada a lo largo de la tercera parte de este estudio y que venimos arrastrando desde entonces. Esa parte llevaba por subtítulo “el cristal del Concepto”. El recurso de la transparencia del cristal resultaba útil en ese momento para marcar la especificidad del nuevo elemento y régimen de la reflexión con respecto a la opacidad de la Esencia. Sin embargo, sólo ahora hemos podido explicitar las menciones propiamente hegelianas del motivo óptico de la transparencia. Entretanto, el análisis del Concepto ha girado en torno a la negrura de su centro: hemos atendido al modo como el medio opaco (y, por tanto, invisible) del espejo emerge a la visibilidad al ser penetrado por la luz, convirtiéndose así en el cristal del Concepto, pero

---

Identität ist. Die Dunkelheit der im Kausalverhältnisse stehenden Substanzen füreinander ist verschwunden, denn die Ursprünglichkeit ihres Selbstbestehens ist in Gesetzsein übergegangen und dadurch zur sich selbst durchsichtigen Klarheit geworden; die *ursprüngliche* Sache ist dies, indem sie nur die *Ursache ihrer selbst* ist, und dies ist die *zum Begriffe befreite Substanz*.»

<sup>1182</sup> *Ibid.* (II), s. 279 / (II), p. 156: «Insofern Leben, Ich, endlicher Geist wohl auch nur bestimmte Begriffe sind, so ist ihre absolute Auflösung in demjenigen Allgemeinen, welches als wahrhaft absoluter Begriff, als Idee des unendlichen Geistes zu fassen ist, dessen *Gesetzsein* die unendliche, durchsichtige Realität ist, worin er seine *Schöpfung* und in ihr sich selbst anschaut.»



también hemos comprobado que lo que de este modo brota por primera vez en el jardín de los fenómenos no es (como se esperaba) la pura luz, sino la negra rosa del juicio (la cópula).

La razón es que la luz que atraviesa la superficie del espejo del Esencia es incapaz (por lo pronto) de atravesarlo por completo, quedando retenida en la negrura de su centro. Pues bien, esa negrura es la inmediatez (todavía semitransparente) del Concepto, y todavía no lo que Hegel describe mediante el motivo de la transparencia. Ésta permite el acceso de la luz a su interior (la negrura es en este sentido transparente), pero carece de la determinación que permite a la luz atravesarla. En relación a la opacidad fotófoba de la Esencia, decíamos, la negrura del Concepto es fotófila, mas no plenamente transparente, y si algo ha quedado claro a lo largo del análisis del medio desarrollado en la mencionada tercera parte es que el carácter de determinación y de transparencia no pertenece al Concepto inmediatamente, sino sólo de resultados de un largo proceso de clarificación del medio en principio ennegrecido del Concepto, proceso que se sucede a lo largo de las dos primeras secciones del Concepto [C: I.2-3]. Esta es la razón de que en la tercera parte de este estudio hayamos acabado caracterizando la “Lógica subjetiva” como un proceso de progresiva depuración del cristal en principio ennegrecido del Concepto, cuyo punto de llegada más acabado sería la transparencia de la Idea [C: III.3].

Pero en este punto es preciso deshacer todavía una ambigüedad, perteneciente esta vez al motivo hegeliano de la transparencia, y no al tratamiento óptico que venimos haciendo de ella. Se trata del hecho ciertamente llamativo de que Hegel no se limite a usar el motivo de la transparencia únicamente para referirse al Concepto en general o al medio sin resistencia de la Idea, sino también a uno de los extremos de su juicio. Al quedar recluida en uno de esos extremos, la transparencia que según nuestro planteamiento estaría destinada a restituir el continuo de la luz fracturado por el espejo, quedaría atrapada de un lado de la misma fractura, boicoteando con ello la cicatrización de la luz. La herida de la luz es, en efecto, lo que parecía seguir vigente en la fórmula “Sujeto-Objeto” analizada en el último capítulo de la tercera parte, que hemos considerado característica del juicio de la Idea. La grafía del guion parece inmiscuirse ahí como un resto de opacidad que impide la comunicación directa de los extremos de la Idea. Pero, como hemos argumentado, la grafía en cuestión no es más que una manera todavía inadecuada de referirse a la asunción del medio independiente del Concepto en la identidad sin intermediarios (sin “broche”) de la Idea. En el capítulo anterior hemos sugerido que el recurso más depurado para referirse a ese medio asumido es justamente el motivo de la transparencia. Pero esta sugerencia todavía debe afrontar la dificultad de que, en un determinado momento, Hegel no se refiera a esta transparencia como una designación para el medio de la Idea, sino como una designación para uno de los lados de su juicio:

«Los dos mundos están todavía en oposición; el uno, el reino de la subjetividad dentro de los espacios puros del pensamiento transparente; el otro, un reino de objetividad dentro del elemento de una realidad efectiva exteriormente variada: un reino clauso de tinieblas.»<sup>1183</sup>

El juicio de la Idea parece quedar atrapado con ello en el desdoblamiento y la contradicción característicos de la Esencia y la opacidad de su ciego engranaje parece tomar el control del guion (de la fórmula “Sujeto-Objeto”) cuya transparencia habíamos tratado de sugerir hasta el momento. Así sería, al menos, si la opacidad característica de este ciego engranaje no hubiera quedado también recluida en uno de los extremos de esta contraposición. Me refiero, en efecto, al extremo del Objeto que Hegel describe como el «reino clauso de las tinieblas». En principio podría parecer que lo que en ese reino de tinieblas aparece es la noche de la idea que hemos considerado equivalente a la transparencia, y que lo que el juicio de la Idea expone es la perfecta superposición de oscuridad y transparencia que esa noche da a pensar. Pero si algo resulta incompatible con la clara noche de la Idea que permanece abierta al paso de la luz es precisamente el adjetivo «clauso» con el que Hegel se refiere al reino del Objeto.

Todavía es preciso considerar, por tanto, hasta qué punto la oscuridad de ese Objeto relegado en uno de los extremos de la Idea no permanece en realidad atrapado todavía en la negrura del Concepto fotófilo que absorbe y retiene la luz en su centro, cuando no en la opacidad fotófoba de la Esencia que cierra el paso a la luz y la repele. A favor de esta hipótesis habla el hecho de que la oscuridad de ese Objeto se contraponga, precisamente en el seno de la Idea, a la transparencia del Sujeto que deja pasar la luz a su través. Con ello se contrapone también a la oscuridad que venimos describiendo como propia de la idea, más cercana a la transparencia que a la opacidad. Como tuvimos ocasión de aclarar en la primera parte de este estudio, la transparencia no se opone a lo oscuro, sino a lo opaco que cierra el paso a la luz. Sólo en este sentido de “opacidad clausurada” puede Hegel llegar a contraponer el oscuro reino (clauso) del Objeto al transparente reino del Sujeto.

El juicio de la Idea nos sitúa de este modo ante una situación sin precedentes en la tópica lógica, en la que cada una de las cualidades ópticas empleadas hasta el momento para describir los medios lógicos de la Esencia y del Concepto es utilizada para describir los extremos de la Idea, dejando con ello en la sombra la cualidad óptica propia del medio de la Idea. El criterio de la transparencia utilizado hasta el momento parece haber quedado invalidado con el uso que la palabra adquiere en el juicio de la Idea. Pensamos, sin embargo, que este peculiar uso de la palabra no implica tanto el fracaso del criterio de la

---

<sup>1183</sup> *Ibid.*, *WdL* (II), s. 544 / (II), p. 381: «Es sind noch die zwei Welten im Gegensatz, die eine ein Reich der Subjektivität in den reinen Räumen des durchsichtigen Gedankens, die andere ein Reich der Objektivität in dem Elemente einer äußerlich mannigfaltigen Wirklichkeit, die ein unaufgeschlossenes Reich der Finsternis ist. Die vollständige Ausbildung des unaufgelösten Widerspruchs, jenes *absoluten Zwecks*, dem die *Schranke* dieser Wirklichkeit *unüberwindlich* gegenübersteht, ist in der *Phänomenologie des Geistes*, näher betrachtet worden. —Indem die Idee das Moment der vollkommenen Bestimmtheit in sich enthält, so hat der andere Begriff, zu dem der Begriff sich in ihr verhält, in seiner Subjektivität zugleich das Moment eines Objekts; die Idee tritt daher hier in die Gestalt des *Selbstbewußtseins* und trifft nach dieser einen Seite mit dessen Darstellung zusammen.»

transparencia como hilo conductor para comprender la función del medio asumido en la idea, cuanto más bien (y una vez más) *el fracaso del juicio (del juicio de la Idea en este caso) a la hora de evidenciar el medio transparente de la Idea absoluta*. Esto es lo que trataremos de mostrar a continuación.

### 3. Advertencia acerca del secreto del espejo y la doble faz de la “mala transparencia”

Se impone, pues, la tarea de precisar con mayor rigor la transparencia que hasta ahora venimos atribuyendo al medio de la Idea, pues si este medio debe poder mantener la cualidad de la transparencia que le venimos atribuyendo hasta el momento, ello sólo puede ser en un sentido diferente al de aquella transparencia que aflora en uno de los extremos de su juicio como contrapuesta a la opacidad del Objeto. Lo que de este modo parece aflorar en los extremos del juicio de la Idea son las dos primeras divisiones de la Lógica subjetiva (Subjetividad y Objetividad), pero también las esferas de la Esencia y del Concepto, a las que venimos atribuyendo las cualidades ópticas de la opacidad y la transparencia respectivamente. En suspenso queda, sin embargo, el concepto de transparencia que Hegel atribuye a la esfera del Concepto en su conjunto (y no únicamente a uno de sus extremos), y sobre todo, a su máximo cumplimiento como Idea. No hay que olvidar que Hegel define la propia Idea absoluta como el ámbito del

«puro pensamiento, en donde la diferencia no es aún ningún *ser otro*, sino que es y permanece perfectamente transparente a sí.»<sup>1184</sup>

La pregunta en este punto es, por si tanto, *si el concepto de transparencia perfilado hasta ahora en contraposición a la opacidad del espejo de la Esencia está a la altura de esta transparencia de la Idea, o se queda más bien relegado a uno de los extremos de su juicio, donde la transparencia de la Subjetividad es efectivamente definida en exclusiva contraposición con la opacidad de la Objetividad*.

Empecemos examinando este concepto de transparencia. Por cuanto que se contrapone al opaco espejo de la Esencia (o al reino clauso de la Objetividad), la transparencia del Concepto se limita a ser *aquello que deja pasar la luz a su través*. Ya lo hemos dicho: una caracterización de la transparencia como ésta resultaba de la mayor utilidad en la tercera parte de este estudio, donde de lo que se trataba era de que la luz consiguiera *atravesar* la superficie opaca del espejo para reunirse con la esencia que la reclama desde el otro lado. Con el tránsito al Concepto, la luz consigue ingresar en ese cristal, pero una vez en el interior del cristal del Concepto todavía debe *atravesar* la negrura de su centro. También en este trayecto nos ha resultado útil el mismo concepto de transparencia como aquello que debe permitir a la luz atravesar no sólo la superficie

---

<sup>1184</sup> Cf. *supr.* nota 1147.

(opaca), sino también el interior (negro) del espejo, sin oponerle resistencia ni influir en su trayectoria.

Es, en efecto, gracias a esta transparencia, que el haz de luz en principio fracturado por el filo del espejo consigue restaurar la continuidad de su trayectoria y unir así el original y la copia separados a uno y otro lado del espejo. Al reunirse con la esencia que la reclama desde el otro lado del espejo, la luz espera abandonar su ceguera inicial y acceder de este modo a la manifestación. Pero ni en el interior del espejo, ni al otro lado de su cristal aguarda a la luz ninguna esencia. Es verdad que la transparencia de este cristal permite restituir la continuidad de su trayectoria, pero lo único que la luz consigue con ello es *perseverar en la misma oscuridad y la misma ceguera del comienzo*. La luz abandona el medio cristalino del espejo en las mismas condiciones en las que estaba antes de incidir sobre el espejo. En este sentido, estamos como al comienzo. Lo único que en todo caso ha cambiado es la naturaleza del medio.

En principio, el espejo es la opacidad que repele la luz incidente hasta el punto de no dejar ver ni su interior, ni su exterior: el espejo guarda celosamente su secreto. La luz reflejada cubre la opacidad de su superficie con la imagen de la esencia. La esencia es, *de un lado*, la fractura de la luz que no ha conseguido atravesar la opacidad de su superficie, y ha dejado plasmada en ella la marca de esa imposibilidad. Pero ella es *también* la imagen que impele a la luz a perseverar en el intento de atravesar la superficie del espejo, para reunirse con ella al otro lado. La luz cree poder reunirse con su imagen al otro lado del espejo y acceder por primera vez así a la contemplación de su propia luz. El espejo se presenta en este sentido como una ventana que invita a la luz a mirar al otro lado, como el puente que le promete el tránsito a la lejana orilla de la esencia, la tentación que le invita a transgredir su límite e irrumpir en su santuario, iluminando así su secreto. No podría ser de otro modo, pues, lo que de este modo es llamado a ingresar en el santuario del espejo es el elemento de la visibilidad y la manifestación, la potencia capaz de desentrañar todos los secretos.

Pero el santuario de la esencia está vacío, no hay nada en él que alumbrar. El espejo está vacío, carece de todo fondo o trasfondo; todo él es superficie sin espesor carente de interioridad. La imagen de la esencia que atraía a la luz hacia el interior del espejo se desvanece en el instante mismo en que la luz atraviesa el umbral de su superficie: ella no era más que el espejismo del espejo. Más aún: la creencia en el “otro lado” y en los trasmundos de la esencia es el señuelo con el que el cristal del Concepto atrae la luz a su interior y la devora en la negrura de su centro. La luz cree poder reunirse con su esencia despejando esa negrura, cruzando al otro lado del espejo. El espejo es des-(es)pejado, se convierte en cristal: el cristal es el espejo despojado de su secreto. Pero lo que la transparencia de su medio deja ver claramente es que ni en el cristal, ni al otro lado de ese cristal aguarda la esencia de la luz. En vano tratará la luz de voltear el espejo o mirar tras él para desvelar sus secretos: el espejo *no guarda secretos* o, si se prefiere, el único secreto del espejo es que *no hay secreto*.

Topamos en este punto con la doble faz de la “mala transparencia”, que puede serlo tanto por defecto, como en el caso de la negrura semitransparente del Concepto,

como por exceso, como en el caso de la claridad que Hegel relega a uno de los extremos de la Idea, y que contrapone a la opacidad del Objeto: si de un lado Hegel sitúa el límite de aquella opacidad en el carácter excesivamente *clauso* del Objeto que repele y cierra el paso de la luz, de otro lado, sitúa el escollo de aquella transparencia en el carácter excesivamente *abierto* del Sujeto que deja pasar la luz a su través sin retener nada de ella a su paso. El espacio transparente del Sujeto es incapaz de retener la luz que ingresa en su elemento, asemejándose con ello al alma bella de la *PhG* que, encerrada en la pureza de su autotransparencia, ve desvanecerse en ella poco a poco su propia luz:

«[...] el alma bella que se encierra en el silencio interior para no manchar la pureza de su alma, que se imagina que encontrará en el fondo de sí misma el absoluto divino en su inmediación, tiene que disolverse en la nada. “En esta pureza transparente de sus momentos, se convierte en una infeliz alma bella, como se la llama, su luz se extingue poco apoco en ella misma, y ella se desvanece como un vapor sin forma que se disuelve en el aire”. Debe aceptar transformar su pensamiento en ser, darse la sustancialidad, y confiarse a la diferencia absoluta, pero entonces se manifiesta en su particularidad, en el apretado nudo de sus determinaciones. A pesar de ello, su salvación no podría estar en esta huida ante la determinación, en este refugio interior en el que cree establecer un contacto silencioso con la divinidad. Esta pura vida interior es ilusión.»<sup>1185</sup>

No es de extrañar que Hegel se refiera a esta transparencia como el puro espacio del pensamiento<sup>1186</sup>, pues es precisamente gracias a la apertura sin límites de ese espacio como la luz puede ingresar en él sin encontrar resistencia, de modo que por primera vez en la *WdL* y de la forma más perfecta puede llegar a tener lugar la superposición del medio y la pura luz. Pero el medio de la Idea ha tenido que devenir tan inocuo para ello que es incapaz de retener esa luz a su paso ni elevarla a la manifestación. La inocuidad del cristal es todavía mayor que la del espejo. Pero es precisamente ese plus de inocuidad lo que amenaza ahora con convertir el medio transparente en algo superfluo. La inocuidad de la transparencia permite el paso de la luz a su través, pero lo cierto es que la luz no necesita de medio alguno para transmitirse; esto es algo bien conocido por la física: la luz se transmite en el vacío, sin necesidad de medios, y la intervención de un medio transparente resulta enteramente superflua a efectos de la transmisión de la luz. Considerado desde este punto de vista (físico), el medio óptico de la transparencia puede diluirse hasta desaparecer en el espacio vacío de la física; este espacio vacío es, por lo demás, lo que parece ser evocado por Hegel en su mención a los «espacios puros del pensamiento transparente», que acogen al reino de la subjetividad en tanto que se contrapone al de la objetividad. ¿Se disuelve entonces la diferencia entre la mala y la buena transparencia de la Idea que queremos hacer valer en este apartado? Así sería, en efecto, de no ser porque lo que desde un comienzo interesa a este estudio no es el enfoque físico de la *transmisión* de la luz, sino el óptico de la *manifestación* de la luz. De manera que si la intervención del medio transparente puede llegar a ser en algún sentido relevante, no lo será en el sentido

---

<sup>1185</sup> HYPOLITE, J. *Op. cit.*, p. 29.

<sup>1186</sup> Cf. *supr.* nota 1183.

(ciertamente trivial desde un punto de vista óptico) de que *deja pasar* la luz a su través, sino en el sentido de que *dejar ver* la luz a su través.

En la sutil diferencia entre ambas formulaciones reside la clave de la diferencia que separa la “mala” y la “buena” transparencia de la Idea que queremos exponer en este apartado. Su significado es lo que trataremos de precisar a continuación a partir del enfoque óptico que es objeto de consideración en este estudio. Según este enfoque, la transparencia no se limita a ser un lugar de paso para la luz (un simple medio), sino *el lugar (el medio óptico) de su manifestación*<sup>1187</sup>. De no producirse esta manifestación, la intervención del medio transparente resultaría, hemos dicho, inocua y de todo punto irrelevante desde un punto de vista óptico, pues lo mismo resultaría visible con medio, que sin él. Lo mismo podría decirse de la función lógica del medio, que resultaría también igualmente superfluo si no fuera capaz de elevar la luz de lo lógico a la manifestación; en efecto: el conocimiento debe ser lo suficientemente inocuo como para no modificar la cosa conocida (la Sustancia), pero no hasta de punto de no poder elevar la cosa a la manifestación (convirtiendo la Sustancia en Sujeto). Y es que de lo que tanto para la óptica como para la lógica se trata no es, ni de la luz, ni de la transmisión de la luz, sino de *la visión de la luz*, y si la transmisión de la luz es en algún sentido relevante a este respecto lo es justamente en la medida en que en ella se produce el deseado efecto de la manifestación.

Es, en efecto, en el seno de esta problemática donde cobra una importancia especial el medio transparente del Concepto, precisamente como aquel peculiar tipo de medio que no sólo deja pasar la luz a su través, restituyendo la continuidad de su trayectoria distorsionada, fracturada y retenida por los medios imperfectos del Ser, la Esencia, e incluso el Concepto (inmediato), sino que también *deja ver la luz a su través*. De lo contrario, la luz se limitaría a atravesar el espacio puro de la Idea sin abandonar su ceguera inicial, y la entera andadura lógica no habría conseguido avanzar ni un sólo paso con respecto al comienzo: la continuidad restituida de la luz atravesaría el medio cristalino con la misma facilidad con la que en un principio se sumergía en la oscura noche de la Sustancia. Permaneceríamos, por tanto, en lo que en la primer parte hemos llamado las tinieblas que se retiran ante el avance de la luz, y que no pueden ser consideradas por este motivo como un medio para la luz.

Resumiendo. Pareciera, en efecto, como si al final de la andadura lógica acabase disolviéndose la diferencia óptica fundamental entre la luz y el medio. De ser así, lo que de este modo retornaría al final de la *WdL* sería aquella interpretación del tránsito a la Idea como disolución del medio del Concepto: al volverse inocuo, ese medio habría acabado anulado en el cierre de los extremos. Se trata, en efecto, de lo que en términos

---

<sup>1187</sup> De igual manera, el claro no es para Heidegger sólo lo abierto y despejado al paso de la luz, sino también lo enciende la luz, el fulgor de la luz, el fuego. El aparecer de la luz reúne al mismo tiempo lo abierto y la llama: «Das Leuchten des “Lichtes” gehört dem Feuer, ist das Feuer. Dieses ist zumal die Helle und die Glut. Die Helle leuchtet und gibt allem Erscheinen erst das Offene und allem Erscheinenden erst die Vernehmlichkeit. Die Glut leuchtet und befeuert im Erglühen alles Hervorgehende zu seinem Erscheinen. So ist das Feuer als erhellend-glühendes “Licht” das Offene, das in allem, was innerhalb des Offenen hervor- und weggeht, zuvor schon anwesend.» (HEIDEGGER, M. GA 4, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, s. 57 / p. 63)

geométricos hemos expresado mediante la disolución del centro del círculo en la periferia, y que en términos ópticos hemos significaría tanto como la desaparición del medio transparente en el destello de la pura luz. Pero, ¿hasta qué punto una interpretación como ésta no recae en el innatismo schellinguiano de la pura luz que hiere directamente la mirada y de la intuición intelectual que prescinde del medio óptico para acceder a la luz? Desde este punto de vista, la *Entlassung* de la Idea se presenta como la operación decisiva mediante la cual la luz de la Naturaleza se libera de los excipientes lógicos en los que se haya envuelta a lo largo de la *WdL*.

A favor de esta interpretación parece hablar el hecho de que la segunda sección de la Filosofía de la Naturaleza comience con el tratamiento de la luz<sup>1188</sup>. Pero lo que a este respecto todavía es preciso considerar es *si a la pura luz de la Naturaleza no le acaba ocurriendo como a la ligera paloma kantiana, que cree poner volar mejor sin la resistencia que le ofrece el aire*. En realidad, el comienzo lógico también empieza con la pura luz: aquella pura luz que no es nada distinto de las tinieblas, y que no tardará en buscar el abrigo óptico del ser-determinado (*Dasein*) para atenuar el cegador destello de su luz. Del mismo modo, la luz de la Naturaleza irrumpe al comienzo de la Filosofía Real como el punto de partida indigente de un proceso de progresiva recuperación del medio óptico abandonado en la *Entlassung*, en el que la luz no tardará en regresar a la transparencia del cristal<sup>1189</sup>, para sumergirse esta vez en la oscuridad de la materia. Sobre ello hablaremos en el capítulo siguiente [D: II.3].

Por el momento nos hemos limitado a constatar cómo la luz regresa a la noche de su procedencia en cuanto abandona la transparencia del cristal, siendo éste el motivo por el cual la *WdL* misma se plantea como una empresa óptica en la que de lo que se trata es de hacer aparecer la luz a través de las lentes, los espejos y los cristales categoriales. A la *WdL* es inherente la diferencia entre la luz y el medio y si algo desaparece o es superado en el tránsito a la Idea no es el medio, ni la diferencia entre la luz y el medio, sino tan sólo el carácter de independencia (la negrura) del medio del Concepto. Se hace preciso, pues, que el medio transparente no se limite únicamente a dejar pasar la luz a su través, como si de un elemento indiferente a la luz se tratase, o lo que es lo mismo: que la asunción del medio que tiene lugar en el tránsito a la Idea no signifique su simple desaparición. Se hace preciso, en definitiva, que a pesar de ser un medio sin resistencia y sin fricción, la transparencia de la Idea *signa siendo un medio*. El medio se desgasta, es pulido con el paso de la luz, su negrura inicial es aclarada, pero *nunca hasta el punto de desaparecer* en la pura luz de la reflexión absoluta y la intuición intelectual. El trépano de la luz pule el cristal lógico con la precisión de un maestro artesano: desde el espejo de la Esencia hasta el cristal del Concepto, desde el carbón del Concepto hasta el diamante de la Idea, pero sin perforar nunca el *límite de la transparencia*.

---

<sup>1188</sup> Cf. HEGEL, G.W.F. *WW 9, Enz (II)*, § 274.

<sup>1189</sup> Cf. *infr.* notas 1193-1195.

## II. LA “TRANSPARENCIA DE LO FINITO”

---

### Consideraciones acerca del carácter ineliminable del medio y el límite óptico de la transparencia

---

La “mala” transparencia de la Idea cede su sitio a un sentido “bueno” de la transparencia sólo cuando se abandona el supuesto de la inocuidad del medio (como medio de transmisión), y se atiende más bien al *efecto (óptico) que la luz produce en él al atravesarlo*. Se trata, en efecto, de lo que hasta el momento venimos caracterizando como un efecto de progresiva clarificación del medio (opaco) de la Esencia y (negro) del Concepto, y que debe ser considerado como el efecto óptico que la luz de lo lógico produce al atravesar las diferentes categorías. Seguimos en este punto la estela de Hyppolite, que se ha referido a esta relación óptica entre el medio y la luz para ilustrar la relación entre el pensamiento puro y las categorías (o lo que es lo mismo, entre lo lógico y la Lógica):

«El pensamiento se comporta como la pura luz pura que ilumina la opacidad de las determinaciones.»<sup>1190</sup>

Hyppolite asigna al medio categorial la cualidad óptica de lo opaco en general, sin hacer distinción entre la opacidad (propiamente dicha) de la Esencia y lo que venimos calificando como la negrura del Concepto. Por lo demás, su planteamiento coincide en buena medida con el enfoque óptico desplegado en las partes segunda y tercera de este estudio: en un primer momento, el trépano de la luz horada las opacas categorías de la Esencia, ingresando así en el interior del espejo; en un segundo momento, el paso de la luz pule las negras categorías del Concepto, alcanzando así la transparencia de la Idea que permite el paso de la luz a su través. La pregunta que se plantea en este punto es [i] *si el trépano de la luz llega a ejercer una erosión tan fuerte sobre el medio categorial como para destruirlo, liberando así la pura luz, o* [ii] *si procede más bien con la paciencia y el cuidado de un maestro artesano, que no llega nunca a destruir su medio de trabajo*. Sobre ello hablaremos a lo largo de este capítulo. Por el momento nos limitaremos a observar que la luz de lo lógico no puede desbordar el límite de la transparencia, so pena de desbordar con

---

<sup>1190</sup> HYPOLITE, J. *Op. cit.*, p. 120; *ibid.*, p. 37: «¿No podríamos decir lo mismo de lo que Hegel llama el *alma profética*, de estos gestos o de estas expresiones por medio de las que parece develarse una manera de estar en el mundo antes de la palabra y el sentido explícito? La psicología recurre a un inconsciente, como si el significado existiese no se sabe dónde, antes de estos gestos mismos, pero sería más exacto hablar de una especie de naturaleza que desaparece como tal a medida que se la significa expresamente, que se deshace el nudo de las determinaciones opacas, laminándolas bajo la luz del sentido, un sentido que hay que presuponer, que explica después retrospectivamente lo que estaba allí como ser. Pero, ¿no será todo ser un sentido perdido? El movimiento que libera una naturaleza está entonces en esta reconquista del sentido y en este desplazamiento del origen. El alma profética —y toda manera de estar en el mundo que no se reflexiona ella misma es alma profética— sólo lo es para los otros. Su expresión se convierte en sentido por la interpretación efectiva.»



ello el ámbito de las categorías y, por tanto, la Lógica misma. Esto es, en efecto, lo que parece ocurrir en el tramo final de la *Entlassung* de la Idea a la Naturaleza, que debe ser considerado como un tránsito de lo lógico más allá de la Lógica, hacia el ámbito de la Filosofía real.

Según esto, la Lógica permanece recluida en el límite de la transparencia, del cristal transparente de la Idea. Ahí encuentra la luz un medio sin resistencia en el que transitar libremente. Hegel habla a este respecto del estrecho parentesco existente entre el medio transparente y la luz, y subraya la pasividad con la que el medio cristalino acoge el paso de la luz<sup>1191</sup>. Sin duda, al ingresar en el cristal de la Idea, la luz alcanza una homeostasis tal con su medio que ni siquiera puede ejercer sobre él (con su paso) el más leve efecto físico de pulido o erosión. Pero por el mismo motivo, el cristal es incapaz de provocar efectos en la trayectoria de la luz. La pregunta en este punto es si, al no sufrir modificaciones en su trayectoria, la luz ha retornado a la oscuridad y la ceguera de su procedencia. Así sería, en efecto, de no ser porque esta inocuidad *física* de la transparencia para con la luz no sería, en modo alguno, una inocuidad *óptica* de la luz para con la transparencia; la demarcación respecto del modelo físico (propugnada a propósito del modelo geométrico del círculo) vuelve a resultar ilustrativa en este punto. Y es que, el hecho de que el medio no produzca efectos en la luz, no significa *que la luz no pueda producir efectos en el medio*: el medio vibra, reverbera con el paso de la luz. El resultado es el efecto óptico conocido como “difracción” de la luz, cuya presencia en el medio transparente debe ser considerado como la prueba palpable de que, a diferencia de las tinieblas que se retiran al paso de la luz, la transparencia *sigue siendo un medio* y, por lo que a la analogía en juego se refiere, el modelo desde el que aproximarnos a la perseverancia de la reflexión en el final de la Lógica y afirmar entonces que el medio del Concepto no ha quedado eliminado con el tránsito a la Idea.

Al ser atravesado por la luz, el medio transparente adquiere la tonalidad y el temple de la luz, la cual abandona con ello su oscuridad inicial y accede por primera vez a la manifestación en ese medio. La luz prosigue su camino impasible a través de ese medio sin resistencia, desprendiendo las emanaciones de su sustancia a su paso, y si a pesar de todo fuera preciso reconocer en este alumbramiento del medio no sólo un efecto de la luz en el medio (originariamente invisible), sino también un efecto del medio sobre la luz (luz originariamente oscura), ello no sería desde luego en el sentido fuerte de una afección que distorsionase su naturaleza originaria: lo propio de la luz es alumbrar y, en este sentido, el efecto (o pseudoefecto) de la transparencia sobre ella es hasta cierto punto inocuo, pues no consiste más que en la actualización de aquello que le es inherente por naturaleza<sup>1192</sup>.

---

<sup>1191</sup> Cf. *infr.* nota 1194.

<sup>1192</sup> El alumbrar no añade nada a la naturaleza de la luz, pues es aquello que la deja ser como tal. En ello se asemeja al conocer y, por así decirlo, al “efecto” que el conocimiento produce sobre la cosa conocida: tampoco éste añade nada a la cosa misma, pues se limita a ser el medio transparente en y por el cual la cosa se manifiesta como lo que verdaderamente es: «[...] lo lógico (es decir, lo eterno, lo eternamente verdadero o eternamente falso, lo que no está en el tiempo ni es una cosa más en el tiempo) es sólo el *lugar del conocimiento* y nada más. Que “no pasa nada” en el mundo inteligible —que allí ni el perro ladra ni el círculo rueda— quiere decir sencillamente que las cosas pasan en la realidad y no en el conocimiento de lo real, y

Pues bien, pensamos que un efecto óptico como éste subyace a las menciones hegelianas de la transparencia que atraviesan la “Doctrina del Concepto”; a excepción, claro está, de las que se refieren a la “mala transparencia”. La presencia de esta ambigüedad en el texto de Hegel obliga a adoptar un doble punto de vista en relación con la transparencia. Ambos convergen en el cristal del Concepto, y de su adecuado discernimiento depende, a su vez, la diferenciación de dos tipos muy diferentes de transparencia: la “mala” y la “buena” transparencia de la Idea. El problema se ha planteado en un primer momento al hilo de la grafía del guion que abre y cierra la *WdL* [C: III.3c], y fue en su discusión cuando propusimos el criterio óptico de la transparencia. Pero añadimos ahora, hay dos sentido, dos maneras de visibilizar el espesor —por así decir— muy diferentes de enfocar esta transparencia: o bien desde el punto de vista del *efecto que ésta provoca en la luz*, o bien desde el punto de vista del *efecto que la luz provoca en aquélla*. El primero es el caso del fenómeno ópticamente conocido como “refracción” de la luz, y que tiene lugar en el cristal cuando es considerado como algo a través de lo cual mirar (y al que nos referiremos como la “lente”); el segundo, en cambio, se corresponde más bien con el fenómeno conocido como “difracción” de la luz, y que tiene lugar en el cristal cuando es considerado como el objeto mismo de la mirada (es lo que llamaremos la “gema”).

### **1. La lente y la gema, o sobre la doble manera de mirar un cristal: Lineamientos para un enfoque gemológico de la Idea**

Así es como el enfoque óptico de la Idea acaba tornándose, finalmente, *gemológico*. Sentamos con ello las bases de una transparencia diferente de aquella inocuidad del medio

---

que, en todo caso, el conocimiento cambia algo en lo real sólo porque le añade su conocimiento, no por otra cosa más profunda» (FERNÁNDEZ LIRIA, C. *El materialismo*, p. 242). Esa “otra cosa más profunda” se refiere al efecto que la dialéctica hegeliana habría tratado de producir sobre la cosa conocida al no limitarse a conocerla como un objeto externo, sino de generarla inmanentemente. Una pretensión como ésta es lo que el autor denomina la “fertilidad de lo lógico” (*ibid.* p. 215), en la que se confunde “conocer” con “crear” (*ibid.* p. 224 y ss). Desde este punto de vista, la dialéctica hegeliana consistiría en el procedimiento mediante el cual el conocimiento produce sus propios contenidos, y el camino de la sustancia al sujeto es el proceso por el cual se generan los propios contenidos del conocimiento. El resultado es una concepción de conocimiento en la que «el concepto ya no será tanto la producción teórica que pretende hacerse cargo en de lo real que transcurre en el espacio y en el tiempo, como la realidad misma que transcurriendo en lo lógico ha hallado, por algún motivo que la lógica tendrá que hacerse cargo, un *ahí* físico en el que desenvolverse. Lo lógica, en este caso, tendrá que ser capaz de generar lo estético [...]» (*ibid.* p. 157). Frente a ello, pensamos que este proceso se deja describir a la perfección mediante la inocuidad del conocimiento: la sustancia (el concepto) se limita a ser a la inocuidad y la transparencia en la que se hacen visibles (sin generarse) los contenidos (todavía ocultos) de la sustancia. Lo que se genera en la lógica no es el contenido del conocimiento, sino el medio de conocimiento, el medio a través del cual las determinaciones de la sustancia acceden a la visibilidad, en el bien entendido de que para ver esas determinaciones (sin añadirles ni quitarles nada) se necesita un peculiar tipo de medio, un medio transparente. El conocimiento no es una nada, sino un medio transparente (la trama categorial). Lo cual no significa que una cosa sea conocer el medio y otra conocer la cosa, o que haya que conocer primer el medio y luego la cosa, como si el estar conociendo el medio no fuera ver a través del mismo la cosa. Esta es, en esencia, la posición hegeliana frente al criticismo kantiano.

que se limitaba a dejar pasar la luz a su través, y que no era, en definitiva, nada distinto de aquel oscuro abismo de tinieblas que se retiraba ante la llegada de la (no menos oscura) luz del Ser. La necesidad de elevar la oscura luz del Ser a la manifestación nos condujo en un primer momento hacia el espejo de la Esencia, mientras que la necesidad de obtener una manifestación inalterada de esa luz nos condujo, en un segundo momento, al cristal del Concepto. El problema es que la inocuidad de ese medio cristalino podría acabar no siendo muy distinta de aquella vacuidad del abismo, de no ser adecuadamente considerada desde el enfoque gemológico que ahora es objeto de consideración. Lo decisivo en este punto reside, por consiguiente, no tanto en la transparencia (o el grado de transparencia) del medio cristalino, cuanto en el *enfoque óptico* que la mirada dirige sobre ella: el cristal del Concepto no es, en realidad, el escenario de dos tipos de transparencia, sino el escenario de *dos puntos de vista* sobre la transparencia, cuyo adecuado deslinde tópico no depende tanto de una cualidad óptica del medio, cuanto del sesgo *hermenéutico* de la mirada que se posa sobre él. Y es que, como hemos sugerido hace un momento, el mismo cristal del Concepto todavía puede ser considerado desde el punto de vista de lo que se ve a su través (como en el caso de la lente), y desde el punto de vista del efecto que la luz causa en él, vale decir: desde el punto de vista gemológico de su brillo.

Encontramos este doble punto de vista en el § 317 de la *Enz*, donde Hegel estudia el fenómeno de la trasparencia. El párrafo comienza relacionando la transparencia con el carácter amorfo del medio atravesado por la luz. Según este criterio, “transparente” es aquel cuerpo que, precisamente por carecer de forma específica, no puede oponer su determinación a la luz, permitiendo de este modo el libre paso de la luz a su través. Como ejemplos de este tipo de transparencia Hegel pone el aire, el agua, la llama y también el cristal que, aunque dotado de forma, dispone de una «homogeneidad física»<sup>1193</sup>, incapaz

---

<sup>1193</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 9, Enz (II)*, § 317: «In der gestalteten Körperlichkeit ist die erste Bestimmung ihre *mit sich identische* Selbstisckheit, die abstrakte Selbstmanifestation ihrer als unbestimmter, einfacher Individualität, –*das Licht*. Aber die Gestalt leuchtet als solche nicht, sondern diese Eigenschaft ist (vorh. §) ein *Verhältnis* zum Lichte; 1. Der Körper ist als *reiner* Kristall in der vollkommenen *Homogenität* seiner neutral-existierenden inneren Individualisierung *durchsichtig* und ein *Medium* für das Licht. / Was in Beziehung auf Durchsichtigkeit die innere Kohäsionslosigkeit der Luft ist, ist im konkreten Körper die *Homogenität* der in sich kohärenten und kristallisierten Gestalt. –Der individuelle Körper unbestimmt genommen, ist freilich sowohl durchsichtig als undurchsichtig, durchscheinend usf. Aber die Durchsichtigkeit ist die nächste erste *Bestimmung* desselben als Kristalls, dessen physische Homogenität noch nicht weiter in sich besondert und vertieft ist». *Ibid.*, *Zus*: «Luft, Wasser, Flamme, wegen ihrer elementarischen Allgemeinheit und Neutralität, sind durchsichtig, nicht finster. Ebenso hat die reine Gestalt die Finsternis, dieses abstrakte, spröde, unenthüllte Fürsichsein der individuellen Materie, das Sich-nicht-Manifestieren überwunden und sich also vielmehr durchsichtig gemacht, weil sie sich eben wieder zur Neutralität und Gleichförmigkeit gebracht hat, welche eine Beziehung auf das Licht ist. Die materielle Individualität ist die Verfinsternung in sich, weil sie sich der ideellen Manifestation für Anderes verschließt. Aber die individuelle Form, die als Totalität ihre Materie durchdrungen hat, hat sich eben damit in die Manifestation gesetzt und geht zu dieser Idealität des Daseins fort. Sich zu manifestieren ist Entwicklung der Form, Setzen eines Daseins für Anderes, so daß dies aber zugleich in individueller Einheit gehalten ist. Das Spröde, der Mond, ist darum undurchsichtig, der Komet aber durchsichtig. Da diese Durchsichtigkeit das Formelle ist, so ist sie dem Kristall gemeinschaftlich mit dem in sich Gestaltlosen, der Luft und dem Wasser. Die Durchsichtigkeit des Kristalls ist aber ihrem Ursprung nach zugleich eine andere als die jener Elemente: diese sind durchsichtig, weil sie noch nicht zur Individualität in sich, zu Irdischem, zur Verfinsternung gekommen sind. Die gestalteten Körper aber sind zwar nicht selbst Licht, denn sie sind individuelle Materie; aber das punktuelle Selbst der Individualität, insofern es, als dieser innere

igualmente de oponer resistencia a la luz. Al incidir en el criterio de la homogeneidad y de la resistencia al paso de la luz, el planteamiento hegeliano de la transparencia parece verse envuelto en el enfoque fisicalista de la inocuidad que tratamos de impugnar como inadecuado a la transparencia de la Idea. Pero un planteamiento como este es precisamente lo que va a experimentar una interesante modulación en los párrafos subsiguientes. Un primer punto de inflexión en este sentido puede apreciarse en el agregado del propio § 317, donde Hegel no se limita a describir el no efecto (la inocuidad) del cristal en la luz, sino el efecto luminoso (óptico) que la luz produce en el medio cristalino:

«Aun cuando esa identidad no es brillante por sí misma, ella está tan estrechamente emparentada con la luz que casi puede llegar a brillar. Se trata del cristal, en el que [para el que] la luz es dada a luz; la luz es el alma de ese ser en sí, en cuyo resplandor la masa se ha disuelto totalmente. El cristal originario es el diamante de la tierra, en el que todo ojo reconoce con agrado el hijo primogénito de la luz y de la gravedad. La luz es la identidad abstracta y absolutamente libre, —el aire la [identidad] elemental; la sometida identidad es la pasividad para la luz, y esta es la transparencia del cristal.»<sup>1194</sup>

En principio, parece como si la pasividad con la que el medio cristalino acoge el paso de la luz condenase a la oscura luz del Ser a proseguir indefinidamente su camino a ciegas por la llanura de la mala infinitud, sin poder llegar jamás a ver su propia luz. Así sería, en efecto, si la única manera de ver la luz fuera la del reflejo producido por la opacidad. Por fortuna, el reflejo no es ni la única manera de ver la luz, ni tampoco la más adecuada; no hay que olvidar que lo que en la superficie del espejo se hacía visible no era la luz misma, sino la luz reflejada y ataviada con los colores y las formas del mundo. Este reflejo es precisamente lo que se pierde ahí donde la luz atraviesa la superficie en principio opaca del espejo, transformándola con ello en el medio inocuo del cristal. En tanto que transparente, el cristal es incapaz de producir un efecto en la trayectoria de la luz; esto es lo que Hegel subraya al definir la transparencia del cristal como la «pasividad para la luz».

Pero lo que la consideración del cristal permite a Hegel en este punto es hacerse cargo no ya sólo del efecto (o, mejor, el no-efecto) que el medio transparente produce en la luz, sino también del efecto que el paso de la luz produce en ese medio. Y es que puede que ese medio transparente sea inocuo al paso de la luz, hasta el punto de no producir en

---

Bildner, ungehindert ist, hat an diesem finsternen Materiellen nichts Fremdes mehr, sondern als rein in die entwickelte Totalität der Form übergegangen, ist hier dies Insichsein zur homogenen Gleichheit der Materie gebracht. Die Form, als frei und unbeschränkt das Ganze wie die einzelnen Teile umfassend, ist Durchsichtigkeit. Alle einzelnen Teile sind diesem Ganzen vollkommen gleich gemacht und eben deswegen vollkommen gleich unter sich und in mechanischer Durchdringung unabgesondert voneinander. Die abstrakte Identität des Kristalls, seine vollkommene mechanische Einheit als Indifferenz und chemische Einheit als Neutralität sind mithin das, was die Durchsichtigkeit desselben ausmacht.»

<sup>1194</sup> *Id.*: «Wenn nun diese Identität auch nicht selbst Leuchten ist, so ist sie doch dem Lichte so nahe verwandt, daß sie beinahe bis zum Leuchten fortgehen kann. Es ist der Kristall, zu dem das Licht sich geboren; das Licht ist die Seele dieses Insichseins, indem die Masse in diesem Strahle vollkommen aufgelöst ist. Der Urkristall ist der Diamant der Erde, dessen jedes Auge sich erfreut, ihn als den erstgeborenen Sohn des Lichts und der Schwere anerkennend. Das Licht ist die abstrakte, vollkommen freie Identität, —die Luft die elementarische; die unterworfenen Identität ist die Passivität für das Licht, und das ist die Durchsichtigkeit des Kristalls.»

ella ni la más leve refracción, pero lo cierto es que el paso de la luz en modo alguno resulta inocuo para el medio que no siendo «brillante por sí mismo, está tan estrechamente emparentado con la luz que casi puede llegar a brillar». Tras el paso de la luz, el medio ha quedado *iluminado*. Lo que importa no es la luz que atraviesa el cristal y persevera en su oscuridad originaria, sino el brillo producido por la luz en ese cristal.

Se trata de lo que en términos ópticos puede relacionarse con el fenómeno de la *difracción* de la luz: al atravesar la transparencia de la idea, la luz no queda reflejada como en el espejo del Esencia, tampoco refractada como en la lente del Ser, sino *difractada*. Lo interesante del fenómeno óptico de la difracción es que no resulta explicable en términos de una perturbación de la luz, sino sólo en términos de una perturbación del medio atravesado por la luz. El fenómeno de la difracción requiere por tanto, de un medio inocuo distinto del vacío: el vacío es ciertamente permeable al paso de la luz, pero incapaz de generar el efecto óptico de la difracción. Ésta se explica en términos de una perturbación del medio producida por el paso de la luz; de ahí que su tratamiento en física exija la adopción de un modelo ondulatorio. Se trata de lo que Hegel describe como una *relación* del medio con la luz, como un *efecto* de la luz sobre el medio.

Ahora bien, este efecto de la luz sobre el medio resulta visible cuando lo que consideramos no es tanto la transparencia del cristal, cuanto su brillo. Considerado desde el punto de vista de su transparencia, como algo a través de lo cual mirar, el cristal no es más que un tipo inocuo de lente (el cristal es la lente llevada al límite de su inocuidad y, por tanto, al absurdo), pero desde el momento en que es considerado desde el punto de vista de su brillo, el cristal deja de aparecer como lente, para aparecer como gema. En el brillo de la gema, la luz se manifiesta precisamente *en tanto que luz*, como lo que los físicos llaman la “luz blanca”. La luz deja de ser, por tanto, aquello en lo cual aparece lo demás, para ser lo que aparece. Esta capacidad de elevar la luz a la manifestación, es lo que convierte al cristal del Concepto en la sede de la luz, y ello precisamente en el sentido de lo que a lo largo de la tercera parte fue denominado “lugar” (*Ort*), como el elemento de lo más propio sólo en lo cual algo es custodiado en su verdad. En el cristal del Concepto llega a pleno cumplimiento la inversión operada por la lógica respecto del modo como la sensibilidad relaciona el medio y la luz: la sensibilidad es el ámbito dentro del cual se “sale a la luz” (es decir: la luz es aquí el medio de la manifestación), pero en el ámbito del pensamiento puro la luz deja de ser aquello en lo cual aparece lo demás (el medio), para ser ella misma lo que aparece en el medio categorial. Es, por lo demás, en virtud de este efecto que la luz produce en el cristal, el brillo, que el medio categorial no se limita a ser un lugar de paso inocuo para la luz, sino precisamente un *medio* [*Medium*] que establece una relación con la luz y hace lucir a la luz:

«En la corporeidad configurada, la primera determinación es su mismidad *idéntica consigo*, su automanifestación abstracta en cuanto individualidad indeterminada y simple: *la luz*. Sin embargo, la figura no luce en cuanto tal, sino que esta propiedad es una *relación* con la luz; 1) el cuerpo, como

puro cristal en la perfecta *homogeneidad* de su individualización interior (que-está-existiendo de manera neutra) es *transparente* y un *medium* [Medium] para la luz.»<sup>1195</sup>

Pues bien, pensamos que esta concepción de la transparencia como “medio” (*Medium*) (vale decir: como cristal, y no como lente) es la que (de manera dominante) recorre la “Doctrina del Concepto” y caracteriza finalmente al medio de la Idea. El hecho de que Hegel no mencione la palabra “Medium” ni una sola vez en este tramo final de la *WdL* parece hablar en contra de esta conclusión. En su lugar, Hegel utiliza la palabra “Element”, que debe ser concebida como sinónimo de aquélla. En el marco de la “Lógica subjetiva”, la expresión “Element” es utilizada por Hegel la mayor parte de las veces para referirse al peculiar “medio” del quimismo, pero también para referirse al elemento de pensamiento y de lo lógico en general. En esta segunda acepción, el uso de la palabra se remonta a las primeras páginas de la *WdL*, y viene a significar algo así como la unidad indivisible del pensamiento que es transparente a sus propias determinaciones, y en el que las determinaciones están como en su lugar nativo y originario, sin introducir escisión alguna en el continuo lógico<sup>1196</sup>. Por cuanto que permanece libre de toda exterioridad y toda escisión, la Lógica es el «elemento [Element] del pensamiento que es libre para sí mismo»<sup>1197</sup>. En ello se asemeja a la transparencia de la Idea, para la que Hegel reserva la palabra “éter” (*Äter*):

«El éter del pensamiento puro es también llamado el elemento de saber. La función principal del elemento se halla en permitir que el proceso sea enteramente lógico. Aunque gemelos en significado, éter y elemento gozan de matices distintos. “Éter” manifiesta la no resistencia a la mirada de la idea, la transparencia del Todo ante su contemplación. “Elemento” indica que “si la íntima determinación de las entrañas racionales no fuera también racional, si el proceso lógico no se

---

<sup>1195</sup> *Ibid.*, § 317: «In der gestalteten Körperlichkeit ist die erste Bestimmung ihre *mit sich identische Selbstschheit*, die abstrakte Selbstmanifestation ihrer als unbestimmter, einfacher Individualität, – *das Licht*. Aber die Gestalt leuchtet als solche nicht, sondern diese Eigenschaft ist (vorh. §) ein *Verhältnis* zum Lichte; 1. Der Körper ist als *reiner* Kristall in der vollkommenen *Homogenität* seiner neutral-existierenden inneren Individualisierung *durchsichtig* und ein *Medium* für das Licht.»

<sup>1196</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 6, WdL (I)*, s. 57 / pp. 79-80 [Mondolfo]: «Die Logik bestimmte sich danach als die Wissenschaft des reinen Denkens, die zu ihrem Prinzip *das reine Wissen* habe, die nicht abstrakte, sondern dadurch konkrete lebendige Einheit, daß in ihr der Gegensatz des Bewußtseins von einem subjektiv *für sich Seienden* und einem zweiten solchen *Seienden*, einem Objektiven, als überwunden und das Sein als reiner Begriff an sich selbst und der reine Begriff als das wahrhafte Sein gewußt wird. Dies sind sonach die beiden *Momente*, welche im Logischen enthalten sind. Aber sie werden nun als *untrennbar* seiend gewußt, nicht wie im Bewußtsein jedes *auch als für sich seiend*; dadurch allein, daß sie zugleich als *unterschiedene* (jedoch nicht für sich seiende) gewußt werden, ist ihre Einheit nicht abstrakt, tot, unbewegend, sondern konkret. Diese Einheit macht das logische Prinzip zugleich als *Element* aus, so daß die Entwicklung jenes Unterschiedes, der sogleich in ihm ist, nur *innerhalb* dieses Elementes vor sich geht. Denn indem die Einteilung, wie gesagt worden, das *Urteil* des Begriffs, das Setzen der ihm schon immanenten Bestimmung und damit seines Unterschiedes ist, so darf dies Setzen nicht als ein Wiederauflösen jener konkreten Einheit in ihre Bestimmungen, wie sie als für sich seiend gelten sollen, gefaßt werden, was hier ein leeres Zurückgehen auf den vorigen Standpunkt, den Gegensatz des Bewußtseins, wäre; dieser ist vielmehr verschwunden»; *ibid.* s. 553 / p. 388; *WW 8, Enz (I)*, § 19: «Die Logik ist die Wissenschaft *der reinen Idee*, das ist der Idee im abstrakten Elemente des *Denkens*.»

<sup>1197</sup> *Ibid.* (I), s. 67 / p. 89 [Mondolfo]: «*Logisch* ist der Anfang, indem er im Element des frei für sich seienden Denkens, im *reinen Wissen* gemacht werden soll. *Vermittelt* ist er hiermit dadurch, daß das reine Wissen die letzte, absolute Wahrheit des *Bewußtseins* ist.»

resolviera en pura racionalidad elemental, tendríamos que concluir que la lógica se compone de algo alógico o irracional.»<sup>1198</sup>

Pensamos, sin embargo, que es tanto la transparencia (presente ya en las categorías del Ser), sino enfoque de la transparencia o que justifica esta variación terminológica. Me refiero al enfoque gemológico de la transparencia, que sólo es posible adoptar al final del camino lógico, en la Idea. Lo determinante a este respecto no es tanto el grado de pureza o transparencia del cristal (la transparencia de la lente puede ser tan perfecta como la del mejor pulido de los diamantes)<sup>1199</sup>, cuanto en el enfoque que la mirada arroja sobre él. Y es que el mismo cristal puede ser considerado como lente o como gema precisamente en función de si lo que se considera es el efecto que el medio (la lente) produce *en la trayectoria de la luz* o, a la inversa, el efecto que la luz produce *en el medio* (la gema). Según esto, lo que en el decurso lógico se gana es justamente ese correctivo de la mirada que permite ganar el enfoque gemológico en la transparencia del Concepto, descubrir el brillo de la gema en la transparencia de su cristal, o lo que es lo mismo: descubrir el carácter apofántico de la *trans-parencia*, como algo a través de lo cual algo *aparece*, esto es, como algo *dia-fano*.

Lo que nos fascina del diamante es su brillo. Exactamente del mismo modo, lo valioso del Concepto (frente a la Esencia) no es tanto su transparencia (su cristal), cuanto el brillo de su gema, que destella en el diamante de la Idea. Y es que si algo comporta el tránsito a la Idea es un cambio de perspectiva en virtud del cual el cristal sobre el que los ojos nunca posaron su mirada (pues permanecía oculto bajo la opacidad del espejo y bajo la negrura de una gema todavía en bruto, que todavía no había sido pulida por el paso de la luz) emerge a la superficie para cautivarla. Desde este punto de vista, ciertamente *gemológico*, el tramo de la *WdL* analizado en este estudio se nos presenta como un proceso de progresivo pulido y refinamiento del cristal en principio opaco del espejo que es llevado a cabo por la luz. En un primer momento, el trépano de la luz penetra en la superficie cristalina del espejo que en principio la repelía: el opaco espejo de la Esencia se convierte así en el transparente cristal del Concepto [C: II]. En un segundo momento, la luz atraviesa el medio cristalino que en principio retenía la luz en la negrura de su centro, puliendo el diamante en bruto (el carbón) del Concepto hasta convertirlo en el diamante de la Idea [C: III].

---

<sup>1198</sup> PADIAL BENTICUAGA, J.J. *La idea en la Ciencia de la lógica de Hegel*, p. 166.

<sup>1199</sup> Es verdad que lo que entonces aparece ante nosotros es una lente inocua y, por tanto, carente de aplicación óptica, pero que sigue siendo a pesar de todo una lente mientras sea concebida como algo a través de lo cual mirar. Por lo general, las lentes son lo suficientemente inocuas como para permitir el paso de la luz a su través, pero no tanto como para no modificar la trayectoria de la luz que las atraviesa; basta considerar el caso de las lentes convergentes y divergentes, o el caso de las aberraciones ópticas propias de las lentes esféricas. Lo único que desde el punto de vista de la trayectoria de la luz puede considerarse inocuo es el cristal a cuyo través la realidad aparece tal y como aparece sin él. Pero este cristal seguirá siendo un lente (si bien es cierto que una lente inocua y absurda) mientras utilizada como algo a través de lo cual mirar. El criterio de división entre la gema y el cristal no reside en el grado de inocuidad del cristal, sino en el enfoque de la mirada que lo contempla. Y así como la mirada puede concebir lentes más o menos inocuas, así también puede concebir gemas más o menos transparentes. Hasta la negra obsidiana puede ser considerada una gema mientras sea contemplada desde el punto de vista de su brillo.

Ahora bien, como tuvimos ocasión de mencionar al comienzo de este apartado, el trépano de la luz no puede horadar la opacidad del espejo más allá del límite de la transparencia de su cristal. Ese cristal es el duro diamante de la Idea, más duro incluso que la luz. Pero aunque incapaz de erosionarlo, la luz atraviesa la transparencia de ese cristal como un medio sin resistencia. Ciertamente, la luz podría acabar dilapidando la gema de la Idea: en la transparencia de su cristal acecha todavía la amenaza de la lente (la mala transparencia de la que hemos hablado en el apartado anterior, y que tratamos de precisar ahora mediante la acción de la lente, cuyo punto de vista consideramos inadecuado a la Idea). Lente y gema convergen en el cristal de la Idea como puntos de vista contrapuestos acerca de la transparencia, trazando una encrucijada que nos permite avanzar, pero también retroceder en la andadura lógica, y que recuerda en gran medida a la encrucijada que en su momento planteamos al hilo de juicio. Al igual que el juicio en su momento, el cristal transparente de la Idea se presenta en el tramo final de la *WdL* como una puerta de Jano que permite tanto avanzar como retroceder en el camino lógico<sup>1200</sup>: considerada como lente, la transparencia del Concepto permanece anclada en la oscura luz del Ser, y sólo cuando es considerada como gema permite el ingreso a la Idea. En la encrucijada de estos dos enfoques se deciden, pues, dos interpretaciones de la Idea, que son también dos interpretaciones de la *WdL* en su conjunto, o bien como un camino de una nada a otra cuyo avanzar es una retroceder hacia la ciega necesidad de la Esencia y la oscura luz del Ser, o bien como un camino de una noche a otra, en la que la oscura noche del Ser y de la Sustancia es reemplaza por la clara noche de la Idea. Hablaremos sobre ello en el siguiente apartado.

Por el momento se trataba de identificar la amenaza del Ser que acecha tras el enfoque lenticular de la mala transparencia. La oscura luz del Ser atraviesa el cristal del Concepto sin salir de su ceguera inicial<sup>1201</sup>. La luz prosigue su camino con la misma pureza

---

<sup>1200</sup> Por lo que a la doctrina hegeliana del juicio respecta, ésta ha sido finamente tomada en la tercera parte de este estudio en su sentido progresivo, como un lugar de tránsito hacia el silogismo y el conjunto de la "Lógica subjetiva". Pero la misma doctrina había sido tomada también en la primera parte como un lugar desde el que retroceder a la Esencia, recuperando las claves de su inteligibilidad. También dentro de la propia "Lógica subjetiva" hemos considerado la cúpula del juicio (y, en general, las distintas formas que en su interior ha ido adoptando el medio del Concepto) desde el punto de vista regresivo de su opacidad (como tercero independiente que se inmiscuye como un obstáculo en la relación de los extremos), o desde el punto de vista progresivo de su transparencia (como la negrura que absorbe la luz de los extremos y la vincula en su centro). El primero es el punto de vista que en su momento nos permitió acceder al interior de la Esencia. Desde este punto de vista (propio de la Esencia), la cúpula se presentaba como la superficie de un espejo sobre la que se reflejaba el predicado del sujeto. Pero la cúpula puede ser considerada también desde el punto de vista del Concepto (en el que Hegel la ubica), desde el cual ésta no aparece ya como el medio opaco del espejo, sino como el medio transparente que permite la unión de los extremos en su interior. Así es como el mismo modelo que en la primera parte nos permitió acceder a la Esencia, nos acaba trasladando en la tercera al interior del Concepto: el juicio es esa puerta de Jano en la que convergen la Esencia y el Concepto, el espejo y el cristal, la opacidad y la transparencia. Pues bien, lo decisivo en este punto reside en advertir que la misma posibilidad de avanzar y retroceder en el camino lógico se plantea también en el cristal de la Idea, sólo que lo decisivo en este punto no reside ya en la alternativa óptica entre la opacidad y la transparencia, sino en el enfoque lenticular o gemológico que todavía cabe hacer de la propia transparencia.

<sup>1201</sup> Pero en ella acecha también la amenaza de la Esencia, el espejismo que lleva a buscar la luz siempre más allá, al otro lado, en este caso, al otro lado del medio transparente. Si en el primer caso, el cristal era rebajado a lente, en este caso el diamante de la idea es rebajado a lo que con la metáfora gemológico



con la que entró en él, pero la luz que perseguimos no es la que sobrepasa el límite del cristal y prolonga su trayectoria en la mala infinitud de la lente, sino *la que se detiene y demora en este límite*, la que aparece en el umbral de la claridad. Toda la dificultad reside, por tanto, en retener la luz en ese umbral, conseguir que la luz no abandone la claridad de la gema, que se quede a morar en ella. Lo decisivo reside, por tanto, en adoptar el punto de vista gemológico que permite contemplar el brillo de la luz producida en el medio transparente, manteniendo de este modo la luz en los hospitalarios límites de la gema<sup>1202</sup>. El brillo es la luz de la gema, la luz que se mantiene dentro de los límites de su transparencia y no prosigue su camino más allá. Sólo cuando la luz es mantenida en el umbral del cristal puede abandonar su ceguera inicial, alumbrando y dispensando libremente su luz, y ello precisamente sin recurrir al filo del espejo. En ese umbral de la gema no sólo cesa la ceguera inicial de la luz, sino también la fractura y el dolor que sufre en el espejo:

«¿Dónde luce la pura luz? Sobre el umbral, donde es llevado a término el dolor. El desgarrar de la Diferencia deja relucir la pura luz. Su iluminante juntura libera y dispensa la puesta en claro del mundo en lo que tiene de propio.»<sup>1203</sup>

La única diferencia que resta en la gema es la del medio y la luz. Esa diferencia está más allá del desgarramiento y del dolor del espejo y la fractura de la luz y dispensa el límite y la juntura (¡la reflexión!) de la Idea en la que brilla la pura luz.

## **2. La claridad (oscura) del día y la oscuridad (clara) de la noche: La noche como “madre de la luz” (Justificación de nuestra preferencia por la imaginería nocturna)**

Hemos visto cómo el fenómeno óptico de la difracción de la luz debe ser considerado como una afección del medio, y no de la luz misma. A pesar de ello, lo que en este fenómeno comparece no es ni el medio, ni una determinada cualidad del medio, sino *la*

---

podemos denominar el ámbar de la Esencia. Bajo este punto de vista (ciertamente propio del espejo de la Esencia), la luz prosigue su camino a través de la lente, en busca de la esencia cristalizada en su ámbar. Pero la cámara del tesoro está vacía: la Esencia abandona la oscuridad de su santuario con la llegada de la luz, y la luz prosigue su camino más allá del cristal, hasta dejar atrás la claridad que le permitía actualizar su virtud de alumbrar. Así como la luz no encontraba lo que buscaba al otro lado del espejo de la Esencia, así tampoco encuentra ésta lo que busca más allá del cristal del Concepto.

<sup>1202</sup> HEIDEGGER, M. *GA 12, Unterwegs zur Sprache*, ss. 172-173 / p. 136: «Der Dichter ist aus seinem eigenen früheren “Kreis” herausgetreten, ohne doch auf das Wort zu verzichten; denn er singt, ohne Gesang bleibt Gespräch. Der Verzicht des Dichters betrifft nicht das Wort, sondern das Verhältnis des Wortes Ding, genauer: das Geheimsvolle diese Verhältnisses, das sich gerade dort als Geheimnis offenbart, wo der Dichter ein auf der Hand liegendes Kleinod nennen möchte. Welcher Art dieses Kleinod ist, sagt der Dichter nicht. Wir dürfen aber daran denken, dass “Kleinod” nach der alten Bedeutung: ein zierliches Geschenk, das dem Gast zugedacht wird; oder auch ein Geschenk als Zeichen besonderer Gunst, das der Beschenkte fortan bei sich trägt. Kleinod —gehört in die Bezüge zu Gunst und Gast. [...]. Wir der Gast, so hält sich das Kleinod im Ungenannten. Ungenannt vollends bleibt, was dem Dichter als die höchste Gunst nahe kommt.»

<sup>1203</sup> *Ibid.*, s. 25 / p. 21.

*propia luz*. De lo contrario, la difracción carecería de interés para la óptica, para la que de lo que se trata es justamente de la luz, y para la que las cualidades del medio no son más que el instrumento (y, valga la redundancia, el medio) a través del cual la luz accede (de uno u otro modo) a la manifestación. Conforme a esta premisa, se comprende que el medio transparente haya resultado de especial interés para la óptica: éste se caracteriza por permitir el paso de la luz a su través, e incluso la manifestación de la luz en él (según el enfoque que la mirada dirija sobre él). Adecuadamente considerado desde el punto de vista que hemos denominado “gemológico”, la luz aparece a través del medio, y no el medio a través de la luz, como ocurría en el caso de la refracción y la reflexión ópticas; en ellas era el medio mismo lo que salía *a la luz* (convirtiéndose así en objeto de la luz), mientras que en aquélla es *la luz misma* la que brilla y de este modo, accede a la manifestación gracias al medio.

Conviene destacar en este punto que el medio, en tanto que transparente, es de suyo *invisible*, y que lo que mediante su afección aparece no es una cualidad suya, sino el brillo de la propia luz. Al ser atravesado por la luz, el cristal del Concepto abandona su negrura inicial para adquirir la tonalidad y el temple de su fulgor. La metáfora de la noche resulta clarificadora también en este punto: la oscuridad de su manto no es lo que se hace visible a la luz, sino lo invisible en lo que se hace visible la luz de los astros. Por cuanto que deja pasar la luz de los astros a su través, la noche representa la cualidad óptica de la transparencia, y nada impide concebirla como la metáfora predilecta del claro. En la luz de los astros que iluminan la oscuridad de su manto se presiente ya la claridad del día<sup>1204</sup>. Más aún: en tanto que permite el paso de esa luz a su través, ella es en realidad indiscernible de esa claridad; esto es así, en efecto, al menos desde el punto de vista de la transparencia que deja pasar la luz a su través. Pero si esto es así, lo que entonces queda en entredicho es nuestra preferencia por la metáfora nocturna que traiciona la predilección hegeliana por la imaginaria diurna, tan recurrente en su obra.

Pensamos, sin embargo, que la necesidad de nuestra preferencia se justifica a partir del doble enfoque de la transparencia delineado en el apartado anterior: la claridad del día es la (mala) transparencia que *deja pasar* la luz a su través, mientras que la claridad de la noche es la (buena) transparencia que *deja ver* la luz a su través. Sólo la oscuridad de la noche permite mantener la diferencia óptica fundamental entre medio y la luz, mientras que la claridad del día es el elemento diáfano en que esta diferencia se desvanece. La metáfora del alba que desgarrar el oscuro manto de la noche y anuncia el reinado del día nos sitúa ante el instante en el que el medio transparente (de la noche) es perforado por el trépano de la luz, transgrediendo de este modo el límite categorial de la Lógica. El rayo del alba irrumpe en la oscuridad de la noche como el emisario de una nueva claridad y un nuevo día en el que el medio nocturno acabará por desvanecerse, y en el que su transparencia acabará por diluirse en la irradiación diurna de la pura luz.

---

<sup>1204</sup> HEIDEGGER, M. *GA 4, Erläuterungen...*, s. 57 / p. 64: «Die Natur, die “leicht umfangend” alles in ihrer Offenheit und Lichtung einbehält, scheint zu Zeiten zu schlafen. Dann ist das Lichte trauernd in sich zurückgegangen. [...]. Aber nicht eine bloße beliebige Finsternis ist dieses Trauer, sondern ein ahnendes Ruhen. Das dunkel ist die Nacht. Die Nacht ist die Ruhende Ahnung des Tages.»

Ahora bien: ¿Es este paso de la noche al día (y, por tanto, de la transparencia a la luz) lo que verdaderamente tiene lugar en el tránsito a la Idea? ¿Es verdaderamente la Idea el mediodía del Concepto, el instante en el que la sombra del medio se vuelve más corta? No cabe duda de que para Hegel se trata de ver la pura luz, y que si la transparencia interviene en algún momento de la *WdL* es, desde luego, como aquello que *deja ver* (y no sólo pasar) la luz a su través. La pregunta es si Hegel puede prescindir de la asistencia de esta transparencia, si puede renunciar a la sombría complicidad del medio y de la noche (de la noche clara) para alcanzar esa visión a plena luz del día. En un pasaje decisivo que nos sitúa ante el umbral del Concepto y que recogimos ya al comienzo de esta cuarta parte [D: I.1], Hegel parece exigir la «íntegra desaparición» del medio transparente de la finitud que todavía impide la contemplación directa del Absoluto:

«Esta exhibición positiva [de lo absoluto] sigue impidiendo, así, que lo finito desaparezca, y lo considera como una expresión y trasunto de lo absoluto. Pero la transparencia de lo finito, que no deja ver a través suyo otra cosa que lo absoluto, acaba por ser una íntegra desaparición, pues no hay nada en lo finito que pudiera obtener para él una diferencia frente a lo absoluto; lo finito es un medio que viene a ser absorbido por aquello que a su través parece [por aquello que brilla a su través].»<sup>1205</sup>

Sobre la posibilidad de que la finitud pudiera llegar a quedar completamente eliminada en aras del Absoluto en la Lógica hablaremos en el apartado siguiente al hilo del motivo de la *Entlassung*. Por el momento se trata de constatar el hecho, patente en el fragmento de la cita, de que para Hegel se trata en la *WdL*, primeramente y ante todo, de la contemplación de la pura luz, y que si la transparencia interviene de alguna manera en la empresa lógica, es sólo como medio al servicio de esa contemplación. Partiendo de esta premisa, lo decisivo en este punto sigue siendo elucidar si ese medio es a fin de cuentas algo accesorio y prescindible para la contemplación, o si se trata más bien de algo irreducible e indispensable. ¿Prescinde verdaderamente Hegel de lo finito como medio para la contemplación del Absoluto? ¿Renuncia verdaderamente a la complicidad de la noche (a la transparencia de la noche) para hacer aparecer la pura luz? ¿No renunciaría con ello a la consigna óptica de Hyppolite, según la cual «dar la luz supone una oscura mitad de sombra»<sup>1206</sup>, quedando inevitablemente abocados al innatismo de la intuición intelectual y del alma profética para la que lo mismo son el medio y la pura luz? Lo decisivo en este punto reside en averiguar si la pura luz es verdaderamente algo que impera en el

---

<sup>1205</sup> *Ibid.* (II), s. 190 / (I), p. 595: «Diese positive Auslegung hält so noch das Endliche vor seinem Verschwinden auf und betrachtet es als einen Ausdruck und Abbild des Absoluten. Aber die Durchsichtigkeit des Endlichen, das nur das Absolute durch sich hindurchblicken läßt, endigt in gänzlichem Verschwinden; denn es ist nichts am Endlichen, was ihm einen Unterschied gegen das Absolute erhalten könnte; es ist ein Medium, das von dem, was durch es scheint, absorbiert wird»; HYPOLITE, J. *Op. cit.*, p. 143: «Este aspecto inmediato desaparece en el segundo silogismo en el que el espíritu sirve de término medio. Esta mediación es la de la reflexión de uno de los momentos en el otro, de la naturaleza en el Logos, y del Logos en la naturaleza. Es el espíritu, pero un espíritu *que sigue siendo finito*, es el que aclara la opacidad de los existentes naturales a la luz del sentido. Pero la reflexión no se reconcilia con lo inmediato. La oposición y la identidad de los momentos no se reúnen completamente.»

<sup>1206</sup> *Ibid.*, p. 260.

régimen del día y muere finalmente en el sudario de la noche, o si ese (supuesto) sudario es más bien un oscuro manto sobre el que se hace visible la luz; averiguar, por tanto, si lo que con el advenimiento del día tiene lugar verdaderamente es el advenimiento de la pura luz, o si no ocurre más bien al contrario: que con el advenimiento de ese día y su llamada “plena luz” *lo que deja de hacerse visible es precisamente la luz*<sup>1207</sup>. En su lugar, lo que el advenimiento del día alumbra es «el claro mundo de la flores» (el colorido jardín de los fenómenos) donde, como es sabido, «ninguna hay negra»:

«Y así, disipadas esas tinieblas de la incolora ocupación consigo del espíritu tornado a sí, la existencia parecía haberse transformado en el claro mundo de las flores, entre las cuales, como es bien sabido, ninguna hay negra.»<sup>1208</sup>

Así como el primer rayo del alba rasga el oscuro manto de la noche, así también el sol de mediodía poda las rosas negras del Espíritu. Con el alba viene a la luz el colorido jardín de los fenómenos. Pero precisamente por eso, lo que a la luz del día que ella anuncia permanece oculto es la pura luz; el día es, en efecto, la claridad en la que todo se ve *a la luz*, todo excepto la propia luz: envuelta en la claridad del día, la luz permanece oculta tras los colores y las formas del mundo que aparece a la luz; esa corteza multicolor es el verdadero sudario de la luz. En el mejor de los casos, la luz diurna es comparable a lo que Heidegger llama «la luz del ser», de la que el autor dice que sólo acontece ocultándose como metafísica, vale decir: en el cromatismo óntico de la entidad del ente. La luz del ser es, ciertamente, aquello a partir de lo cual metafísica considera la entidad del ente, pero no lo que aparece en esa manifestación (óntica). La metafísica considera así el ente iluminado por el ser, más no la causa de esa iluminación, la luz del ser misma, que permanece oculta, como “lo impensado” en ella:

«Ella [la metafísica] piensa lo ente en cuanto ente. Cuando se pregunta qué es eso de lo ente, a la vista está siempre lo ente en cuanto tal. El representar metafísico le debe dicha visión a la luz del ser. La luz, esto es, aquello que semejante pensar experimenta como luz, ya no aparece tampoco en

---

<sup>1207</sup> La luz no puede ser un medio para la luz misma. Esto es lo que pone de manifiesto el fenómeno óptico de la interferencia, que se refiere a los efectos ópticos producidos por la coincidencia de dos haces de luz. Asumiendo que esta coincidencia es lo más parecido a la curvatura de la luz que la naturaleza puede ofrecer, es preciso apuntar *que ni siquiera en este caso tiene lugar el pretendido efecto autoiluminador*. Así es, en efecto, en el caso en que las frecuencias de las ondas lumínicas coincidentes sean iguales. La razón es que *la luz necesita de un medio diferente de la luz misma para actualizar su virtud de alumbrar*; lo que en cualquier caso significa *un medio carente de luz propia, estéril en luz*. Rodeada de su propio elemento, la luz se limita a zambullirse en su propio mar de oscuridad, siendo esta zambullida ópticamente inocua. No ocurre lo mismo, en efecto, cuando las frecuencias de los haces de luz coincidentes difieren. En este caso, se produce la distorsión que propiamente conocida como “interferencia”, que puede ser constructiva (cuando la luminosidad resultante es mayor que la de las fuentes) o destructiva (cuando lo que es mayor es la oscuridad). En ambos casos, el efecto es resultado de la suma de frecuencias, la cual no puede tener lugar en medios opacos, sino sólo en medios transparentes que (como la onda) tiene la virtud de superponerse. Si algo pone de manifiesto el fenómeno de la interferencia es, pues, la naturaleza transparente luz, lo cual obliga a aceptar la naturaleza ondulatoria de la misma. Como es sabido, la luz sólo aparece como corpúsculo cuando interacciona con la materia (opaca), mas no cuando interacciona consigo misma, en cuyo caso se comporta como una onda.

<sup>1208</sup> Cf. *supr.* nota 391.

la visión de este pensar, pues representa a lo ente siempre y únicamente desde la perspectiva de lo ente. Pero, desde esta perspectiva, el pensar metafísico pregunta por la fuente de lo que es y por la causa de la luz. Dicha luz pasa por estar suficientemente esclarecida únicamente porque garantiza la visión total sobre lo ente desde cualquier punto de vista.»<sup>1209</sup>

La luz no es “lo iluminado”, así como tampoco el ser es lo que aparece como “ente”. De la misma manera, la claridad del día es, en relación con lo iluminado en ella, el reino de la oscuridad y de las sombras. Envuelta en la oscuridad del día, la luz deja de ser el deseado objeto de la contemplación óptica, para convertirse en el medio (en el claro) de esa contemplación<sup>1210</sup>: la luz del día permanece oculta en toda manifestación, pero es aquello en lo cual todo lo demás se manifiesta, pero de manera que ella misma permanece oculta en esa manifestación: «Pues la luz como elemento natural es lo manifestante; sin que nosotros la veamos, hace visibles los objetos iluminados, alumbrados. [...]. El mismo carácter manifestante tiene el Espíritu [...]»<sup>1211</sup>. Ello parece confirmar la relación entre el Absoluto y la luz que nuestro planteamiento óptico pretende hacer valer en la *WdL*. Pero Hegel escribe:

«[...] el Espíritu se revela a sí mismo y permanece en sí mismo en aquello que nos da o es hecho para él, pero la luz de la naturaleza no se hace perceptible a sí misma, sino, por el contrario, lo otro y exterior a ella y, a este respecto, sale de sí misma, pero no vuelve, como el espíritu, a sí, por lo que no obtiene la unidad superior de estar en lo otro estando en sí misma.»<sup>1212</sup>

Basándose en textos de Hegel como éste, especialistas como Lebrun han señalado el carácter representativo y, en último término, inadecuado, de «las metáforas siempre defectuosas de la visión», señalando «la oposición hegeliana entre el Espíritu y la Luz»:

«Para comprender hasta dónde va la crítica de la Representación, hay que prestar atención a la oposición hegeliana entre el Espíritu y la Luz: allí, lo invisible de derecho –aquí, lo invisible ambiguo, “*materia inmaterial*”, *medio* invisible que, en tanto que medio, hace visible el ente en el que, por ello mismo, se oculta el sentido. “Fuera de la diferencia de las esferas en las que estas dos manifestaciones (la Luz y el Espíritu) se muestran activas, hay esta diferencia: el Espíritu se

---

<sup>1209</sup> HEIDEGGER, M. *GA 9, Introducción a “¿Qué es metafísica?”*, s. 365 / p. 299.

<sup>1210</sup> En tanto que difiere de lo iluminado, la luz del ser es ciertamente lo oscuro, pero esta oscuridad no es como aquella opacidad que repele la luz, ni como aquella negrura que la retiene en su centro, sino como la oscuridad ancestral en la que la luz del día hunde sus raíces. La oscuridad de la luz es, en este preciso sentido, como la oscuridad de la tierra, en el bien entendido de que: «La tierra no es sólo aquello que los rayos de luz no pueden penetrar. La oscuridad que oculta es igualmente lo que resguarda, desde donde todo irrumpe a la luz, como la palabra desde el silencio»: «Conocemos nuestra propia experiencia existencial cuán fundamentalmente el “ahí” del ser-ahí humano está vinculado a su finitud. Lo conocemos como la experiencia de la oscuridad en la que estamos como pensantes y en la que siempre vuelve a sumergirse aquello que sacamos a la luz. Lo conocemos como la oscuridad de la que venimos y a la que vamos pero esta oscuridad no sólo es la oscuridad que se opone al mundo de la luz. Somos oscuros para nosotros mismos, y eso significa que somos. Esto constituye también el ser de nuestro ser-ahí. / Finalmente, la tierra no es sólo aquello que los rayos de luz no pueden penetrar. La oscuridad que oculta es igualmente lo que resguarda, desde donde todo irrumpe a la luz, como la palabra desde el silencio.» (GADAMER, H.-G. *Los caminos de Heidegger*, p. 174)

<sup>1211</sup> *Cf. sup.* nota 301.

<sup>1212</sup> *Id.*

manifiesta él mismo y, en lo que nos da y en lo que es por él hecho, sigue estando en sí; la luz de la naturaleza no se vuelve ella misma perceptible, sino al contrario hace perceptible lo que le es extraño y exterior; en esta relación, sale de ella misma, sin duda, pero no vuelve, como el Espíritu; tampoco obtiene la más alta unidad que consiste en ser en sí en lo Otro. La siguiente pregunta podría orientar bastante bien hacia la analítica hegeliana de la Finitud: ¿por qué, desde los griegos, la Luz ha sido la condición metafórica del Saber?, ¿por qué el Saber ha sido traicionado en “conocimiento”?»<sup>1213</sup>

El planteamiento de Lebrun pone en cuestión la metáfora óptica que queremos hacer valer en la *WdL*. Pensamos, sin embargo, que —a diferencia de lo que el autor sostiene— Hegel no rechaza la relación entre el Espíritu y la luz, sino tan sólo la relación entre el Espíritu y un determinado tipo de luz que no es, desde luego, la luz cuya manifestación se persigue en esa óptica de la transparencia que es la *WdL* como “ciencia de la Idea”. En un primer momento, hemos distinguido esa luz buscada de la oscura luz del Ser, que es ciega a su propia luz y que no es nada distinto del abismo de las tinieblas [A: III.1]. Pero en un segundo momento la hemos distinguido también de la luz *del día* [A: III.3] en la que todo aparece a la luz, excepto la pura luz. Pues bien, pensamos que es este segundo tipo de luz solar es la que Hegel rechaza en el pasaje citado unas líneas más arriba, y no la luz que venimos caracterizando mediante las metáforas del brillo de los astros y de la gema, y que venimos asociando al fenómeno óptico de la difracción.

Sobre las dificultades de desplazar a un segundo plano el modelo diurno de la luz en una imagería preferentemente diurna como la hegeliana hablaremos en el próximo apartado. Por el momento nos limitamos a recordar que los colores y las formas del mundo se manifiestan a la luz del día, sin que ella misma acceda jamás a la manifestación. A diferencia de la claridad de la noche, la claridad del día es aquello en lo que todo aparece a la luz, pero que es incapaz de hacer aparecer la pura luz. Asistimos con ello a una última perplejidad: por lo que a la manifestación de la luz respecta, esta claridad diurna es más bien “lo oscuro”, mientras que la oscuridad de la noche es justamente “lo claro”, “lo abierto” en lo que la luz misma aparece y se eleva a la manifestación. La claridad del día se convierta así en la metáfora de la mala transparencia del Sujeto, que Hegel opone a la opacidad clausa del Objeto. Este reparto es, pues, objeto de crítica en al *WdL*, y lo es incluso su perseverancia en la Idea. Para indicar el camino y el sentido propiamente hegeliano de la claridad del Espíritu proponemos la metáfora de la claridad de la noche. Pretendemos con ello deslindar la transparencia propia de la Idea de aquella mala transparencia que aparece también en el ámbito de la Idea, y que relacionaremos en lo sucesivo con la “mala claridad” o la “oscuridad” del día.

El intento de contemplar la pura luz a plena luz del día conduce a la oscuridad y la ceguera de aquella autointuición que pretendía iluminar la luz con la propia luz, y en cuyo resplandor se producía un deslumbramiento indiscernible del oscuro abismo de las tinieblas. El incidente de Ícaro referido en la primera parte de este estudio [A: III.1c] sigue siendo ilustrativo a este respecto. Lo que todavía no era posible atisbar en ese lugar es que

---

<sup>1213</sup> LEBRUN, G. *Op. cit.*, p. 55.

la suerte de Ícaro podría haber sido muy distinta si hubiera emprendido su vuelo con la complicidad de la noche. Es, en efecto, en relación con este vuelo hacia la luz que tantas alas de cera ha llegado a quebrar, como la metáfora de la *claridad de la noche* cobra una importancia especial. A diferencia del reino del día en el que todo se muestra a la luz, la noche es el reino en el que nada sale del ocultamiento: nada, a excepción de la pura luz. Esta luz emerge de la noche como de su oscuro fundamento, pues la noche permanece siempre en el segundo plano de la manifestación. Como tuvimos ocasión de subrayar al comienzo de este apartado, la oscuridad de la noche no accede a la manifestación, pero es aquello en lo cual la pura luz brilla y viene ella misma a la manifestación. La razón es que, al igual que la transparencia del cristal, la oscuridad de la noche carece de luz: ella no es la luz, sino el medio de la luz y, como tal, algo estéril en luz que permanece sumido en el abismo del ocultamiento.

Este planteamiento supone un vuelco con respecto a la visión ciertamente diurna de la *WdL* y de la filosofía de Hegel en general. Frente a la tendencia a ver en la transparencia de la Idea algo así como el cénit solar de la luz que se ilumina a sí misma, es preciso considerar la Idea como un medio estéril en luz, incapaz de brillar por sí mismo y, por decirlo así, capaz de comportarse como la noche con respecto al día de la Naturaleza y del Espíritu. De manera parecida y, frente a la tendencia de considerar a la *WdL* como un ascenso del astro del pensamiento hacia el mediodía de la Idea, es preciso mantenerse fiel a la descripción hegeliana del «reino de las sombras», en el que la luz en principio oscura de lo lógico emprende [i] una catábasis sin posibilidad de retorno hacia la profunda interioridad de la Esencia, [ii] un vaciamiento (*kénosis*) de esa interioridad en la superficie sin espesor de la Existencia, y [iii] un retorno al verdadero centro de ese contramovimiento pendular que, por lo pronto, choca contra la opacidad (fotófoba) de la realidad efectiva. A partir de ahí, la luz acomete en la “Lógica subjetiva” el intento de atravesar esa opacidad, [iv] pero queda retenida en un primer momento en el negro medio del Concepto, [v] consiguiendo atravesarlo sólo en segundo momento, el cual resulta ser no un mediodía, sino una noche: la medianoche de la Idea.

El viaje iniciático de la luz a través de la *WdL* no acaba con el abandono del «reino de las sombras». La *WdL* es un camino que va de una noche a otra: de la oscura noche del Ser a la clara noche de la Idea. La transparencia del Concepto no conduce a la irradiación del día en el que lo mismo son el medio y la luz, sino al anochecer de la Idea en el que la luz aparece a través del medio. En las antípodas, pues, de toda interpretación de la Idea como mediodía del Concepto, y de la *WdL* como un proceso que conduce de la profunda noche de la Ser hasta el cénit solar de la Idea, pensamos que ese cénit diurno se ajusta más bien al comienzo lógico, y que el decurso lógico se plantea más bien como un proceso en el que la cegadora luz del Ser es atenuada en el ocaso de la Esencia (ese «sol interior»<sup>1214</sup> y del

---

<sup>1214</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 12, *VPhG*, ss. 133-134 / p. 201: «In der geographischen Übersicht ist im allgemeinen der Zug der Weltgeschichte angegeben worden. Die Sonne, das Licht geht im Morgenlande auf. Das Licht ist aber die einfache Beziehung auf sich; das in sich selbst allgemeine Licht ist zugleich als Subjekt, in der Sonne. Man hat oft die Szene geschildert, wenn ein Blinder plötzlich sehend würde, die Morgendämmerung schaute, das werdende Licht und die aufflammende Sonne. Das unendliche Vergessen seiner selbst in dieser reinen Klarheit ist das erste, die vollendete Bewunderung. Doch ist die Sonne

inframundo de la autoconciencia: el sol negro de Osiris), hasta llegar a la medianoche de la Idea en la que brilla por primera vez la blanca luz de los astros. La luz que despunta en ese firmamento nocturno de la Idea no es la del cegador destello del Ser solar, ni tampoco la del tenue reflejo de la Esencia lunar, sino la blanca luz de los astros que despuntan el oscuro manto de la noche sin rasgarlo. La oscuridad de ese manto es lo que eleva la luz a la manifestación, el medio de su aparición y, en este sentido preciso, la noche es la “madre de la luz”, pues es «sólo en su unidad con la noche [como la luz] es, tiene *ser*»:

«La noche encierra la efervescencia en descomposición y la lucha devastadora de todas las fuerzas, la absoluta *posibilidad* de todo, el caos, la materia que no es una, sino que lo encierra todo precisamente en su aniquilación. Ella es la madre, la subsistencia, alimento de todo, y la luz la pura forma, que sólo en su unidad con la noche es, tiene *ser*. El escalofrío de la noche es la vida y el movimiento sosegados de todas las fuerzas [de la sustancia]; la claridad del día es la externalidad de la sustancia que, en vez de conservar la interioridad, se ha derramado y perdido como realidad sin espíritu ni fuerza.»<sup>1215</sup>

### **3. *Excipe ignis ipse*: La combustión de la Idea, el fuego de la Naturaleza y la belleza del Espíritu (Aclaraciones finales sobre la “transparencia de lo finito”)**

La referencia al “oscuro manto de la noche” quiere marcar aquí el límite óptico que la luz de lo lógico no puede sobrepasar, so pena de sobrepasar la Lógica misma. La luz erosiona

---

heraufgestiegen, dann wird diese Bewunderung geringer; die Gegenstände umher werden erschaut, und von ihnen wird ins eigene Innere gestiegen und dadurch der Fortschritt zum Verhältnis beider gemacht. Da geht der Mensch dann aus tatlosem Beschauen zur Tätigkeit heraus und hat am Abend ein Gebäude erbaut, das er aus seiner inneren Sonne bildete; und wenn er dieses am Abend nun anschaut, so achtet er es höher als die erste äußerliche Sonne. Denn jetzt steht er im Verhältnis zu seinem Geiste und deshalb in freiem Verhältnis. Halten wir dies Bild fest, so liegt schon darin der Gang der Weltgeschichte, das große Tagewerk des Geistes». J. Gaos traduce estas últimas palabras como «el gran día del espíritu». Pensamos, sin embargo, que sería más adecuado traducir como “la gran jornada del espíritu”. Con esta traducción pretendemos conjurar el matiz diurno que la traducción de Gaos otorga al texto de Hegel. Pero independientemente de la opción traductora que se adopte, lo que debe quedar claro es que la expresión alemana no se refiere ni al gran cénit, ni al gran mediodía del Espíritu, sino del día consumado, que ha madurado su obra (*Werk*) y ha llegado, por lo tanto, a su ocaso. Ese día no es, pues, nada diurno, sino el atardecer (*Dämmerung*) en el que levanta su vuelo el ave de Minerva. Cf. también: *WW 7, GPhR*, ss. 27-28 / pp. 62-63: «Um noch über das *Belehren*, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der *Gedanke* der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprozeß vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt notwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellektuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.»

<sup>1215</sup> HEGEL, G.W.F. *GW 8, Jenaer Systementwürfe 3. Naturphilosophie und Philosophie des Geistes*, s. 83 / p. 71: «Die Nacht enthält die sich auflösende Gährung und den zerrüttenden Kampf aller Kräfte, die absolute *Möglichkeit* vom allem, das Chaos, das nicht eine seiende Materie sondern eben in seiner Vernichtung alles enthält. Sie ist die Mutter, das Bestehen, Nahrung von allem, und das Licht die reine Form, die erst ist, *Sein* hat in ihrer Einheit mit der Nacht. Der Schauer der Nacht ist das stille Leben und Regen aller Kräfte der Substanz; die Helle des Tages ist ihr Aussersichsein, das keine Innerlichkeit behalten, sondern als geist- und kraftlose Wirklichkeit ausgeschüttet und verloren ist.»



el opaco medio de la Esencia y el negro medio del Concepto hasta volverlo transparente, *pero nunca hasta hacerlo desaparecer*. La transparencia aparece en los confines de la Idea como un *límite insuperable* en el proceso de progresiva asunción del medio del Concepto, más allá del cual dejaría de haber la diferencia (tanto óptica como lógica) entre la luz y el medio y, de este modo, la Lógica misma. Esa diferencia es *lo más irreductible e irrenunciable* de la Lógica, y no —como Heidegger pretende— un peldaño más en el camino de progresiva asunción de la misma como algo negativo. Frente a la negación heideggeriana de lo negativo, la mencionada diferencia permanece como un *resto de negatividad irreductible de la Lógica, como la marca de la finitud en el reino del pensamiento puro*. La presencia de esa finitud es, por lo demás, lo que impide a la *WdL* adoptar la forma de un “tratado de la luz”: la *WdL* es más bien un “tratado de óptica”; esto es: un tratado acerca de los medios (categorías) que filtran la luz (de lo lógico) y lo elevan a la manifestación. Así como la óptica no puede prescindir del medio para acceder a la luz, así tampoco la Lógica puede prescindir del medio categorial para acceder a lo lógico.

Ese medio categorial aparece en la *WdL* como algo a través de lo cual mirar; con todo el significado óptico, pues, de lo que Hegel llama la «transparencia de lo finito». De manera que si las categorías pueden ser consideradas en algún sentido como categorías del Absoluto, ello no es desde luego en el sentido aristotélico de predicamentos que expresarían los (aparentemente) múltiples sentidos del Absoluto, sino precisamente en el sentido de *medios* a través de los cuales resulta posible mirar al Absoluto, y en los que la luz del Absoluto aparece, ciertamente, distorsionada (Ser) y reflejada (Esencia), pero también destella inalterada (Idea). Esta progresión (y el interno trabajo de pulido y tallado del medio cristalino que comporta) es la obra especulativa de la Lógica. Su fin es alcanzar un medio categorial inocuo al paso de la luz, pero lo suficientemente consistente como para elevarla al mediodía de su manifestación<sup>1216</sup>. En conformidad con ello, la Idea no adviene al final de la Lógica como la superación de la finitud, sino como el momento decisivo en el que la finitud se vuelve transparente; de manera que ya no es, pues, aquella finitud que desvía la luz, fractura su trayectoria o la vuelve a reunir (reteniéndola) en su centro, sino aquella peculiar finitud que deja pasar la luz a su través y la hace aperecer. Pensamos (y hemos tratado de mostrar a lo largo de este trabajo), que no hay manifestación de la luz más allá de este peculiar tipo de finitud, que es la finitud propia de la Idea absoluta. El hecho de que ésta sea la última categoría de la *WdL* demuestra, por lo demás, que el límite de la finitud *no es superable* lógicamente, y que si en algún momento este límite es superado, ello sólo puede conllevar la *superación de la Lógica misma*. Un

---

<sup>1216</sup> En contra de esta interpretación (óptica) parece hablar el fragmento hegeliano sobre la transparencia de lo finito citado unas líneas más arriba, en el que se alude a la necesidad de superar el límite de la finitud que, en el umbral del Concepto, impide todavía acceder directamente al Absoluto. Desde este punto de vista, el tránsito al Concepto consistiría en una explicitación del medio de la finitud, todavía implícito en la Esencia, y el movimiento del Concepto conduciría a la superación definitiva de la finitud en el tránsito a la Idea. La Idea parece anunciarse entonces como la promesa de una mirada directa al Absoluto, más allá del velo de la finitud. Pero si algo ha quedado patente de resultados de nuestro análisis de la transparencia es que *ni siquiera la Idea puede prescindir del velo de la finitud para aproximarse al Absoluto*. La finitud que a lo largo del Concepto se presentaba como un medio externo a la relación de los extremos ha acabado convirtiéndose en el tránsito a la Idea en el elemento de su manifestación.

desenlace como éste en, en efecto, lo que parece tener lugar en el motivo hegeliano de la *Entlassung*. Sobre ello hablaremos a continuación. Pero no sin antes insistir en la imposibilidad de que esta superación tenga lugar en el tránsito a la Idea, ni tampoco en el tránsito al Concepto. ¿A qué puede deberse entonces la alusión hegeliana en el umbral del Concepto a la “transparencia de lo finito” como algo que debe ser superado?

No se trata de que la finitud sea prescindible; por el contrario: la luz del Absoluto únicamente puede abrirse camino a través de ella *devorándola, consumiéndola, incendiándola*: «Luz es llama para el pecador. Fuego destructor. Fuego que consume su finitud»<sup>1217</sup>. Y la combustión de las categorías finitas llega a su punto culminante en la Idea, ese Valhala lógico en llamas que centellea antes de su definitiva desaparición. Las formas lógicas finitas desaparecen en esa combustión, *pero no sin alimentar en el proceso las llamas mismas que las devoran*. Como la luz a través del cristal, la llama lógica se propaga y arde mientras dispone de combustible categorial, extinguiéndose en el momento de la consunción total. En contrapartida, la finitud de este combustible dejar ver la llama del Absoluto a su través hasta el instante mismo antes de desaparecer. Su desaparición no da lugar a algo así como la “pura llama” (la pura llama del Éxodo que arde sin consumir la zarza), sino a su definitiva extinción. El brillo de la luz se apaga cuando abandona el umbral de la gema; o por decirlo a la manera castiza propuesta por F. Duque: no hay llama más allá de la cera, o lo que es lo mismo (sólo que a la inversa), no hay más cera que la que arde:

«Así que, en definitiva, la tan cantada *idealidad*: la *realidad efectiva* verdadera y libre, ab-suelta incluso de su propia naturalidad: lo Absoluto, en suma, sólo existe *adjetivado*, o sea según se va *mostrando* en las coyunturas y diferencias *lógicas*, sosteniendo y desbaratando los estratos y combinaciones *naturales*, dirigiendo la evolución del Espíritu desde su propio trasfondo y asimilando a redrotiempo por parte de éste de sus propias producciones. Por decirlo castizamente: en Hegel *no hay más cera que la que arde, excipe ignis ipse*.»<sup>1218</sup>

El medio del Concepto se consume en esta combustión, y con él la Lógica entera que, en tanto que tratado del medio, no contiene otra cosa que el combustible categorial; la *WdL* es, según esto, el polvorín del Sistema. Pero al consumirse, se *consume* también la propia Lógica: se consume precisamente en su servicio a lo lógico, que no es otro que el de hacer aparecer la luz del Absoluto a través del medio (ciertamente transparente) de la

---

<sup>1217</sup> VITIELLO, V. *La palabra hendida*, p. 94.

<sup>1218</sup> DUQUE PAJUELO, F. “¿Es ideal la realidad virtual? Hegel y los espectros”, p. 3. Ello no quiere decir que la llama del Absoluto sea, a la postre, tan finita como el combustible categorial. La llama no arde sin el combustible, pero no se consume con él. La consunción de combustible es tan sólo la latencia de la llama: en ausencia de combustible, ella permanece viva en el limbo de su no arder. De la misma panera, la luz permanece viva en su oscuridad inicial, en el limbo de su alumbrar. En este preciso sentido, la llama es tan eterna como la hoguera del Sinaí: «El concepto de Absoluto es la hoguera del Sinaí, perenne, cuyo tener ella ante sí misma es un quedar quemando en ella todo, en la que nada se ve de modo que la libertad no tiene más remedio que buscarse en representaciones de ese su carácter absoluto, pero que ella sabe que sucumbirán a esa quema, a la quema definitiva que ella es como no-ser del Absoluto que es el Absoluto. La mejor descripción está en el libro segundo de la *Ciencia de la Lógica* de Hegel, en la *Lógica de la Esencia*.» (JIMÉNEZ REDONDO, M. “Palabra, tiempo, concepto en el pensamiento de Hegel”, p. 151)

finitud. La luz del Absoluto brilla en el tramo final de la *WdL* a través del medio de la finitud; así como la luz necesita del medio transparente para acceder a la comparecencia, así también necesita el Absoluto de la finitud para manifestarse. Pero la *WdL* no puede llevar este brillo hasta el límite de su resplandor *sin acabar sobrepasando el límite de la finitud*. Tras consumir la sangre de los mortales (de las categorías finitas del entendimiento)<sup>1219</sup>, el alma lógica regresa al Hades de su procedencia. Pero ese Hades no es ya el oscuro reino de las sombras (la Lógica), sino la tierra baldía de la Naturaleza.

Topamos en este punto con el controvertido tema de la *Entlassung*, que en la tercera parte hemos relacionado con un proceso de abajamiento y despojamiento (*kénosis*) de la Idea a la Naturaleza, de lo lógico a lo real. Volveremos sobre esta interpretación en el capítulo siguiente. Por el momento no interesa resaltar el carácter de enaltecimiento, e incluso soberbia (*hybris*), que subyace al motivo de la *Entlassung*. Al despojarse de sus vestiduras categoriales, la luz de lo lógico se despoja del medio de la finitud en el que la Lógica lo había envuelto hasta ahora, despojándose con ello de la Lógica misma. La *WdL* concluye así con una operación análoga a la que en su momento había puesto fin al camino fenomenológico: también en el tránsito de la Religión al Saber absoluto, el Espíritu se despojaba de las vestiduras propias de la representación, *elevándose* así al punto de partida del pensamiento puro. El desenlace de la *PhG* y de la *WdL* muestra cómo la luz se despoja del medio lógico, se emancipa, se libera de él, como si de los «ropajes de su representación»<sup>1220</sup> se tratase, y se resuelve a mostrarse directamente en la plenitud de su poder. Lo que queda al final de la lógica no es otra cosa que la pura luz, y así es efectivamente como empieza la naturaleza, con la pura luz, en toda la majestad de su desnudez:

«La materia primera[mente] cualificada es ella [misma] en tanto *pura identidad* suya consigo o como unidad de la reflexión-hacia-sí, y [es] así la primera *manifestación*, aunque todavía abstracta. *Existente* en la naturaleza, esta materia es la referencia a sí como *autosuficiente* frente a las otras

---

<sup>1219</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Loc. cit.*, p. 62: «Tal lógica habitual hace valer en la relación pensamiento/palabra la correspondiente en el cristianismo a la distinción cuerpo/alma. Mas, al igual que en la religión *estatutaria* y positiva acaba convirtiéndose el alma en montón de preceptos secos y rígidos (Hegel habla de “huesos de un esqueleto”, convirtiéndose en eterno a lo idéntico, pero por carecer de vida: ésta se relega a la *carne*, despreciada y, en el fondo, deseada por estar entregada al tiempo), también aquella lógica congela las determinaciones del pensar, los “conceptos”, y los opone, como lo siempre idéntico, a las palabras, fugaces y modificables. No es así como piensa Hegel. En este respecto, el suabo piensa más bien como un griego arcaico: las almas acumuladas en el Hades se hacen perceptibles cuando beben sangre, cuando se *exponen* en un cuerpo vivo, que a su vez lo está *solamente* porque deja traslucir esa alma. Tal es la relación del pensamiento y la palabra en Hegel. Pocos han visto este punto con tanta claridad y agudeza como Rosenkranz, que alude implícitamente a este final del primer párrafo del *Prólogo* a la segunda edición cuando critica el proceder de la lógica habitual: “¿Qué es la lógica para tantos lógicos? No un Hades, en el que se mueven almas deseosas de vida, sino un cementerio, en el cual están confusamente esparcidos los huesos de los cadáveres de los conceptos.»

<sup>1220</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, ss. 497-498 / p. 783: «Insofern der Geist in der Religion sich ihm selbst *vorstellt*, ist er zwar Bewußtsein, und die in ihr eingeschlossene Wirklichkeit ist die Gestalt und das Kleid seiner Vorstellung. Der Wirklichkeit widerfährt aber in dieser Vorstellung nicht ihr vollkommenes Recht, nämlich nicht nur Kleid zu sein, sondern selbständiges freies Dasein.»

determinaciones de la totalidad. Este *sí mismo* universal que-está-existiendo de la materia es la luz.»<sup>1221</sup>

No es de extrañar que la *Entlassung* haya sido comparada por los intérpretes con «la voluntad soberana del monarca que viene a interrumpir la marcha lógica de los negocios. Nos encontramos, aquí, con una mayestática “resolución”, con la “libertad absoluta de la Idea”, con que se “despacha” o decreta (*entlässt*) bruscamente su naturalización»<sup>1222</sup>. Se trata, en cualquier caso, de una suprema resolución en la que lo que se decreta no es —como piensa Bloch— la naturalización de la Idea, sino únicamente el abandono de la Lógica, el despojamiento del medio categorial. El tránsito a la Naturaleza se presenta más bien como la consecuencia negativa y, por así decir, la “tragedia” de este orgulloso intento de liberación y esta soberbia (*hybris*) de la luz. Y, en efecto, al hilo de esta consecuencia negativa se comprenden y encuentran su parte de verdad las traducciones convencionales de la *Entlassung* como “expulsión”, “expedición”, “despido”, etc. De ellas decíamos que no reflejaban adecuadamente el carácter libre de la *Entlassung*. Pero todavía cabe preguntarse si esta liberación de la *Entlassung* no tendría, después de todo, el carácter de una efectiva emancipación de la luz que le permitiría brillar por sí misma (sin el límite óptico de la transparencia), o si se trataría más bien de una transgresión de la transparencia de lo finito que la condenaría al exilio a la Idea, y la abocaría a tener que vagar por la tierra baldía de la Naturaleza.

¿Cabe despojarse de la finitud categorial, como si de los ropajes de la representación fenomenológica se tratase? ¿Puede ser este despojamiento, al igual que en la *PhG* una elevación al Saber absoluto, o precisamente por tener lugar en el ámbito (ya libre de representación) del pensamiento puro está abocado a la expulsión que resaltan las traducciones habituales de la *Entlassung*? ¿No es, después de todo, la libre *Entlassung* de la Idea una libertad necesariamente frustrada, impedida por la necesidad que la luz tiene de aparecer a través de un medio finito? ¿Cómo conciliar los aspectos aparentemente contrapuestos de la *Entlassung*? Esto es lo que trataremos de indagar a continuación mediante una breve digresión en el ámbito de la Filosofía Real, que atenderá exclusivamente [i] a su comienzo como (“expulsión” y “exilio” de la) “luz” (en la esfera de la Naturaleza) y [ii] a su final como (definitivo “despojamiento” y “emancipación”) del “signo” (en la esfera del Espíritu absoluto), cuyo resultado será [iii] una definitiva liberación de la luz *como brillo* y de la Idea *como Belleza* de la que nos ocuparemos en el capítulo siguiente [D: III].

Por lo pronto, el tratamiento de la luz al comienzo de la segunda parte de la “Filosofía de la Naturaleza” (la Física) parece sugerir una cierta continuidad del motivo óptico más allá del umbral de la Idea y de la *WdL* como tal. Al sobrepasar el umbral de la Idea, la misma luz que hasta entonces había alumbrado la mente divina dirige su foco hacia la Creación. La luz de la Creación es, en efecto, la misma que la luz que hasta entonces había alumbrado el reino lógico de las sombras, y lo único que ha cambiado es la esfera (el

---

<sup>1221</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 9, Enz (II)*, § 275.

<sup>1222</sup> BLOCH, E. *Sujeto-Objeto*, p. 191.

medio) en el que esta luz aparece: «La Lógica, o más exactamente, lo lógico [la luz] de la Lógica, es precisamente ese aparecer de la Naturaleza y del Espíritu»<sup>1223</sup>. De manera que es esa luz de lo lógico (¡y no la Lógica!)<sup>1224</sup> lo único que puede ser considerado transversal tanto a la *WdL* como al Sistema en su conjunto. Una consideración como ésta resulta decisiva de cara a la interpretación de la *Entlassung*, que debe ser considerada ciertamente como una expulsión fuera de la Lógica, mas no como una cancelación de lo lógico que brilla a su través. Como venimos manteniendo a lo largo de este apartado, la Lógica no es la luz<sup>1225</sup>, sino el medio a través del cual aparece la luz en un determinado momento del Sistema, y si la *Entlassung* de la Idea a la Naturaleza (y al Espíritu) debe ser interpretada como una tránsito (*Übergang*), no es desde luego en el sentido de un paso del medio a la pura luz, sino en el de un tránsito de va de un peculiar tipo de medio (óptico) a otro capaz de entablar una relación diferente con la luz; un medio que quizá no sea ya óptico, sino de otra índole; quizá incluso acroamático, de manera que no sería ya la luz, sino el *lógos* el que haría gritar a la piedras y pondría al espíritu finito en la disposición (¿musical?) de escuchar<sup>1226</sup>. Pero eso es asunto de otra investigación.

De lo que para nosotros se trata con esta escueta digresión sobre la Filosofía real no es de desentrañar la naturaleza de su esfera y de su medio, sino de reforzar la tesis que hemos tratado hacer valer a lo largo de este estudio de la *WdL*, y sobre la que quiere incidir muy especialmente este último capítulo. Me refiero a la tesis de la irreductible diferencia entre la luz y el medio óptico que consideramos transversal, no sólo a la *WdL*, sino al Sistema hegeliano en su totalidad. Pensamos que esta diferencia persevera independientemente de las trasformaciones experimentada por el óptico a lo largo de la *WdL*, pero también a pesar de que estas transformaciones pudieran a llegar a sobrepasar su naturaleza óptica, como de hecho ocurre en el ámbito de la Filosofía Real. No es objeto de este estudio explorar la naturaleza del medio que se abre en ese lugar. Lo único que a este respecto cabe colegir de las premisas ópticas adoptadas en este estudio es que, sea cual sea la naturaleza de este medio, éste debe estar en condiciones de elevar lo mediado a la manifestación, esto es: debe ser capaz de operar la “revelación de lo profundo”.

Ahora bien: esta diferencia entre lo mediado (la luz) y el medio es justamente lo que el motivo final de la *Entlassung* parece cancelar, pues parece tratarse en ella de un despojamiento del medio lógico por mor de la pura luz. Considerada desde el punto de vista de esta luz, la *Entlassung* tiene ciertamente el carácter de una *liberación*, pero considerada desde el punto de vista del medio (del medio de la Idea y de la Lógica en general), tiene más bien el carácter de una *expulsión* o *exilio* de la luz. Así es como el tema

---

<sup>1223</sup> JARCZYK, G. “La logique de Hegel, principe du system”, p. 214.

<sup>1224</sup> DUQUE PAJUELO, F. *La especulación de la indigencia*, p. 112: «Así como la matemática es la necesaria estructura pensante de la ciencia natural, así lo es la lógica respecto de las ciencias reales (la filosofía de la naturaleza y del espíritu, junto con sus subdivisiones).»

<sup>1225</sup> HYPOLITE, J. *Op. cit.*, p. 123: «Esta comprensión de sí-mismo en sí-mismo, esta luz del ser, que es el ser, en la universalidad de la forma absoluta, es la Lógica o filosofía especulativa. En ella la forma y el contenido se identifican.»

<sup>1226</sup> Particularmente interesante a este respecto resulta la identidad entre el *lógos* y la luz sugerida en el Evangelio de san Juan: «1:9 La Palabra era la luz verdadera / que, al venir a este mundo, / ilumina a todo hombre.»

de la *Entlassung* remite primeramente al tema de la caída y de la expulsión del Paraíso perdido. Al despojarse del medio transparente de la Idea, la luz ingresa en la tierra baldía (sin medio) de la Naturaleza. Con ello se mantiene la señalada continuidad con la luz, pero esa continuidad de la luz *no es, por lo pronto, la continuidad de su brillo*, del brillo de la luz que alumbra en la Idea. La luz no se extingue con la combustión de último medio categorial (de la Idea), *pero su brillo languidece y se apaga*. Al abandonar el cristal de la Idea, la luz pierde su brillo, y retorna a la oscura noche de su procedencia: la luz de la Naturaleza es, en efecto, tan oscura como la luz del Ser, y de lo que para esta nueva etapa de la Idea (de la Idea que sale de sí y se enajena en el reino de la Naturaleza) se trata es de encontrar en esa oscuridad un nuevo medio capaz de devolverle el resplandor perdido.

Por lo pronto, la Naturaleza se presenta ante la luz como la tierra baldía de la mecánica (del espacio y del tiempo), como la esfera de la intuición de todo punto indiferente a la luz del concepto. La necesidad que había alcanzado en la Lógica queda relegada en ella a la ciega exterioridad de la fuerza. No será hasta el tratamiento de la Física que esa necesidad reaparecerá bajo la forma de la luz de la naturaleza luz, y que la transparencia de la Idea encontrará sustitutivo material (natural) adecuado en el cristal (ya no metafórico) de la Naturaleza. En él cree reconocer la luz (de lo lógico) el medio perdido de la Idea. Pero al ingresar en el cristal de la Naturaleza, la luz no retorna a la claridad de la Idea lógica, sino que inicia más bien un camino descendente (una catábasis) hacia la opacidad de la materia. En ello no parece diferenciarse de la luz del comienzo lógico, que se desliza por la pendiente del Ser hasta el abismo más profundo de la Esencia. Pero la irrupción de la transparencia en ese camino parece dar a entender que la luz de la Naturaleza no emprendería tanto una repetición, cuanto una inversión del camino lógico conducente hacia la transparencia del cristal. Tampoco podemos ocuparnos de esta asimetría en este momento, sino tan sólo limitarnos a apuntar que, sea cual sea la naturaleza de este medio material hacia el que se encamina la luz en la Filosofía Real, éste debe estar en condiciones de elevarla igualmente a la manifestación. Una capacidad como ésta es lo que hemos tratado de evidenciar en el primer apartado de este capítulo a partir del cristal de la Naturaleza [D: II.1]. Pero lo que entonces no era objeto de consideración era el modo como es cristal aparece en la Naturaleza como un peldaño preliminar de un camino que se hunde en la opacidad de la materia. Habrá que esperar a que esa materia cobre vida, a que el mecanismo se torne nuevamente organismo, para que esa materia pueda recobrar algo parecido a la propiedad de la transparencia. Transitamos con ello del ámbito de lo que Hegel llama la “Física orgánica”, y que constituye la antesala del Espíritu.

Ocorre, sin embargo, que incluso en esa esfera libre del Espíritu aparece el escollo de la opacidad impermeable a la luz: la materia inerte se torna cuerpo, y el cuerpo desborda los límites de la individualidad hasta convertirse en institución, en Estado. A lo largo las dos primeras secciones del Espíritu (subjetivo y objetivo) asistimos a un proceso de densificación del medio del Espíritu, de todo punto semejante al que en su momento analizamos en las dos primeras secciones del Concepto (subjetivo y objetivo), y que todavía debe dar el paso de la Idea a la transparencia. Pues bien, esto es precisamente lo que en la esfera real tiene lugar al nivel del Espíritu absoluto, precisamente como

“símbolo”. La etimología de la palabra nos remite directamente al cierre del círculo que en su momento atribuimos a la Idea; el perfecto encaje de sus dos partes nos retrotrae a la unidad *sin tercero* y la mediación *sin medio* de la Idea. Al igual que el círculo, el símbolo nos sitúa ante una unidad que no resulta de la posición de dos piezas enteras (*syn-thesis*), sino de dos partes complementarias de una misma totalidad, cuya unidad no resulta simplemente de ponerlas una junto a otra, sino de encajarlas de manera que completen el motivo grabado en ellas y puedan traspasarse así mutuamente. Así es, al menos, mientras el motivo en ellas grabado sea coherente y cerrado (“simbólico”), y no incoherente o abierto (“diabólico”):

«El símbolo, *syn-bolon*, remite etimológicamente a una “contraseña”, fragmento de una moneda o una medalla partida que sólo cumple su misión cuando vuelve a juntarse con la mitad desencajada. El símbolo se realiza como símbolo cuando se “lanzan conjuntamente” las dos partes y puede advertirse, entonces, si llegan a coincidir. Hay pues, en el símbolo una escisión. Y hay también una prueba final en la cual se pretende restablecer la unidad originariamente perdida.»<sup>1227</sup>

Por lo que a la *WdL* respecta, esa prueba final es lo que tiene lugar en círculo de la Idea, que es donde queda restablecida la continuidad de la trayectoria lumínica fracturada en el espejo de la Esencia. «Lo propio del símbolo consiste en abrir un *espacio lógico* en el cual, en razón de su propio discurrir categorial, adviene al fin (en el fin) la sutura que restaña eso escindido; lo cual supone la creación de un escenario que posibilite el encaje (encuentro y reconocimiento) entre las dos partes del símbolo»<sup>1228</sup>. Todavía queda por restañar, sin embargo, la diferencia entre lo escindido y ese elemento de continuidad en el que tiene lugar la sutura de lo escindido. Esa diferencia permanece abierta aunque lo escindido acabe siendo simbólicamente unificado en la Idea hegeliana, ratificando con ello lo que venimos denominando como la diferencia óptica entre la luz y el medio, y que al final de la tercera parte hemos localizado en los confines de la Idea como la diferencia entre el continuo del Sujeto-Objeto y la grafía del guion que se inmiscuye entre ambos extremos como testimonio mudo del “espacio lógico” (transparente y despejado) que posibilita su unión. En la perseverancia de esa diferencia aflora el significado negativo del símbolo (*Symbol*) como mero “signo” (*Zeichen*) en el que el contenido o significado aparecen representados bajo una forma inmediata e incluso arbitraria, que todavía no deja ver el contenido al que se refiere a su través:

«Símbolo en general es una existencia exterior inmediatamente presente o dada para a intuición, que sin embargo no debe tomarse tal como se presenta inmediatamente, por sí misma, sino entenderse en un sentido más amplio y más general. En el símbolo hay que distinguir al punto dos cosas: en primer lugar, el *significado*, y luego la *expresión* del mismo. Aquél es una representación o un objeto, lo mismo da qué contenido, éste es una existencia sensible o una imagen de cualquier clase.»<sup>1229</sup>

<sup>1227</sup> TRÍAS SAGNIER, E. *La edad del espíritu*, p. 44.

<sup>1228</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>1229</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 13, VÄ (I), s. 394 / p. 225: «Symbol überhaupt ist eine für die Anschauung unmittelbar vorhandene oder gegebene äußerliche Existenz, welche jedoch nicht so, wie sie unmittelbar

Así definido, el “signo” nos retrotrae al desajuste entre forma y contenido que atraviesa la *WdL*, y que persiste al nivel de la Idea bajo la forma del desajuste entre la grafía del guion y la unidad Sujeto-Objeto que representa. Esa unidad es, en efecto, el *contenido* (el significado) del guion, pero ese contenido no es nada que el lector pueda extraer directamente de ese signo opaco. La opacidad de esa *forma* de expresión (de ese significante) no deja ver la unidad que representa, y si, a pesar de todo, esa unidad resulta clara para el lector de la *WdL* es únicamente porque éste la presupone; su lectura de la *WdL* le permite, en efecto, *presuponer* el contenido del signo que la sella. Esta es la razón, por lo demás, de que el guion sólo pueda aparecer al final de la *WdL*: en el cierre de la Idea está presupuesta, en efecto, la entera mediación del Concepto (y, en realidad, de la entera *WdL*) y la grafía del guion no es más que el punto de llegada más acabado del proceso integrador de la *Aufhebung*, que va reabsorbiendo el despliegue dialéctico en categorías cada vez más omnicomprensivas. El (paradójico) problema es que la mediación del Concepto acaba quedando de tal manera condensada y contraída en el signo, que ésta deja de resultar accesible en él, o mejor: que sólo resulta accesible para el que ya ha andado el camino y presupone ya su resultado. Esto es justamente lo que Hegel señala como límite del signo, a saber: que es esencialmente ambiguo, y que sólo resulta claro para el que ya conoce su código y, por así decirlo, sabe de antemano lo que quiere decir<sup>1230</sup>.

Pues bien, este límite del signo es lo que la Idea no puede superar sin superarse a sí misma y transitar al orden de la Naturaleza, pero es también lo que el Espíritu absoluto está llamado a superar *como condición para ingresar en su propia esfera*: en un primer momento a través de la Estética, cuyo movimiento se presenta de entrada como una

---

vorliegt, ihrer selbst wegen genommen, sondern in einem weiteren und allgemeineren Sinne verstanden werden soll. Es ist daher beim Symbol sogleich zweierlei zu unterscheiden: erstens die *Bedeutung* und sodann der *Ausdruck* derselben. *Jene* ist eine Vorstellung oder ein Gegenstand, gleichgültig von welchem Inhalte, *dieser* ist eine sinnliche Existenz oder ein Bild irgendeiner Art. / 1. Das Symbol ist nun zunächst ein *Zeichen*. Bei der bloßen Bezeichnung aber ist der Zusammenhang, den die Bedeutung und deren Ausdruck miteinander haben, nur eine ganz willkürliche Verknüpfung. Dieser Ausdruck, dies sinnliche Ding oder Bild stellt dann so wenig sich selber vor, daß es vielmehr einen ihm fremden Inhalt, mit dem es in gar keiner eigentümlichen Gemeinschaft zu stehen braucht, vor die Vorstellung bringt.»

<sup>1230</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 13, *VÄ* (I), s. 399 / p. 229: «Wenn wir z.B. in christlichen Kirchen das *Dreieck* an einer ausgezeichneten Stelle der Wand erblicken, so erkennen wir daraus gleich, daß hier nicht die sinnliche Anschauung dieser Figur als eines bloßen Dreiecks gemeint, sondern daß es um eine Bedeutung derselben zu tun sei. In einem anderen Lokal dagegen ist es uns ebenso klar, daß dieselbe Figur nicht solle als Symbol oder Zeichen der Dreieinigkeit genommen werden. Andere, nichtchristliche Völker aber, welchen die gleiche Gewohnheit und Kenntnis abgeht, werden in dieser Beziehung in Zweifel schweben, und auch wir selbst können nicht überall mit gleicher Sicherheit bestimmen, ob ein Dreieck als eigentliches Dreieck oder ob es symbolisch zu fassen sei. / b) In Ansehung dieser Unsicherheit nun handelt es sich nicht etwa bloß um beschränkte Fälle, in denen sie uns begegnet, sondern um ganz ausgedehnte Kunstgebiete, um den Inhalt eines ungeheuren Stoffes, der vor uns liegt: um den Inhalt fast der gesamten morgenländischen Kunst. In der Welt der altpersischen, indischen, ägyptischen Gestalten und Gebilde ist uns deshalb, wenn wir zunächst hineintreten, nicht recht geheuer; wir fühlen, daß wir unter *Aufgaben* wandeln; für sich allein sagen uns diese Gebilde nicht zu und vergnügen und befriedigen nicht nach ihrer unmittelbaren Anschauung, sondern fordern uns durch sich selber auf, über sie hinaus zu ihrer Bedeutung fortzugehen, welche noch etwas Weiteres, Tieferes als diese Bilder sei.»



dialéctica de superación del signo del Espíritu subjetivo. La diferencia con respecto a la superación lógica del signo reside en que esta superación no conlleva la destrucción del medio, sino la consolidación del mismo bajo la forma del medio simbólico del arte. El signo en principio opaco de la Idea va cobrando color, forma y rostro a lo largo de la Estética, hasta hacerse transparente al contenido espiritual en principio encerrado en él, pero que acaba alcanzando en él su *expresión*. Pues bien, es precisamente en esta expresión donde la Filosofía real, que hasta entonces no había hecho más que reproducir el camino lógico, acaba dando *un paso más*. Rozamos aquí, en el umbral del Espíritu absoluto, un vertiginoso punto del Sistema hegeliano, en el que lo real acaba siendo más que lo posible, desbordando con ello los límites de toda interpretación onto-lógica. Este excedente de lo real no reside en la irreductibilidad de lo contingente («la contingencia absoluta es la necesidad absoluta»), ni tampoco en la presencia del mal («no hay lo falso como no hay lo malo»), sino en la posibilidad de sublimar el medio opaco del signo y de la escritura lógica hasta transformarlo en aquella claridad y aquella transparencia que en la Lógica sólo podía ser mentada (vale decir: “significada”).

Al comenzar por el signo (el mero signo que constituye la inmediatez del “arte simbólico”), la Estética parece retomar el punto en el que se había quedado la Lógica. Éste signo no es más que el correlato real del guion de la Idea, y su reaparición en el umbral del Espíritu absoluto no hace más que condensar en ese lugar el entero decurso de la Lógica: ella es la forma absoluta del método, que no es más que el movimiento inmanente del contenido, y aquella en virtud de la cual la *WdL* llega a configurarse como una «ciencia de la forma absoluta»<sup>1231</sup>. Pero el Espíritu absoluto no se limita a ser esa forma absoluta del movimiento inmanente del contenido que nos aboca a la re-lectura y a la *Er-innerung* de la Lógica. Esa *Er-innerung* sólo es necesaria mientras persevera la opacidad del signo que la Lógica es incapaz de superar, so pena de borrar su escritura. Por su parte, el Espíritu absoluto se presenta como la superación de la opacidad que la Lógica no puede superar, so pena de superarse a sí misma. Esto es lo que acontece en la Estética, precisamente ahí donde lo que se expone es el tránsito del signo (que debe ser considerado como “pre-arte”, *Vorkunst*<sup>1232</sup>) a la forma propiamente artística del simbolismo, y que debe ser considerado la primera unidad de la forma y el contenido que la Idea no acababa de lograr. Pareciera, en efecto, como si el tramo final de la Lógica, rematado con las Ideas de Verdad y Bien, todavía debiera ser coronado por la Idea de Belleza; tal y como apuntaba, por lo demás, desde un principio, el conocido como “Programa más antiguo del idealismo alemán”:

---

<sup>1231</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 6, *WdL* (II), s. 265 / p. 141: «Gegen diese konkreten Wissenschaften, welche aber das Logische oder den Begriff zum inneren Bildner haben und behalten, wie sie es zum Vorbildner hatten, ist die Logik selbst allerdings die *formelle* Wissenschaft, aber die Wissenschaft der *absoluten Form*, welche in sich Totalität ist und die *reine Idee der Wahrheit selbst* enthält.»

<sup>1232</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 13, *VÄ* (I), s. 408 / p. 225.

«[...] la idea que las reúne todas, la idea de *belleza*, tomando la palabra en su superior sentido platónico. En efecto, estoy convencido de que el acto supremo de la razón, en el cual la [razón] abarca todas las ideas, es un acto estético.»<sup>1233</sup>

Aparece así la Idea silenciada en la *WdL*, que no podía tener lugar como Idea lógica, pero hacia la que apunta el proyecto óptico iniciado en ella, pues sólo en ella puede tener lugar la verdadera manifestación de la pura luz, de la luz inalterada que brilla con la emanación de su propia sustancia (y no ya con los ropajes de los objetos sobre los que incide), y que no es a la postre nada distinto de su propio *brillo* y su propia *belleza*.

---

<sup>1233</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 1, FS*, s. 235 / p. 306: «Zuletzt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der *Schönheit*, das Wort in höherem platonischen Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, daß der höchste Akt der Vernunft, der, in dem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhetischer Akt ist und daß *Wahrheit und Güte nur in der Schönheit* verschwistert sind. Der Philosoph muß ebensoviel ästhetische Kraft besitzen als der Dichter. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsere Buchstabenphilosophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philosophie. Man kann in nichts geistreich sein, selbst über Geschichte kann man nicht geistreich raisonieren – ohne ästhetischen Sinn. Hier soll offenbar werden, woran es eigentlich den Menschen fehlt, die keine Ideen verstehen – und treuherzig genug gestehen, daß ihnen alles dunkel ist, sobald es über Tabellen und Register hinausgeht.»

### III. “PARA LA MÁS BELLA”

---

#### Tres peligros en torno a un nombre silenciado

---

La apelación a la “Belleza” resulta, por lo demás, especialmente pertinente de cara a reconstruir la interna conexión entre la problemática de la Idea y del Espíritu absoluto si — como escribe Gadamer a propósito de la Belleza platónica— ella es, en cuanto Idea, precisamente «la ruptura del hiato entre idea y apariencia», *aquello que se manifiesta en su propio brillo y no es nada distinto de su propio brillar*:

«Él [Platón] es el primero que mostró como momento esencial de lo bello la *alétheia*, y es muy claro lo que quería decir con esto: lo bello, el modo como aparece lo bueno se hace patente en sí mismo en su ser, se representa. Lo que se representa así no queda como distinto de sí mismo en cuanto que se ha representado. No es una cosa para sí y otra distinta para los demás, ni siquiera se encuentra en otra cosa. No es el resplandor vertido sobre una forma y que accede a ella desde fuera. Al contrario, la constitución óptica misma de esta forma es brillar así, representar así. De esto resulta que en relación con el ser bello, lo bello tiene que comprenderse siempre como “imagen”. Y no hay ninguna diferencia entre que aparezca “ello mismo” o su imagen. Ya habíamos visto que la característica metafísica de lo bello era justamente la ruptura del hiato entre idea y apariencia. Con toda seguridad es “idea”, esto es, pertenece a la ordenación del ser que se destaca sobre la corriente de los fenómenos como algo consistente en sí mismo. Pero igualmente cierto es que aparece por sí mismo. Y también hemos visto que esto nos significa en modo alguno una instancia contra la doctrina de las ideas, sino una ejemplificación concentrada de su problemática. Ahí donde Platón invoca la evidencia de lo bello no necesita retener la oposición entre “lo mismo” e imagen. Es lo bello mismo lo que simultáneamente pone y supera esta oposición.»<sup>1234</sup>

Así concebida, la Belleza parece estar en condiciones de suturar la última división del Concepto que encontramos en la *WdL*. Me refiero, en efecto, al juicio de la Idea, en cuyos extremos sitúa Hegel las Ideas de Verdad y Bien, y en el que la Idea de Belleza no es más que un nombre silenciado. Conviene empezar examinando las razones hegelianas de este misterioso silencio. Éstas parecen tener que ver, de entrada, con lo que Hegel denomina el carácter engañoso de la Belleza, el cual no estriba tanto en el contenido, cuanto en la forma sensible del arte: el contenido del arte (la Belleza), es ya lo verdadero mismo en y para sí (de ahí que su despliegue pertenezca al desarrollo del Espíritu absoluto), pero a diferencia de lo que ocurre en las ciencias cuya forma (vale decir: el medio) es el Concepto, la Belleza del arte reside en la forma de la intuición; en el juego de la apariencia, todavía alejado de la seriedad y la dignidad de espiritual de lo verdadero. El

---

<sup>1234</sup> GADAMER, H.-G. *Verdad y método*, pp. 591-592. G. Lebrun propone una interpretación semejante del concepto hegeliano de la *Offenbarung* cristiana: «*Erscheinen*, quand il s’agit de Dieu ne doit plus signifier: prendre un visage, consentir à montrer c’est qu’on était depuis toujours. C’est dans les religions non manifestes que l’*Erscheinung* se donne pour apparition [...]. Mais le Dieu chrétien, en s’*incarnant* o en *créant le ciel et la terre* n’a pas délégué quelque chose de lui dans le Fini. S’il y est exprimé, c’est à la façon d’ont l’clair s’exprime et se supprime dans sa brillance, la parole dans la voix qui la profère —donc en un sens nouveau du mot *expression*. [...]. L’expression parfaite [...] annule la différence, entre le manifestant et le manifeste.» (LEBRUN, G. *Op. cit.*, pp. 34-35)

medio transparente de la Idea, que en relación con las Ideas lógicas de Verdad y Bien constituía su forma y su elemento más afín (el medio transparente de la Idea es el elemento mismo del pensamiento puro en su forma más depurada), parece haber devenido en la Estética un medio engañoso, indigno del contenido de la Idea, que entonces aparece en él con el falaz brillo de la Belleza:

«Por lo que finalmente se refiere a la forma de este medio, siempre parece un factor desfavorable el hecho de que, aun cuando el arte se subordine de hecho a fines más serios y produzca efectos más serios, el medio empleado para ello sea el *engaño*. Pues lo bello tiene su vida en la *apariencia*. Pero fácilmente se echa de ver que un fin último en sí mismo verdadero no debe ser logrado mediante la ilusión y que, si bien aquel puede ser esporádicamente favorecido por ésta, tal cosa sólo puede hacerse de un modo limitado; y ni siquiera en este caso puede tomarse el engaño como el medio correcto. Pues el medio debe corresponder a la dignidad del fin, y lo verdadero no puede surgir de la apariencia y del engaño, sino sólo de lo verdadero [trad. modificada].»<sup>1235</sup>

El contenido verdadero de la Idea es expresado en la Belleza de forma puramente sensible, siendo ésta la razón de que la Belleza sea silenciada en la *WdL*, que es propiamente el reino del pensamiento puro<sup>1236</sup>. A diferencia de las formas lógicas de la Verdad y del Bien, la Belleza es aquello para lo que no existe un concepto o categoría adecuados del Entendimiento y que, por decirlo kantianamente, no puede ser representado bajo la forma de “objeto”<sup>1237</sup>. La pregunta es si esta falta de adecuación a

---

<sup>1235</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 13, VÄ (I), s. 17 / p. 9: «Was endlich die Form dieses Mittels anbetrifft, so scheint es stets eine nachteilige Seite zu bleiben, daß, wenn die Kunst auch in der Tat ernsteren Zwecken sich unterwirft und ernstere Wirkungen hervorbringt, das Mittel, das sie selber hierzu gebraucht, die *Täuschung* ist. Denn das Schöne hat sein Leben in dem *Scheine*. Ein in sich selbst wahrhafter Endzweck aber, wird man leicht anerkennen, muß nicht durch Täuschung bewirkt werden, und wenn er auch durch dieselbe hie und da eine Förderung gewinnen kann, so mag dies doch nur auf beschränkte Weise der Fall sein; und selbst dann wird die Täuschung nicht für das rechte Mittel gelten können. Denn das Mittel soll der Würde des Zweckes entsprechend sein, und nicht der Schein und die Täuschung, sondern nur das Wahrhafte vermag das Wahrhafte zu erzeugen. Wie auch die Wissenschaft die wahrhaften Interessen des Geistes nach der wahrhaften Weise der Wirklichkeit und der wahrhaften Weise ihrer Vorstellung zu betrachten hat. / In diesen Beziehungen kann es den Anschein nehmen, als sei die schöne Kunst einer wissenschaftlichen Betrachtung *unwert*, weil sie nur ein gefälliges Spiel bleibe und, wenn sie auch ernstere Zwecke verfolge, dennoch der Natur dieser Zwecke widerspreche, überhaupt aber nur im Dienste jenes Spiels wie dieses Ernstes stehe und sich zum Elemente ihres Daseins wie zum Mittel ihrer Wirkungen nur der Täuschung und des Scheins bedienen könne.»

<sup>1236</sup> *Ibid.* (I), s. 18 / p. 10: «Noch mehr aber *zweitens* kann es das Ansehen haben, daß, wenn sich auch die schöne Kunst überhaupt wohl philosophischen Reflexionen darbiete, sie dennoch für *eigentlich* wissenschaftliche Betrachtung kein *angemessener* Gegenstand wäre. Denn die Kunstschönheit stellt sich dem *Sinne*, der Empfindung, Anschauung, Einbildungskraft dar, sie hat ein anderes Gebiet als der Gedanke, und die Auffassung ihrer Tätigkeit und ihrer Produkte erfordert ein anderes Organ als das wissenschaftliche Denken. Ferner ist es gerade die *Freiheit* der Produktion und der Gestaltungen, welche wir in der Kunstschönheit genießen. Wir entfliehen, so scheint es, bei dem Hervorbringen wie beim Anschauen ihrer Gebilde jeder Fessel der Regel und des Geregeltens; vor der Strenge des Gesetzmäßigen und der finsternen Innerlichkeit des Gedankens suchen wir Beruhigung und Belebung in den Gestalten der Kunst, gegen das Schattenreich der Idee heitere, kräftige Wirklichkeit.»

<sup>1237</sup> *Ibid.* (I), s. 86 / p. 46: «Das Schöne zweitens, sagt Kant, soll dasjenige sein, was ohne Begriff, d.h. ohne Kategorie des Verstandes, als Objekt eines *allgemeinen* Wohlgefallens vorgestellt wird. Um das Schöne zu würdigen, bedarf es eines gebildeten Geistes; der Mensch, wie er geht und steht, hat kein Urteil über das Schöne, indem dies Urteil auf allgemeine Gültigkeit Anspruch macht. Das Allgemeine zunächst ist zwar als solches ein Abstraktum; das aber, was an und für sich wahr ist, trägt die Bestimmung und Forderung in sich,

categoría y objeto, si ese predominio del elemento sensible que excluye ciertamente su entrada en la Lógica, relega la Belleza al nivel inferior de la apariencia y de cuanto es indigno de consideración filosófica, o más bien hace de ella el brillo de la unidad de la Razón, que en Kant se anunciaba como raíz común desconocida de la escisión (la escisión de las esferas teórica y práctica de la Razón), y que en la sistemática hegeliana se situaría en cierto modo más allá del juicio de la Idea y (quizá) de la Lógica como tal.

A favor de lo primero parece hablar el hecho de que Hegel reserve en general la palabra “Idea” para la unidad propiamente lógica de la Subjetividad y la Objetividad, relegando la Belleza al estatuto de un mero Ideal<sup>1238</sup>; y denominando, en cambio, “Idea absoluta” al punto de llegada y máximo cumplimiento del Concepto; i.e., a la Vida del Espíritu que surge de la superación de la duplicación de la Idea del Conocer. Pero cuando lo que se toma en consideración es la unidad Sujeto-Objeto *como tal* (independientemente de si esta tiene lugar o no en la esfera lógica del pensamiento puro), lo cierto es que la Belleza no puede por menos que ser considerada como Idea, y ello precisamente *en un sentido superior al de la Idea lógica*. Y es que lo que en la *WdL* es llamado “Idea del Conocer” no es más que la mediación en la que los extremos (Sujeto y Objeto) intercambian sus papeles (sin medio), pero de manera que cada uno de ellos permanece anclado en la unilateralidad de su punto de vista, según la cual prima en cada caso, o bien el lado del Objeto (Verdad), o bien el del Sujeto (Bien), y que permanece por este motivo siempre a expensas de una unidad más elevada que la *WdL* propiamente no alcanza, o más bien apenas puede nombrar elusivamente mediante la expresión “Idea absoluta”, sin reconocerle otro contenido que el de explicitación del método. En un breve apartado de la Introducción a las *VüÄ* titulado “La idea de lo bello”, Hegel describe esta situación en los siguientes términos:

«Sujeto y objeto han intercambiado sus papeles. Los objetos han devenido no libres, los sujetos libres. Pero de hecho, en ambas relaciones *ambos* lados son finitud y unilaterales, y su libertad una libertad meramente presunta. / En lo *teórico*, el *sujeto* es finito y no libre debido a las cosas, cuya autonomía se presupone; en lo *práctico*, debido a la unilateralidad, la lucha y la contradicción interna entre fines de los impulsos y pasiones suscitados desde fuera, así como debido a la resistencia, nunca enteramente vencida de los objetos. Pues la separación y la oposición de ambos lados, de los objetos de la subjetividad, constituyen el presupuesto de esta relación, y son contempladas como el verdadero concepto de la misma. / El *objeto* adolece de la misma finitud y ausencia de libertad en ambas relaciones. En lo *teórico*, su autonomía, aunque presupuesta, es sólo

---

auch allgemein zu gelten. In diesem Sinne soll auch das Schöne allgemein anerkannt sein, obschon den bloßen Verstandesbegriffen kein Urteil darüber zusteht. Das Gute, das Rechte z.B. in einzelnen Handlungen wird unter allgemeine Begriffe subsumiert, und die Handlung gilt für gut, wenn sie diesen Begriffen zu entsprechen vermag. Das Schöne dagegen soll ohne dergleichen Beziehung unmittelbar ein allgemeines Wohlgefallen erwecken. Dies heißt nichts anderes, als daß wir uns bei Betrachtung des Schönen des Begriffs und der Subsumtion unter denselben nicht bewußt werden und die Trennung des einzelnen Gegenstandes und allgemeinen Begriffs, welche im Urteil sonst vorhanden ist, nicht vor sich gehen lassen.»

<sup>1238</sup> *Ibid.* (I), s. 145 / p. 81: «Wir nannten das Schöne die *Idee* des Schönen. Dies ist so zu verstehen, daß das Schöne selber als Idee, und zwar als Idee in einer bestimmten Form, als *Ideal*, gefaßt werden müsse. Idee nun überhaupt ist nichts anderes als der Begriff, die Realität des Begriffs und die Einheit beider. Denn der Begriff als solcher ist noch nicht die Idee, obschon Begriff und Idee oft *promiscue* gebraucht werden; sondern nur der in seiner Realität gegenwärtige und mit derselben in Einheit gesetzte Begriff ist Idee.»

una libertad aparente. Pues la objetividad como tal sólo es sin que su concepto sea *para ella* como unidad y universalidad subjetivas dentro de ella. Está fuera de ella. En esta exterioridad del concepto, todo objeto existe por tanto como mera particularidad vuelta con su multiplicidad hacia fuera y que parece en relaciones infinitamente multilaterales a merced del nacer, alterar, de la coacción y la destrucción por obra de otros. En la relación *práctica* esta dependencia es puesta explícitamente como tal, y la resistencia de las cosas frente a la voluntad no deja de ser relativa, sin tener en sí el poder de autonomía última.»<sup>1239</sup>

El pasaje de la cita parece devolvernos al segundo momento del proceso de la Idea en la *WdL*, a la par que reconoce en la Estética la legítima continuadora de la tarea que ahí había quedado suspendida. Todo transcurre, en efecto, como si lo que ahí aparece como Belleza recogiera el guante arrojado por la Idea lógica antes de despojarse del medio lógico y sumirse en el reino de la Naturaleza. Como las Ideas lógicas de Verdad y Bien, la Belleza vuelve a ser el brillo de un determinado tipo de medio: el arte. Lo que de este modo pasa a desempeñar el papel de medio es ciertamente algo sensible y material, pero no por ello

---

<sup>1239</sup> *Ibid.* (I), ss. 152-154 / pp. 85-86: «Daher ist das Schöne, wenn wir es in Beziehung auf den *subjektiven* Geist betrachten, weder für die in ihrer *Endlichkeit* beharrende unfreie Intelligenz noch für die Endlichkeit des Wollens. Als endliche Intelligenz empfinden wir die inneren und äußeren Gegenstände, beobachten sie, nehmen sie sinnlich wahr, lassen sie an unsere Anschauung, Vorstellung, ja selbst an die Abstraktionen unseres denkenden Verstandes kommen, der ihnen die abstrakte Form der Allgemeinheit gibt. Hierbei liegt nun die Endlichkeit und Unfreiheit darin, daß die Dinge als selbständig vorausgesetzt sind. Wir richten uns deshalb nach den Dingen, wir lassen sie gewähren und nehmen unsere Vorstellung usf. unter den Glauben an die Dinge gefangen, indem wir überzeugt sind, die Objekte nur richtig aufzufassen, wenn wir uns passiv verhalten und unsere ganze Tätigkeit auf das Formelle der Aufmerksamkeit und des negativen Abhaltens unserer Einbildungen, vorgefaßten Meinungen und Vorurteile beschränken. Mit dieser einseitigen Freiheit der Gegenstände ist unmittelbar die Unfreiheit der subjektiven Auffassung gesetzt. Denn für diese ist der Inhalt *gegeben*, und an die Stelle subjektiver Selbstbestimmung tritt das bloße Empfangen und Aufnehmen des Vorhandenen, wie es als Objektivität vorhanden ist. Die Wahrheit soll nur durch die Unterwerfung der Subjektivität zu erlangen sein. / Dasselbe findet, wenn auch in *umgekehrter* Weise, beim endlichen *Wollen* statt. Hier liegen die Interessen, Zwecke und Absichten im *Subjekt*, das dieselben gegen das Sein und die Eigenschaften der Dinge geltend machen will. Denn es kann seine Beschlüsse nur ausführen, insofern es die Objekte vernichtet oder sie doch verändert, verarbeitet, formiert, ihre Qualitäten aufhebt oder sie aufeinander einwirken läßt, Wasser z.B. auf Feuer, Feuer auf Eisen, Eisen auf Holz usf. Jetzt sind es also die Dinge, welchen ihre Selbständigkeit genommen wird, indem das Subjekt sie in seinen Dienst bringt und sie als *nützlich* betrachtet und behandelt, d.h. als Gegenstände, die ihren Begriff und Zweck nicht in sich, sondern im Subjekt haben, so daß ihre, und zwar dienende Beziehung auf die subjektiven Zwecke ihr eigentliches Wesen ausmacht. Subjekt und Objekt haben wechselweise ihre Rollen getauscht. Die Gegenstände sind unfrei, die Subjekte frei geworden. / In der Tat aber sind in beiden Verhältnissen *beide* Seiten endlich und einseitig und ihre Freiheit eine bloß gemeinte Freiheit. / Das *Subjekt* ist im *Theoretischen* endlich und unfrei durch die Dinge, deren Selbständigkeit vorausgesetzt ist; im *Praktischen* durch die Einseitigkeit, den Kampf und inneren Widerspruch der Zwecke und der von außen her erregten Triebe und Leidenschaften sowie durch den niemals ganz beseitigten Widerstand der Objekte. Denn die Trennung und der Gegensatz beider Seiten, der Gegenstände und der Subjektivität, macht die Voraussetzung in diesem Verhältnisse aus und wird als der wahre Begriff desselben angesehen. / Gleiche Endlichkeit und Unfreiheit trifft das *Objekt* in beiden Verhältnissen. Im *Theoretischen* ist seine Selbständigkeit, obschon sie vorausgesetzt wird, nur eine scheinbare Freiheit. Denn die Objektivität als solche *ist* nur, ohne daß ihr Begriff als subjektive Einheit und Allgemeinheit innerhalb ihrer *für sie* wäre. Er ist außerhalb ihrer. Jedes Objekt in dieser Äußerlichkeit des Begriffs existiert deshalb als bloße Besonderheit, die mit ihrer Mannigfaltigkeit nach außen gekehrt ist und in unendlichseitigen Verhältnissen dem Entstehen, Verändern, der Gewalt und dem Untergange durch andere preisgegeben erscheint. Im *praktischen* Verhältnis wird diese Abhängigkeit als solche ausdrücklich gesetzt, und der Widerstand der Dinge gegen den Willen bleibt relativ, ohne die Macht letzthcher Selbständigkeit in sich zu haben.»

incapaz de la transparencia de la Idea. En realidad, el medio del arte inaugura el reino del Espíritu absoluto con una transparencia todavía más sutil que la de la Idea lógica, pues lo que en él brilla como Belleza es presentado como la Idea que ha superado finalmente la finitud del Objeto y del Sujeto (la respectiva preponderancia del uno sobre el otro en las ideas de Verdad y Bien). Así continúa el pasaje anterior:

«Pero, ahora bien, la consideración y el ser-ahí de los objetos como *bellos* es la unificación de ambos puntos de vista, pues supera la unilateralidad de los dos tanto respecto al sujeto como al objeto y, por tanto, la finitud y carencia de libertad de éstos. / Pues por el lado de la referencia *teórica* el *objeto* no es tomado meramente como objeto singular que es, el cual por tanto tiene su concepto subjetivo fuera de su objetividad y en su realidad particular transcurre y se dispersa múltiplemente en relaciones externas según las más diversas orientaciones, sino que el objeto *bello* deja que en su existencia parezca su propio concepto como realizado, y en sí mismo muestra la unidad y la vitalidad subjetivas. [...]. Igualmente, respecto a la relación *práctica*, frente a la consideración de lo bello, como ya antes vimos más por extenso, el deseo se retrae; el sujeto supera sus fines frente al objeto y considera a éste como autónomo en sí, como auto-fin.»<sup>1240</sup>

Según esto, la Belleza debe ser considerada como el verdadero fin cumplido que la Idea lógica no acaba de alcanzar y, en este sentido, como el nombre silenciado que como Idea absoluta no se acaba de nombrar. Se trata, sin embargo, de un silencio obligado, debido al carácter sensible e intuitivo de la Belleza. Topamos en este punto con la siguiente perplejidad: *al culminarse como Belleza, la empresa lógica de una Ciencia de la Idea, el despliegue del reino del pensamiento puro, tiene su punto de llegada en el ámbito de la Estética y de la sensibilidad*. La perplejidad se disipa, sin embargo, tan pronto como recordamos el carácter *óptico* de esta empresa que desde un comienzo hemos atribuido a la Lógica. Trasladábamos con ello al ámbito del pensamiento puro un modelo de visión propio del ojo y del ver propio de este órgano [A: III.2]. No es de extrañar, pues, que el desarrollo de esta empresa (tan *óptica* como *lógica*) haya acabado conduciéndonos al ámbito de la Estética. Lo que ahí tiene lugar como Belleza es, pues, la realización más propia de lo que en la Lógica tenía lugar como Idea y como Verdad:

---

<sup>1240</sup> *Ibid.* (I), ss. 154-155 / p. 86: «Die Betrachtung nun aber und das Dasein der Objekte als *schöner* ist die Vereinigung beider Gesichtspunkte, indem sie die Einseitigkeit beider in betreff des Subjekts wie seines Gegenstandes und dadurch die Endlichkeit und Unfreiheit derselben aufhebt. / Denn von seiten der *theoretischen* Beziehung her wird das *Objekt* nicht bloß als seiender einzelner Gegenstand genommen, welcher deshalb seinen subjektiven Begriff außerhalb seiner Objektivität hat und in seiner besonderen Realität sich mannigfaltig nach den verschiedensten Richtungen hin zu äußeren Verhältnissen verläuft und zerstreut, sondern der *schöne* Gegenstand läßt in seiner Existenz seinen eigenen Begriff als realisiert erscheinen und zeigt an ihm selbst die subjektive Einheit und Lebendigkeit. Dadurch hat das Objekt die Richtung nach außen in sich zurückgebogen, die Abhängigkeit von anderem getilgt und für die Betrachtung seine unfreie Endlichkeit zu freier Unendlichkeit verwandelt. / Das Ich aber in der Beziehung auf das Objekt hört gleichfalls auf, nur die Abstraktion des Aufmerkens, sinnlichen Anschauens, Beobachtens und des AuflöSENS der einzelnen Anschauungen und Beobachtungen in abstrakte Gedanken zu sein. Es wird in sich selbst in diesem Objekte konkret, indem es die Einheit des Begriffs und der Realität, die Vereinigung der bisher in Ich und Gegenstand getrennten und deshalb abstrakten Seiten in ihrer Konkretion selber für sich macht. / In betreff des *praktischen* Verhältnisses tritt, wie wir oben bereits weitläufiger sahen, bei Betrachtung des Schönen gleichfalls die Begierde zurück; das Subjekt hebt seine Zwecke gegen das Objekt auf und betrachtet dasselbe als selbständig in sich, als Selbstzweck.»

«Si hemos dicho que la belleza es idea, entonces *belleza* y *verdad* son por una parte *lo mismo*. Es decir, lo bello debe ser verdadero en sí mismo. Pero, más precisamente, lo verdadero se *diferencia* igualmente de lo bello. Es decir, la idea es *verdadera* en cuanto es como idea según su en-sí y su principio universal, y como tal es pensada. En tal caso es para el pensamiento no su existencia sensible y externa, sino en ésta sólo la *idea universal*. Pero la idea debe realizarse también exteriormente y cobrar existencia determinada dada como objetividad natural y espiritual. Lo verdadero que es como tal, también existe. Ahora bien, en cuanto que es este ser-ahí exterior suyo es inmediatamente en unidad con su manifestación externa, la idea no es sólo verdadera, sino *bella*. Lo *bello* se determina por tanto como la *apariencia* sensible de la idea. Pues lo sensible y objetivo en general no conserva en sí ninguna autonomía en la belleza, sino que tiene que renunciar a la inmediatez de su *ser*, pues este ser sólo es ser-ahí y objetividad del concepto, y está puesto como una realidad que lleva a representación al *concepto* como en unidad con su objetividad y por tanto a la idea misma en este ser-ahí objetivo que sólo vale como apariencia del concepto.»<sup>1241</sup>

Al reconciliar la Idea con su manifestación externa, la Belleza no sólo llega a ser más verdadera que el Concepto (abocado al pálido reino de las sombras), *sino también más libre*; más libre incluso que la Idea misma de Bien (en la que culmina la andadura del Concepto), en la que la libertad se limita a realizarse como obediencia y conformidad a la ley moral, y que en este preciso sentido, se limita a plegarse a una necesidad, permaneciendo sujeta así a «las cadenas de la regla y de lo regulado»:

«De lo que precisamente gozamos en la belleza artística es de la *libertad* de la producción y de las configuraciones. Tanto en la creación como en la contemplación de sus imágenes, parece como si nos sustrásemos a todas las cadenas de la regla y de lo regulado; frente al rigor de lo conforme a ley y de la oscura interioridad del pensamiento, en las figuras del arte buscamos sosiego y animación, jovial, vigorosa realidad efectiva frente al sombrío reino de las sombras. [...] si el arte precisamente vivifica jovialmente la árida y oscura sequedad del concepto, reconcilia sus abstracciones y su desavenencia con la realidad efectiva, integra el concepto en la realidad efectiva, entonces una consideración *sólo* pensante supera a su vez este mismo medio de integración, lo anula, y devuelve el concepto a su simplicidad privada de realidad efectiva y a su sombría abstracción.»<sup>1242</sup>

---

<sup>1241</sup> *Ibid.* (I), ss. 151-152 / p. 84: «Sagten wir nun, die Schönheit sei Idee, so ist *Schönheit* und *Wahrheit* einerseits *dasselbe*. Das Schöne nämlich muß wahr an sich selbst sein. Näher aber *unterscheidet* sich ebensosehr das Wahre von dem Schönen. *Wahr* nämlich ist die Idee, wie sie als Idee ihrem Ansich und allgemeinen Prinzip nach ist und als solches gedacht wird. Dann ist nicht ihre sinnliche und äußere Existenz, sondern in dieser nur die *allgemeine Idee* für das Denken. Doch die Idee soll sich auch äußerlich realisieren und bestimmte vorhandene Existenz als natürliche und geistige Objektivität gewinnen. Das Wahre, das als solches ist, existiert auch. Indem es nun in diesem seinem äußerlichen Dasein unmittelbar für das Bewußtsein ist und der Begriff unmittelbar in Einheit bleibt mit seiner äußeren Erscheinung, ist die Idee nicht nur wahr, sondern *schön*. Das *Schöne* bestimmt sich dadurch als das sinnliche *Scheinen* der Idee. Denn das Sinnliche und Objektive überhaupt bewahrt in der Schönheit keine Selbständigkeit in sich, sondern hat die Unmittelbarkeit seines *Seins* aufzugeben, da dies Sein nur Dasein und Objektivität des Begriffs und als eine Realität gesetzt ist, die den *Begriff* als in Einheit mit seiner Objektivität und deshalb in diesem objektiven Dasein, das nur als Scheinen des Begriffs gilt, die Idee selber zur Darstellung bringt.»

<sup>1242</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 13, VÄ (I), ss. 18-19 / p. 10: «Denn die Kunstschönheit stellt sich dem *Sinne*, der Empfindung, Anschauung, Einbildungskraft dar, sie hat ein anderes Gebiet als der Gedanke, und die Auffassung ihrer Tätigkeit und ihrer Produkte erfordert ein anderes Organ als das wissenschaftliche Denken. Ferner ist es gerade die *Freiheit* der Produktion und der Gestaltungen, welche wir in der Kunstschönheit genießen. Wir entfliehen, so scheint es, bei dem Hervorbringen wie beim Anschauen ihrer Gebilde jeder Fessel der Regel und des Geregeltens; vor der Strenge des Gesetzmäßigen und der finsternen Innerlichkeit des



Al evidenciarse como *más verdadera que la Verdad y más libre que el Bien*, la Belleza acaba dando un paso más con respecto al denominado “juicio de la Idea”. Todo transcurre, en efecto, como si este juicio no se resolviera de manera distinta al legendario “juicio de París”: la “reflexión de la discordia” acaba siendo, en efecto, *“para la más bella”*, en el bien entendido de que la merecedora de ese título no es: [i] ni la Atenea de la Verdad (la diosa del conocimiento y de la sabiduría), [ii] ni la Hera del Bien (la diosa del hogar y del matrimonio, en la que se presiente ciertamente una vocación más ética). La Belleza de la diosa Afrodita se alza victoriosa en la Estética: ella instaura ahí la verdadera unidad de los extremos del Sujeto y de Objeto que la Idea lógica era incapaz de poner sin introducir una inquietante grafía; una grafía que, por lo demás, la Lógica no podía eliminar so pena de suprimir su propia escritura en el intento. Especialmente significativo a este respecto resulta el hecho (en modo alguno casual) de que la Estética comience su indagación de las formas particulares del arte con la exposición del “Arte simbólico”, y que éste comience la suya a su vez con una mención al “signo”. Pareciera como si la Estética recogiera con ello el guante lanzado desde la Lógica y en alguna medida retomado ya en la doctrina del Espíritu subjetivo (en la denominada por Derrida “semiología” hegeliana<sup>1243</sup>), continuando ahí la tarea que no había podido llevarse a término en ninguno de esos lugares. La necesidad de cumplir esta tarea había conducido a la Lógica más allá de sí misma, [i] en un primer momento hacia la tierra baldía de la Naturaleza, donde la luz del signo se apaga como el brillo del cristal en lo profundo de la tierra (de la materia), y [ii] en un segundo momento hacia la angosta prisión del Espíritu subjetivo, donde el mismo sentido se oscurece como las negras aguas del pozo en la interioridad de la pirámide. Pero la Estética parece estar en condiciones de liberarse de aquella condena y este confinamiento, dando así un paso decisivo no sólo con respecto al Espíritu subjetivo y con respecto a la Naturaleza (momentos pertenecientes, al fin y al cabo, al mismo camino de la Filosofía real), sino precisamente con respecto a la Lógica: la razón es que, a diferencia de lo que ocurre en ella, la superación del signo no aparece en la Estética como una autosuperación, *sino como la condición de ingreso en esta esfera misma del arte, que se consolida en un primer momento como “Arte simbólico”*.

---

Gedankens suchen wir Beruhigung und Belebung in den Gestalten der Kunst, gegen das Schattenreich der Idee heitere, kräftige Wirklichkeit. Endlich ist die Quelle der Kunstwerke die freie Tätigkeit der Phantasie, welche in ihren Einbildungen selbst freier als die Natur ist. Der Kunst steht nicht nur der ganze Reichtum der Naturgestaltungen in ihrem mannigfachen bunten Scheinen zu Gebot, sondern die schöpferische Einbildungskraft vermag sich darüber hinaus noch in *eigenen* Produktionen *unerschöpflich* zu ergehen. Bei dieser unermeßlichen Fülle der Phantasie und ihrer freien Produkte scheint der Gedanke den Mut verlieren zu müssen, dieselben *vollständig* vor sich zu bringen, zu beurteilen und sie unter seine allgemeine Formeln einzureihen. / Die Wissenschaft dagegen, gibt man zu, habe es ihrer *Form nach* mit dem von der Masse der Einzelheiten abstrahierenden Denken zu tun, wodurch einerseits die Einbildungskraft und deren Zufall und Willkür, das Organ also der Kunsttätigkeit und des Kunstgenusses, von ihr ausgeschlossen bleibt. Andererseits, wenn die Kunst gerade die lichtlose dürre Trockenheit des Begriffs erheiternd belebe, seine Abstraktionen und Entzweiung mit der Wirklichkeit versöhne, den Begriff an der Wirklichkeit ergänze, so hebe ja eine *nur* denkende Betrachtung dies Mittel der Ergänzung selbst wieder auf, vernichte es und führe den Begriff auf seine wirklichkeitslose Einfachheit und schattenhafte Abstraktion wieder zurück.»

<sup>1243</sup> Cf. DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 105.

El simbolismo del arte aparece en el umbral de la Estética como la puerta de entrada hacia una escritura diferente tanto del significante lógico como del semiológico: una escritura de la metáfora y de la imagen, cuyos derechos ya se habían hecho valer en alguna medida en la *WdL*, en el elenco de metáforas ópticas que ahí aparecen, pero cuya presencia no podía acabar de justificarse en ese ámbito incoloro. La superioridad de esta nueva escritura con respecto a aquélla reside fundamentalmente en la superación de la diferencia entre forma y contenido nunca resuelta en la Lógica, o si se prefiere: de la diferencia entre significante y significado que aflora finalmente en la grafía del guion. La misma fractura asoma en la doctrina del Espíritu subjetivo, en lo que Hegel llama ahí la arbitrariedad del signo<sup>1244</sup>. Frente a esta escritura lógica y semiológica del signo y del significante, el simbolismo del arte se presenta como un tipo de discurso inédito en el que el contenido empieza a no ser indiferente a la forma y la forma empieza a dejar ver a su través y ser propiamente hablando “expresión” del contenido<sup>1245</sup>. La semejanza entre forma y contenido que en la esfera del Espíritu subjetivo constituía la marca de la inferioridad del símbolo con respecto al signo, pasa a ser en el umbral del Espíritu absoluto la marca de la superioridad del símbolo con respecto al signo. Sobre los pormenores de esta inversión hablaremos en el segundo apartado de este capítulo [III.2]. Por el momento basta con señalar cómo esta mayor transparencia del símbolo (con respecto a su contenido) convierte al arte en el vehículo privilegiado de una Verdad y un Bien que ya no pueden quedar reclusos ni en el lado puramente subjetivo de la certeza y la moralidad ni en el lado puramente objetivo de la adecuación a (cualesquiera) objetos y la conformidad a (cualesquiera) normas: Verdad y Bien deben atenerse al modo de expresión propio de Belleza, para el que no existe ya posibilidad de desajuste entre los lados del Sujeto y el Objeto. En las antípodas, pues, de aquella opinión que menosprecia el arte como una forma de expresión “engañosa” e incluso “indigna” de la Belleza<sup>1246</sup>, Hegel defiende una concepción de la Belleza según la cual ella no es nada distinto de su propio brillar y su propia manifestación en la forma artística. El resultado es una concepción del arte como el aparecer mismo de la Belleza, y en esa medida como un acontecer por el que lo en sí verdadero cobra realidad efectiva:

---

<sup>1244</sup> Cf. *infr.* nota 1311.

<sup>1245</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 13, *VÄ* (I), s. 395 / p. 226: «[...] einer solchen *Gleichgültigkeit* von Bedeutung und Bezeichnung derselben dürfen wir deshalb in betreff auf die *Kunst* das Symbol nicht nehmen, indem die Kunst überhaupt gerade in der Beziehung, Verwandtschaft und dem konkreten Ineinander von Bedeutung und Gestalt besteht. / 2. Anders ist es daher bei einem Zeichen, welches ein *Symbol* sein soll. Der Löwe z.B. wird als ein Symbol der Großmut, der Fuchs als Symbol der List, der Kreis als Symbol der Ewigkeit, das Dreieck als Symbol der Dreieinigkeit genommen. Der Löwe nun aber, der Fuchs besitzen für sich die Eigenschaften selbst, deren Bedeutung sie ausdrücken sollen. Ebenso zeigt der Kreis nicht das Unbeendigte oder willkürlich Begrenzte einer geraden oder anderen nicht in sich zurückkehrenden Linie, welches gleichfalls irgendeinem beschränkten Zeitabschnitte zukommt; und das Dreieck hat als ein *Ganzes* dieselbe *Anzahl* von Seiten und Winkeln, als sich an der Idee Gottes ergeben, wenn die Bestimmungen, welche die Religion in Gott auffaßt, dem *Zählen* unterworfen werden. / In diesen Arten des Symbols daher haben die sinnlichen vorhandenen Existenzen schon in ihrem eigenen Dasein diejenige Bedeutung, zu deren Darstellung und Ausdruck sie verwendet werden; und das Symbol, in diesem weiteren Sinne genommen, ist deshalb kein bloßes gleichgültiges Zeichen, sondern ein Zeichen, welches in seiner Äußerlichkeit zugleich den Inhalt der Vorstellung in sich selbst befaßt, die es erscheinen macht.»

<sup>1246</sup> Cf. *supr.* nota 1235.

«[...] por lo que respecta la [objeción de la] *indignidad* del elemento artístico en general, es decir, de la *apariencia* y de sus *engaños*, esta objeción tendría en todo caso su justificación si pudiera calificarse la apariencia como lo que no-debe-ser. Pero a la *esencia* misma le es esencial la *apariencia*; la verdad no sería tal si no pareciera y apareciera, si no fuera *para* alguien, *para* sí misma tanto como para el espíritu en general, sino sólo el particular modo y manera de la apariencia en que el arte da realidad efectiva a lo en sí mismo verdadero [trad. modificada].»<sup>1247</sup>

El pasaje de Hegel parece suscribir las afirmaciones gadamerianas acerca de la Belleza platónica con las que iniciábamos este capítulo, según las cuales la Belleza no sería nada distinto de la manifestación inalterada de la pura luz que se manifiesta en su propio brillo y no es nada distinto de su propio «brillar así»<sup>1248</sup>. Al inicio de este capítulo nos referimos a esta concepción gadameriana del brillo y de la Belleza como la única capaz de suturar la diferencia de la Idea. Pero *¿no nos sitúa esta concepción ante una imagen de la Belleza semejante al brillo de la pura luz que se media a sí misma sin medio, prescindiendo incluso del medio transparente característico de la Idea lógica?* La misma duda resulta extensible entonces a la concepción hegeliana de la Belleza que irrumpe en la Estética como un intento de superar la opacidad del signo que la Idea Lógica no había podido superar. Ya hemos visto cómo la superación del signo por parte de la Lógica conlleva la superación de la Lógica misma y el consiguiente exilio en la Naturaleza. La Belleza brilla en el momento de esa superación, pero sólo fugazmente, en el instante mismo antes de sumirse en las tinieblas de la Naturaleza [D: II.3]. La opacidad de la materia apaga el brillo de la luz en el “Paraíso perdido” de la Naturaleza. De manera análoga, la materia del arte interviene también en la Estética para ocupar el lugar vacante del signo destituido de la Lógica. Pues bien, entre lo uno y lo otro se sitúa el desarrollo de la entera Filosofía real. El proceso de la Filosofía real hay que considerarlo como un proceso de progresivo refinamiento y sublimación de la materia, que debe ser capaz de recuperar la transparencia perdida de la Idea. Un proceso como éste es, en efecto, lo que viene teniendo lugar a lo largo de la Naturaleza como “encarnación” del Espíritu en la materia; la metáfora acroamática del *lógos* resulta quizá más apropiada que la de la luz a esta esfera en la que las piedras gritan y las almas escuchan la voz del Creador, tanto al nivel individual del organismo vivo (del “alma”), como colectivo del Estado ético (del “espíritu”, en su

---

<sup>1247</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 13, VÄ (I)*, ss. 21-22 / pp. 11-12: «Was aber die *Unwürdigkeit* des Kunstelementes im allgemeinen, des *Scheines* nämlich und seiner *Täuschungen*, angeht, so hätte es mit diesem Einwand allerdings seine Richtigkeit, wenn der Schein als das Nichtseinsollende dürfte angesprochen werden. Doch der *Schein* selbst ist dem *Wesen* wesentlich, die Wahrheit wäre nicht, wenn sie nicht schiene und erschiene, wenn sie nicht *für* Eines wäre, *für* sich selbst sowohl als auch für den Geist überhaupt. Deshalb kann nicht das *Scheinen* im allgemeinen, sondern nur die besondere Art und Weise des Scheins, in welchem die Kunst dem in sich selbst Wahrhaftigen Wirklichkeit gibt, ein Gegenstand des Vorwurfs werden. Soll in dieser Beziehung der Schein, in welchem die Kunst ihre Konzeptionen zum Dasein erschafft, als *Täuschung* bestimmt werden, so erhält dieser Vorwurf zunächst seinen Sinn in Vergleichung mit der *äußerlichen Welt* der Erscheinungen und ihrer unmittelbaren Materialität sowie im Verhältnis zu unserer eigenen empfindenden, das ist der *innerlich sinnlichen Welt*, welchen beiden wir im empirischen Leben, im Leben unserer Erscheinung selber den Wert und Namen von Wirklichkeit, Realität und Wahrheit im Gegensatz der Kunst zu geben gewohnt sind, der solche Realität und Wahrheit fehle.»

<sup>1248</sup> Cf. *supr.* nota 1234.

sentido más restringido). Sea como fuere, lo cierto es que este proceso no puede darse por concluido en ese lugar (en la escarpada ladera del Espíritu objetivo y del matadero de su historia), debe proseguir su camino hacia el ámbito del Espíritu absoluto, cuyo pórtico de entrada es justamente la Estética. La metáfora óptica de la luz vuelve a cobrar una importancia capital en ese lugar, donde de lo que se trata también es de que la materia del arte sea refinada hasta el punto de permitir el paso de la luz. En un primer momento, la luz ilumina los espacios de la piedra y las formas del mármol. Pero la luz que se filtra en la arquitectura y en la escultura es todavía la luz de la Naturaleza, no la del Arte mismo. Ésta sólo ingresa en la materia del arte por obra del color: «[En la pintura] luz y sombra, el manifestarse de los objetos en su iluminación, es operado por el arte y no por la luz natural»<sup>1249</sup>. La materia no es iluminada ya por una luz exterior, sino que es la materia misma la que se vuelve luminosa a través del color y, de este modo, espiritual e interior:

«El material sensible, concreto de la arquitectura hasta aquí considerado era la resistente, pesada materia que particularmente en la arquitectura destacaba precisamente este carácter de la materia pesada como oprimiente, pesante, sustentante y sustentada, etc., sin perder tampoco la misma determinación en la escultura. La materia pesada gravita porque no tiene en sí misma sino en su otro su punto material de unidad, y busca, tiende a ese punto, pero, debido a la resistencia de otros cuerpos que por ello devienen sustentantes, permanece en su sitio. El principio de la luz es lo opuesto a la materia pesada todavía no abierta a su unidad [...]. En la luz comienza la naturaleza por vez primera a devenir subjetiva y es el yo físico universal que ciertamente ni se ha lanzado a la particularidad ni contraído e la singularidad y el puntual hermetismo en sí, sino que en cambio supera la mera objetividad y exterioridad de la materia pesada y puede hacer abstracción de la totalidad sensible, espacial, de la misma. Según este aspecto de la cualidad más *ideal* de la luz, deviene ésta el principio físico de la *pintura*.»<sup>1250</sup>

---

<sup>1249</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 15, VÄ (III), ss. 32-33 / p. 591: «Vergleichen wir sie in dieser Rücksicht mit der Skulptur und Architektur, so stellen diese Künste die realen Unterschiede der räumlichen Gestalt wirklich hin und lassen Licht und Schatten durch die Beleuchtung, welche das natürliche Licht gibt, sowie durch die Stellung des Zuschauers bewirken, so daß die Rundung der Formen hier schon für sich vorhanden und Licht und Schatten, wodurch sie sichtbar wird, nur eine Folge dessen sind, was schon unabhängig von diesem Sichtbarwerden wirklich da war. In der Malerei dagegen gehört das Helle und Dunkle mit allen seinen Gradationen und feinsten Übergängen selber zum Prinzip des künstlerischen *Materials* und bringt nur den *absichtlichen Schein* von dem hervor, was Skulptur und Baukunst für sich *real* gestalten. Licht und Schatten, das Erscheinen der Gegenstände in ihrer Beleuchtung ist durch die Kunst und nicht durch das natürliche Licht bewirkt, welches deshalb nur dasjenige Hell und Dunkel und *die* Beleuchtung *sichtbar* macht, die hier schon von der Malerei produziert sind. Dies ist der aus dem eigentlichen Material selbst hervorgehende positive Grund, weshalb die Malerei nicht der drei Dimensionen bedarf. Die Gestalt wird durch Licht und Schatten gemacht und ist für sich als reale Gestalt überflüssig.»

<sup>1250</sup> *Ibid.*, ss. 30-31 / pp. 590-591: «Fragen wir nun, welcher Art das *physikalische* Element sei, dessen sich die Malerei bedient, so ist dasselbe das *Licht* als das allgemeine Sichtbarmachen der Gegenständlichkeit überhaupt. / Das bisherige sinnliche, konkrete Material der Architektur war die widerstandleistende, schwere Materie, welche besonders in der Baukunst gerade diesen Charakter der schweren Materie als drückender, lastender, tragender und getragener usf. hervorkehrte und die gleiche Bestimmung auch in der Skulptur noch nicht verlor. Die schwere Materie lastet, weil sie ihren materiellen Einheitspunkt nicht in sich selbst, sondern in anderem hat und diesen Punkt sucht, ihm zustrebt, durch den Widerstand anderer Körper aber, die dadurch zu tragenden werden, an ihrem Platze bleibt. Das Prinzip des Lichts ist das Entgegengesetzte der zu ihrer Einheit noch nicht aufgeschlossenen schweren Materie. Was man auch vom Licht sonst noch aussagen möge, so steht doch nicht zu leugnen, daß es absolut leicht, nicht schwer und Widerstand leistend, sondern die reine Identität mit sich und damit die reine Beziehung auf sich, die erste Idealität, das erste Selbst der Natur sei. Im Licht beginnt die Natur zum erstenmal subjektiv zu werden und ist nun das allgemeine

El ejemplo de la pintura pone de manifiesto cómo la luz del Espíritu puede llegar a aparecer a través de la materia misma del arte, y no sólo como algo que viene a ella de fuera. Con todo, el color no llega a ser una aparición de la pura luz, sino tan sólo de la luz que «se refiere a lo otro de ella, a lo oscuro». Como tuvimos ocasión de apuntar en la primera parte de este estudio [A: III.3], el color no debe ser considerado como una manifestación de la luz, sino como una mezcla de luz y oscuridad, como una manifestación de la luz a través de lo oscuro. Al servirse del color, la pintura no deja aparecer la pura luz, sino precisamente el juego de luz y oscuridad, vale decir, el claroscuro:

«[...] la luz [tanto de la naturaleza como del arte] se refiere a lo otro de ella, a lo oscuro. En esta relación no permanecen sin embargo ambos principios autónomos, sino que se ponen como unidad, como reciprocidad de luz y oscuridad. La luz de este modo en sí misma empañada, oscurecida, pero que igualmente penetra e ilumina lo oscuro, constituye el principio del *color* como material de la pintura propiamente dicho. La luz como tal resulta incolora, la pura indeterminación de la identidad consigo; al color, que frente a la luz es ya algo relativamente oscuro, le pertenece lo distinto de la luz, una opacidad con la que se unifica el principio de la luz; y es por tanto una representación mala y falsa pensar la luz como compuesta de diferentes colores, esto es, de diferentes oscurecimientos.»<sup>1251</sup>

Todavía se hace preciso, pues, que el color sea superado en virtud de la pura luz. Pero la pregunta que se plantea entonces es si la oscuridad inherente a la materia del arte no proyecta siempre una parte de sombra sobre la luz, impidiendo así la plena manifestación de la misma. De ser así, la manifestación de la pura luz requeriría en la

---

physikalische Ich, das sich freilich weder zur Partikularität fortgetrieben noch zur Einzelheit und punktuellen Abgeschlossenheit in sich zusammengezogen hat, dafür aber die bloße Objektivität und Äußerlichkeit der schweren Materie aufhebt und von der sinnlichen, räumlichen Totalität derselben abstrahieren kann. Nach dieser Seite der *ideelleren* Qualität des Lichts wird es zum physikalischen Prinzip der *Malerei*.»

<sup>1251</sup> *Ibid.* ss. 33-34 / pp. 591-592: «Hell und Dunkel, Schatten und Licht sowie ihr Ineinanderspielen sind nun aber *drittens* nur eine Abstraktion, welche als diese Abstraktion in der Natur nicht existiert und daher auch nicht als sinnliches Material gebraucht werden kann. / Das Licht nämlich, wie wir bereits sahen, bezieht sich auf das ihm Andere, das Dunkle. In diesem Verhältnis bleiben jedoch beide Prinzipien nicht etwa selbständig, sondern setzen sich als Einheit, als Ineinander von Licht und Dunkel. Das in dieser Weise in sich selbst getrübte, verdunkelte Licht, das aber ebenso das Dunkle durchdringt und durchleuchtet, gibt das Prinzip für die *Farbe* als eigentliches Material der Malerei. Das Licht als solches bleibt farblos, die reine Unbestimmtheit der Identität mit sich; zur Farbe, die gegen das Licht schon etwas relativ Dunkles ist, gehört das vom Licht Unterschiedene, eine Trübung, mit der sich das Prinzip des Lichts in eins setzt, und es ist deshalb eine schlechte und falsche Vorstellung, sich das Licht als aus den verschiedenen Farben, d.h. aus verschiedenen Verdunklungen zusammengesetzt zu denken. / Gestalt, Entfernung, Abgrenzung, Rundung, kurz, alle Raumverhältnisse und Unterschiede des Erscheinens im Raum werden in der Malerei nur durch die Farbe hervorgebracht, deren ideelleres Prinzip nun auch einen ideelleren Inhalt darzustellen befähigt ist und durch die tieferen Gegensätze, die unendlich mannigfaltigen Mittelstufen, Übergänge und Feinheiten der leisesten Nuancierung in Rücksicht auf die Fülle und Besonderheit der aufzunehmenden Gegenstände den allerbreitesten Spielraum gewährt. Es ist unglaublich, was hier in der Tat die bloße Färbung vollbringt. Zwei Menschen z.B. sind etwas schlechthin Unterschiedenes; jeder ist in seinem Selbstbewußtsein wie in seinem körperlichen Organismus für sich eine abgeschlossene geistige und leibliche Totalität, und doch ist dieser ganze Unterschied in einem Gemälde nur auf den Unterschied von Farben reduziert. *Hier* hört solche Färbung auf, eine andere fängt an, und dadurch ist alles da: Form, Entfernung, Mienenspiel, Ausdruck, das Sinnlichste und das Geistigste. Und diese Reduktion dürfen wir, wie gesagt, nicht als Notbehelf und Mangel ansehen, sondern umgekehrt: die Malerei entbehrt die dritte Dimension nicht etwa, sondern verwirft sie absichtlich, um das bloß räumlich Reale durch das höhere und reichere Prinzip der Farbe zu ersetzen.»

Estética la completa aniquilación de esa materia del arte. Esto es, en efecto, lo que según algunos autores empezaría a tener lugar en la música, cuya naturaleza “aérea” hace que «la forma espiritual o el alma que teje en sí misma *absorba* totalmente la materia»<sup>1252</sup> y alcanzaría su pleno cumplimiento en la poesía y la religión, en las que la materia misma del arte acaba siendo superada en favor del contenido espiritual atrapado en ella. Por lo que a la poesía se refiere, Hegel dice que

«su principio en general es el de la *espiritualidad* que ya no retorna a la materia pesada como tal para formarla, como la arquitectura, simbólicamente, en el entorno análogo de lo interno o, como la escultura, conformar como exterioridad espacial en la materia real la figura natural perteneciente al espíritu, sino que expresa inmediatamente para el espíritu con todas sus concepciones de la fantasía y del arte, sin emerger éstas visible y corpóreamente para intuición externa.»<sup>1253</sup>

La exterioridad de la materia queda definitivamente superada en la poesía. En ella queda superada incluso la materialidad del sonido imperante en la música, pues sus palabras «la rebajan a signo meramente externo de la comunicación»<sup>1254</sup>. Pero es entonces cuando asistimos a un inesperado contragolpe, cuando comprobamos que con la materia parece haber quedado cancelada también toda posible contemplación de la luz, pues ésta no parece poder acceder ya a la comparecencia ahí donde el órgano de la visión ha quedado desplazada por la escucha, desapareciendo con ello *el medio* de su manifestación. ¿Representa este giro acroamático de la Estética hegeliana la imposibilidad de asistir a la contemplación de la pura luz en el arte? ¿O representa más bien los límites del enfoque óptico desarrollado en este estudio para hacer comparecer la luz del Espíritu en esa esfera? Lo decisivo en este punto reside en determinar [i] si lo que con la superación de la materia en la poesía tiene lugar es también una *superación del medio del arte* que acabaría

---

<sup>1252</sup> BLOCH, E. *Op. cit.* p. 262.

<sup>1253</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 15, VÄ (III)*, ss. 224-225 / p. 696: «Näher aber macht die Poesie die dritte Seite zur *Malerei* und *Musik* als den *romantischen* Künsten aus. / a) Teils nämlich ist ihr Prinzip überhaupt das der *Geistigkeit*, die sich nicht mehr zur schweren Materie als solcher herauswendet, um dieselbe wie die Architektur zur analogen Umgebung des Inneren symbolisch zu formen oder wie die Skulptur die dem Geist zugehörige Naturgestalt als räumliche Äußerlichkeit in die reale Materie hineinzubilden, sondern den Geist mit allen seinen Konzeptionen der Phantasie und Kunst, ohne dieselben für die äußere Anschauung sichtbar und leiblich herauszustellen, unmittelbar für den Geist ausspricht. Teils vermag die Poesie nicht nur das subjektive Innere, sondern auch das Besondere und Partikuläre des äußeren Daseins in einem noch reichhaltigeren Grade als Musik und Malerei sowohl in Form der Innerlichkeit zusammenzufassen als auch in der Breite einzelner Züge und zufälliger Eigentümlichkeiten auseinanderzulegen.»

<sup>1254</sup> *Ibid.*, ss. 226-228 / p. 698: «Mit der *Musik* hat, wie wir sahen, die Poesie als äußerliches Material das Tönen gemeinschaftlich. Die ganz äußerliche, im schlechten Sinne des Wortes objektive Materie verfliegt in der Stufenfolge der besonderen Künste zuletzt in dem subjektiven Elemente des Klangs, der sich der Sichtbarkeit entzieht und das Innere nur dem Inneren vernehmbar macht. Für die Musik aber ist die Gestaltung dieses Tönens als *Tönens* der wesentliche Zweck. [...] Wie das Material der Skulptur zu arm ist, um die volleren Erscheinungen, welche die Malerei ins Leben zu rufen die Aufgabe hat, in sich darstellen zu können, so sind jetzt auch die Tonverhältnisse und der melodische Ausdruck nicht mehr imstande, die dichterischen Phantasiegebilde vollständig zu realisieren. Denn diese haben teils die genauere bewußte Bestimmtheit von Vorstellungen, teils die für die innere Anschauung ausgeprägte Gestalt äußerlicher Erscheinung. Der Geist zieht deshalb seinen Inhalt aus dem Tone als solchem heraus und gibt sich durch Worte kund, die zwar das Element des Klanges nicht ganz verlassen, aber zum bloß äußeren Zeichen der Mitteilung herabsinken.»

abocándonos a la inmediatez de la contemplación intuitiva de una Belleza cuya irradiación no sería, a la postre, nada distinto de aquel rayo de tinieblas que se ilumina a sí mismo, [ii] o si lo que con ello tiene lugar más bien es el *tránsito de un tipo de medio (material) a otro* más adecuado a la contemplación del brillo de la Belleza, pero que en ningún caso sobrepasaría lo que en el capítulo anterior denominamos el “límite de la transparencia”.

### **1. Ishtar, o la desnudez de la diosa: El despojamiento de la Idea y la humillación de la luz**

La primera parece ser la interpretación de E. Bloch, para quien la superación de la materia del arte que tiene lugar en el proceso de la Estética debe permitir volver la mirada «enteramente hacia lo infinito», hacia contemplación «teológica» de la «luz eterna» que acabará teniendo lugar en las esferas de la Religión y la Filosofía. En relación con estas esferas del Espíritu absoluto, la Estética tiene *todavía* «su terreno en las cosas finitas», *todavía* no «se ha desembarazado por entero» de la materia:

«[...] la idea vista a través de esta intuición [de la intuición estética] sólo tiene, según Hegel, su terreno en las cosas finitas. No se halla ya embrollada en lo finito, como el derecho, la familia, la sociedad civil, el Estado, pero tampoco se ha desembarazado por entero de ello, no vuelve la mirada enteramente hacia lo infinito. La estética de Hegel ve un mundo resplandeciente, no la luz eterna; no es, por tanto, teológica.»<sup>1255</sup>

No una contemplación plena y frontal, pero sí un atisbo de esa «luz eterna» es lo que tiene lugar en los momentos culminantes de la música y la poesía. Las palabras del Bloch trasladan al ámbito de la Estética hegeliana el mismo enfoque acerca de la Belleza que Gadamer atribuía a Platón en el pasaje con el que iniciábamos este capítulo, según el cual la Belleza «no queda como distinto de sí misma» y no es nada distinto de su propio brillo y su propio «brillar así»<sup>1256</sup>. Tanto la mención de Bloch a la luz, como la mención de Gadamer al “brillo” sitúan así la Belleza en el centro del planteamiento óptico que subyace a este estudio, y que el propio Gadamer califica de esta manera<sup>1257</sup>. Pero también en el brillo de la Belleza acechan peligros que amenazan con alejar la “óptica gadameriana” de la senda trazada hasta el momento, que para nosotros no es otra que la recorrida por la filosofía de Hegel. En particular, creemos que el tratamiento gadameriano de la Belleza abandona esta senda desde el momento en que presenta su brillo como algo en lo que la Belleza «se hace patente en sí misma»<sup>1258</sup>, que «aparece por sí misma»<sup>1259</sup> y mediante lo cual, en definitiva, la Belleza «se induce a sí misma a la manifestación»:

---

<sup>1255</sup> BLOCH, E. *Op. cit.*, p. 258.

<sup>1256</sup> *Cf. sup.* nota 1234.

<sup>1257</sup> *Cf. infr.* nota 1287.

<sup>1258</sup> *Cf. sup.* nota 1234.

<sup>1259</sup> *Id.*

«La belleza tiene el modo de ser de la luz. / Esto no sólo quiere decir que sin la luz no puede aparecer belleza alguna, que sin ella nada pueda ser bello. Quiere decir que también en lo bello la belleza aparece *como* luz, como brillo. La belleza se induce a sí misma a la manifestación. De hecho, el modo de ser general de la luz consiste precisamente en esta reflexión en sí misma.»<sup>1260</sup>

Hay ciertamente algo de seductor y de tentador en el brillo de la Belleza. El fragmento de la cita es una clara muestra de cómo éste acaba empujando a la óptica gadameriana hacia la pendiente fatal de la autoiluminación. Y es que, *¿no significa esta apelación a la Belleza que aparece por sí misma en su propio brillar un retroceso al modelo de la curvatura de la luz y del rayo de luz que se toca a sí mismo, un modelo extraño al enfoque óptico de la reflexión cuya operatividad tratamos de mostrar en la filosofía de Hegel?* Y lo que todavía sería más grave, *¿no arrastra con ello a la propia concepción hegeliana de la Belleza, para la que ésta no es nada distinto de su propio brillo y su propio aparecer?*

Por lo que al segundo interrogante respecta, conviene empezar aclarando que una cosa es que luz no sea nada distinto de su brillo y su manifestación (como afirma ciertamente Hegel), y otra muy distinta que luz pueda acceder *por sí misma* a la manifestación, prescindiendo de todo medio y desbordando, por tanto, las condiciones ópticas de aparición. Al afirmar esto segundo, Gadamer da un paso más con respecto a Hegel y con respecto al planteamiento óptico que subyace a su filosofía, una de cuyas premisas fundamentales es la de que la luz necesita de un recurso auxiliar (de un medio) para aparecer, y ello incluso a pesar de que ese recurso pudiera llegar en ocasiones a distorsionar la pura luz, imprimiendo en ella tonalidades y formas espurias a su naturaleza (refracción), y llegando incluso a fracturar la continuidad de su trayectoria (reflexión). Como tuvimos ocasión de mostrar en el capítulo anterior, de lo que para la *WdL* se trata es de dar con ese medio categorial privilegiado en el que la luz es capaz de actualizar su virtud de alumbrar sin distorsionar su naturaleza original [D: II.1].

Es precisamente en el seno de esta problemática (tan óptica como lógica) donde entra en juego el recurso a la transparencia: lo peculiar de la transparencia reside precisamente en su capacidad para elevar la luz a la manifestación sin modificar su trayectoria en la refracción de la lente, ni fracturarse en el filo mortal del espejo. El resultado es una manifestación prístina de la luz, en la que el medio inocuo se limita a proporcionar el acceso de la luz a la manifestación sin imprimir su marca en ella. Decimos que el medio rehúsa a la manifestación en la medida en que no imprime su marca en la luz, y ello precisamente hasta el punto de generar la apariencia (errónea) de que la luz se eleva por sí misma la manifestación, sin la asistencia de un medio. Lo que, frente ello, hemos tratado de argumentar al final de la tercera parte es que el hecho de que el medio permanezca invisible no significa que no esté o intervenga activamente en la manifestación [D: III.3c]: la pura luz necesita del medio transparente para aparecer, y ello incluso a pesar de que el medio en cuestión se mantenga en el segundo plano del ocultamiento. A pesar de no acceder a la manifestación, el medio transparente es aquello gracias a lo cual la luz

---

<sup>1260</sup> GADAMER, H.-G. *Op. cit.*, p. 576.



accede a la manifestación, y lo que en cualquier caso persevera en ella es *la diferencia* irreductible entre el medio y la luz.

Una diferencia como ésta es la que Hyppolite pone de manifiesto al considerar la opacidad y la negrura de las categorías que recorren buena parte de la *WdL*: el autor concibe la luz del *lógos* como una luz que «aclara la opacidad»<sup>1261</sup> de estas determinaciones a la luz del sentido, y que precisa siempre de esta «oscura mitad de sombra»<sup>1262</sup> para alumbrar. Pero ni siquiera Hyppolite, cuyo planteamiento consideramos ciertamente cercano al enfoque óptico que proponemos, puede evitar deslizarse por la pendiente de la autoiluminación cuando considera el medio transparente de la Idea:

«[El conocimiento especulativo es] conocimiento de sí-mismo en el contenido, del contenido como sí-mismo, para el que la torsión del alma que, al mirar al ser se mira a sí misma en inversamente, se expresa por medio de una nueva lógica —una torsión lógica— la que admite una identidad que es contradicción, una contradicción que es identidad. Este conocimiento especulativo no resulta mecánicamente de una síntesis de los dos anteriores; es la *espontaneidad a priori* que ellos suponen, que se descubre en ellos sobre este fundamento. Esta espontaneidad *a priori* es la del Absoluto que él mismo *se pone y se ilumina con su propia luz* [subr. *mío*]. La conciencia de sí universal es así “la tierra natal de la verdad”.»<sup>1263</sup>

Topamos así con la misma reserva que hacíamos a la consideración gadameriana acerca de la Belleza platónica: y es que una cosa es que el ser no sea nada distinto de su propia luz y su propio alumbrar, y otra muy diferente que —como dice Hyppolite— «el ser [sea] para sí su propia luz, su propia reflexión»<sup>1264</sup>. El autor pretende contraponerse con ello a la operación de la reflexión externa y de la crítica subjetiva que separa el ser y el conocimiento (la reflexión) del ser. Pero para ello basta únicamente con afirmar que la reflexión del ser no es nada distinto del propio ser, que es el propio ser el que reflexiona, y no que lo hace por virtud de sí mismo. La luz del Ser necesita del espejo de la Esencia y del cristal del Concepto para reflejarse, y lo mismo puede decirse la luz de la Idea por cuanto que se refleja en los medios de la Naturaleza y el Espíritu. Ellos son los que elevan la luz a la manifestación, y no lo iluminado por la luz, como parece sugerir el autor:

«Por ello la mediación auténtica es la del Logos —de la razón que se sabe. Él se escinde en espíritu y en naturaleza, se confirma a sí mismo en el conocimiento y en la objetividad. Era la presuposición de la naturaleza, se convierte como filosofía en la posición que pone su propia presuposición y se comprende a sí misma y a su otro. Así esta vida especulativa del Logos es la luz *que se ilumina ella misma* e ilumina a la naturaleza y al espíritu finitos [subr. *mío*].»<sup>1265</sup>

Incluso cuando el medio es el más adecuado posible a la luz, cuando lo que hay entre el medio transparente de la Idea y la luz de lo lógico es la más perfecta superposición imaginable, sigue siendo preciso distinguir entre el medio y lo mediado, entre la claridad y

---

<sup>1261</sup> Cf. *supr.* nota 1205.

<sup>1262</sup> Cf. *supr.* nota 1206.

<sup>1263</sup> HYPPOLITE, J. *Op. cit.*, p. 101.

<sup>1264</sup> *Ibid.*, p. 118.

<sup>1265</sup> *Ibid.*, p. 143.

la luz. Como concluimos en el capítulo anterior [D:], el hecho de que el medio finito devenga transparente en el tránsito al Concepto no significa que pase a ser prescindible. Se hace preciso contrarrestar por tanto la interpretación que autores como Souche-Dagues hacen del pasaje hegeliano en el que se habla de la “absorción de lo finito”<sup>1266</sup>:

«[...] la naturaleza de lo finito consiste en su relación al Absoluto ; brevemente: él es el aparecer, *en tanto que el Absoluto aparece en él*. Por consiguiente, podemos decir que de lo finito que su transparencia le permite dejar transparentar [o transparecer] lo Absoluto a su través, [la transparencia de lo finito] es su desaparición, su absorción en el Absoluto. Si hay un “aparecer” del Absoluto, este es *su propio* [subr. mío] hacer; su exposición es por tanto el movimiento de *su propia* [subr. mío] reflexión en sí, su manifestarse. [...]. Podemos decir también que la distinción, en el Absoluto, de una forma (el movimiento por el cual éste recorre sus momentos) y de un contenido está disuelta. / La “manifestación” comprendida como Absoluto mismo es así superior al “aparecer”, la apariencia de dos términos distintos que aparecen el uno en el otro es suprimida y reemplazada por la absolutez del Sí mismo.»<sup>1267</sup>

El fragmento de la cita parece atenerse al pasaje hegeliano de la absorción del medio finito. Pero no lo hace desde el momento en que acaba minusvalorando el papel del medio en la manifestación del Absoluto. Ello le lleva a concluir el cierre de la diferencia entre la forma (el medio) finita y el contenido Absoluto y a recaer en el concepto de Absoluto como automanifestación que consideramos antihegeliano. El combustible de la finitud está abocado a desaparecer en la llama del Absoluto, pero ello no lo convierte en algo prescindible: la llama del Absoluto se apaga en cuanto se consume el combustible de la finitud. Nuevamente son las palabras de un crítico de Hegel (aunque brillante estudioso de su filosofía) las que marcan la senda a seguir en este punto:

«Es preciso tener en cuenta que Hegel subraya dentro del carácter manifestativo de su filosofía el papel desempeñado no sólo por lo manifestado y aquél ante quien se manifiesta la razón absoluta, que en última instancia es ella misma, sino también el que corresponde al medio en que se realiza la manifestación. Hegel no cree en una directa manifestación de la razón a sí misma. De ahí precisamente la importancia de todo el proceso, tanto el del saber absoluto en la Enciclopedia como el de la conciencia en la Fenomenología y el de los diversos “Volkgeister” en la Historia. Todos ellos exigen, además de una graduación de etapas o esferas, un cierto medio —variable, por supuesto—

---

<sup>1266</sup> Cf. *supr.* nota 1205.

<sup>1267</sup> SOUCHE-DAGUES, D. *Hégélianisme et dualisme*, pp. 66-67: «[...] la nature du fini consiste en sa relation a l'Absolu : c'est celui qui retient cet englobissement en lui de toutes les déterminations du fini. Mais aussi cette exposition est positive en ce qu'elle témoigne que la nature du fini consiste dans sa relation à l'Absolu, bref il est paraître, *en tant que l'Absolu apparaît en lui*. Dès lors, on peut dire du fini que sa transparence, le fait qu'il laisse transparaître l'Absolu a travers lui, est sa disparition, son absorption dans l'Absolu : rien en lui ne saurait lui assurer une différence consistante face à l'Absolu. / [...]. S'il y a un “paraître” de l'Absolu, il est son propre faire; son exposition est par suite le mouvement de sa propre réflexion en soi, son: se manifester. Car l'Absolu, la perte de soi, et l'apparence selon laquelle son exposition commencerait par l'extérieur, par le fini, par des modes qui seraient “trouvent”, cette apparence doit être récusée par la juste compréhension du paraître, qui fait de l'extériorité, transparente, ce qui montre l'Absolu lui-même: l'être absolu et l'être posé se sont identifiés. On peut dire aussi que la distinction, dans l'Absolu, d'une forme (le mouvement par lequel il parcourt ses moments) et d'un contenu, est dissoute. / La “manifestation” comprise comme Absolu lui-même, est ainsi supérieure au “paraître” en ce que, en elle, l'apparence de deux termes distincts qui paraissent l'un dans l'autre est supprimée, et remplacé par l'absoluité du Soi.»

en el que se exprese la manifestación. La importancia del medio o elemento en el que se produce la manifestación reside en que el elemento mismo *no es algo ajeno al contenido de la manifestación ni a la condición subjetiva del que la recibe*. Esto significa que el elemento o medio de la manifestación *pertenece al orden mismo de lo manifestativo*. Por esta razón Hegel descubre que la manifestación presenta en la mayoría de los casos una inadecuación entre el contenido manifestado y el medio en que se produce la manifestación. El contenido manifestado es la razón absoluta, pero el medio no siempre es el adecuado a la razón, es decir, el concepto. [...]. El concepto es el medio adecuado a la manifestación porque en él se da de modo pleno el Logos y esa plenitud consiste en la identidad del contenido y en el “decir” mismo de la manifestación. Lo que se “dice” conceptualmente se dice en su totalidad y de manera que cada momento de lo “dicho” lleva consigo el todo. [subr. mío].»<sup>1268</sup>

Esta diferencia entre el contenido y el medio de la manifestación es lo que hemos tratado de mantener a lo largo de este estudio a partir del enfoque óptico de la reflexión, también ahí donde en virtud de la transparencia del medio ésta parece desvanecerse. Si algo ha quedado claro de resultados del análisis desarrollado en esta cuarta parte [D: I-II] es la positividad e irreductibilidad (como medio) de la transparencia. La transparencia se presenta como un límite en el proceso de progresiva clarificación del medio del Concepto [D: II] y, de este modo, como el garante de la diferencia entre la luz y el medio. Ahora bien, ¿no es precisamente este medio transparente de la Idea lo que acaba siendo aniquilado en el tránsito a la Naturaleza, desapareciendo con ello la diferencia en cuestión en favor de la pura luz? Esto es, en efecto, lo que parece ocurrir en el tramo final de la *Entlassung*, que hemos interpretado como el acto por el cual la luz se despoja de los ropajes transparentes de la Idea, sobrepasando así el límite de las categorías y de la Lógica como tal.

La *Entlassung* de la Idea representa así la soberbia (*hybris*) de la luz que, creyendo brillar por sí misma, acaba despojándose del medio lógico que hasta entonces le había permitido brillar. En ello se asemeja a la soberbia y la arrogancia de la más bella de las diosas, que exhibe su belleza al desnudo, sin ropajes, ni joyas que pudieran eclipsarla: como la ligera paloma (símbolo, por cierto, de Afrodita) que mencionábamos en el primer capítulo de esta parte, precisamente al hilo de la luz de la *Entlassung* [D: I.3], la diosa piensa que es justamente esta desnudez lo que le permitirá elevarse por encima de las demás diosas y alzarse con la manzana de la victoria<sup>1269</sup>. Nada más opuesto, en efecto, a la casta desnudez de Diana que se oculta en la oscuridad noche y en la negrura de las aguas, donde permanece inaccesible a la mirada. Afrodita exhibe su belleza sobre la aguas, en el interior de la concha que se abre y de la flor que eclosiona<sup>1270</sup>. La legendaria rivalidad entre

<sup>1268</sup> ARTOLA, J.M.<sup>a</sup> *Hegel. La filosofía como retorno*, p. 428.

<sup>1269</sup> SAMOSATA, L. de. *Diálogos de los dioses...*, pp. 72-73: «Hermes: Pero ya es hora de llevar a cabo el juico. / París: Lo intentaremos. ¡Qué le vamos a hacer! Pero antes quiero saber una cosa, si bastará examinarlas como están o será preciso que se desnuden para proceder a un examen más minucioso. / Hermes: Eso es algo que te corresponde ti, como juez, de manera que dispón lo que te plazca París. ¿Lo que me plazca? Quiero verlas desnudas. / Hermes. Vosotras, desnudaos, y tú examínalas, que yo ya estoy vuelto de espaldas. [...]. / París: Desnúdate también tú, Afrodita. / Atenea: No hagas que se desnude, París, antes de quitarse el ceñidor —pues es una bruja—, no vaya a embrujarte con él, además, no debería presentarse tan ataviada ni pintada, con tanto colorete, como si fuera una fulana cualquiera, sino mostrar simplemente y al natural su belleza. / París: Tienes razón en lo del ceñidor. ¡Quítatelo!»

<sup>1270</sup> WINCKELMANN, J. J. *Lo bello en el arte*, p. 79: «Entre todas las diosas, con justicia corresponde el primer lugar a Venus, como diosa de la belleza, y porque sólo ella, junto con las Gracias y las diosas de las

las diosas representa la contraposición entre dos concepciones muy diferentes de la belleza: Diana representa la diosa de la insinuación pudorosa que seduce sin mostrarse, la mirada cazadora que dispara sus dardos sin ser vista; Afrodita, en cambio, representa la seducción desinhibida, la más obscena e impúdica exhibición.

Como la luz de la Naturaleza, Afrodita muestra su belleza al natural (valga la redundancia), sin atavíos ni joyas que pudieran eclipsarla. Cabría decir que ella pretende ser la única joya del mostrador. No es de extrañar que el mito de su nacimiento la sitúe precisamente en el interior de una concha, el aposento mismo de la perla, suplantando a la gema. El nacimiento de Afrodita representa así lo que en el tránsito a la Naturaleza puede considerar como el nacimiento de la pura luz que se despoja de la placenta lógica e irrumpe desnuda en el medio (real) de la Naturaleza. Desde el punto de vista de la luz, el momento de la *Entlassung* tiene todo el carácter de una liberación: ella es el momento en que la placenta lógica da a luz a la luz. Pero lo que desde el punto de vista se presenta como una liberación aparece desde el punto de vista del medio como como un salto al vacío. A la luz de lo lógico que cree haberse emancipado de la Lógica le ocurre, decíamos, algo análogo a lo que le ocurre a la ligera paloma con la que Kant aludió al brillo platónico de la Ideas más allá del mundo sensible: que cree poder volar más alto si el aire no le ofreciera resistencia<sup>1271</sup>. Lo que ella ignora es que el mismo aire que le ofrece resistencia es el que le proporciona el punto de apoyo e impulsa sus alas, y que así como la paloma no puede volar sin la resistencia del aire, así tampoco la luz puede brillar sin el ropaje óptico de la gema.

Asistimos con ello al contragolpe hegeliano que acompaña al motivo final de la *Entlassung*. Al liberarse del medio, la luz cae en la oscuridad del comienzo: como la luz del Ser, sumida en las tinieblas de la Nada, la luz de la Naturaleza es la luz exiliada de la patria de la gema, condenada a vagar por la tierra baldía de la Naturaleza. El tránsito a la Naturaleza que parecía prometer la libertad de la pura luz, acaba revelándose como el exilio físico de la luz. La *Entlassung* representa la expulsión de la luz del paraíso de la Idea. Quizá no sea casualidad que el mismo tránsito a la Naturaleza haya sido calificado por Schelling como “caída” (*Abfall*). La misma connotación negativa es, por demás, lo que se refleja en las traducciones habituales de la *Entlassung* como “expulsión”, “despido”, “expedición”. Todas estas traducciones delatan que el aparente enaltecimiento de la luz

---

estaciones del año, la Horas, está desnuda; también porque, con mayor frecuencia que otras diosas, ha sido representada en diversas edades / La Venus medicea de Florencia se asemeja a una rosa que, después de una hermosa aurora y cuando sale el Sol, se abre, y entra en una edad en que los vasos se dilatan y el busto comienza a ensancharse.»

<sup>1271</sup> Cf. KANT, I. *KrV*, B 9; cf. también: *Cómo orientarse en el pensamiento*, p. 73: «En tercer lugar la libertad de pensar significa el sometimiento de la razón a ninguna otra ley sino a las que ella se da a sí misma; y lo contrario de esto es la máxima de un uso sin ley de la razón (para, de este modo, como se figura el genio, ver más lejos que bajo la limitación de las leyes). De esto resulta naturalmente que si la razón no quiere estar sometida a la ley que ella se da a sí misma, entonces ha de doblegarse bajo el yugo de las leyes que le da algún otro; pues sin ley alguna nada, ni siquiera el mayor absurdo, puede mantenerse mucho tiempo. Así, la inevitable consecuencia de la ausencia explícita de ley en el pensamiento (de una liberación de las limitaciones puesta por la razón) es ésta: que la libertad de pensar finalmente se pierde, y, porque no es culpa de la mala suerte, sino de una verdadera petulancia, la libertad *se pierde por ligereza*, en el sentido propio de la palabra.»

acaba en abajamiento, la soberbia de la diosa en humillación. También en este caso, el juicio de la Idea encuentra un adecuado reflejo en el juicio de Paris, pues lo que en él parece presentarse como el triunfo de Afrodita es, en realidad, una humillación, toda vez que no es su divina belleza la que acaba resultando decisiva para el juez, sino la de una mortal. Una vez despojada de su cinto mágico, Afrodita se ve obligada a recurrir a tretas y engaños para hacer valer su belleza sobre la de las demás diosas: Afrodita no habría podido alzarse con la manzana de la victoria si no hubiera sobornado a Paris con la belleza de Helena. La figura de la princesa espartana interviene en el punto decisivo del relato para recordarnos que ni siquiera la más bella de las diosas puede brillar sin los ropajes de la finitud. Así como la luz pierde su brillo al traspasar el umbral de la gema, así también la belleza de Afrodita resulta obscena y carente de encanto cuando aparece al desnudo. Particularmente significativo a este respecto resulta el hecho de que el primer gesto de las Horas y las Gracias sea precisamente vestirla, ataviarla y enjuararla:

«Ella, la risueña Afrodita, partió para Pafo de Chipre, / donde tiene su templo y su altar siempre lleno de ofrendas. / Al llegar la lavaron la Gracias, la ungieron de aceite / inmortal, del que brilla en la piel de los dioses eternos, / y vistiéronla con ropas preciosas, hechizo a los ojos.»<sup>1272</sup>

Así como la luz retorna a la noche de su procedencia al haber sido humillada, así también la desnudez de la diosa acaba desembocando en la vergüenza que se oculta y rehúye la mirada. La vergüenza es, en efecto, el aspecto más vulnerable de la diosa. También en ello se distingue de Diana (y Palas): su desnudez se oculta tímidamente a la mirada, pero es temible para quien comete la osadía de mirarla; lo ejemplos de Acteón y Tiresias resultan suficientemente ilustrativos a este respecto. En cambio, es justamente la mirada del otro lo que hace vulnerable a la más bella de las diosas. Basta recordar al respecto la mirada de Helios, que iluminó para todo el Olimpo el adulterio de la diosa con Ares<sup>1273</sup>. El conocido relato permite ilustrar la relación de dependencia óptica mantenida por la luz y el medio: al despojarse del medio, la luz afirma ciertamente su independencia,

---

<sup>1272</sup> HOMERO. *Odisea*, 361-6. De manera que lo decisivo no es, como apunta Hegel, que Afrodita sea representada desnuda junto a las Horas y las Gracias, sino que lo que es representado con ello es el acto de vestirla y ataviarla: «*Venus* endlich, die Göttin der Schönheit als solcher, ist nebst den Grazien und Horen allein von den Griechen unbekleidet dargestellt worden, wenn auch nicht von allen Künstlern. Bei ihr hat die Nacktheit einen vollwichtigen Grund, weil sie die sinnliche Schönheit und deren Sieg, überhaupt Anmut, Liebreiz, Zärtlichkeit, durch Geist ermäßigt und erhoben, zum Hauptausdruck hat. Ihr Auge, selbst wo sie ernster und erhabener sein soll, ist kleiner als bei Pallas und Juno, nicht in der Länge, doch enger durch das untere, in etwas gehobene Augenlid, wodurch das liebäugelnde Schmachten aufs schönste ausgedrückt ist. Im Ausdruck jedoch ist sie wie in der Gestalt verschieden, bald ernster, mächtiger, bald zierlicher und zärtlicher, bald von reiferem, bald von jugendlicherem Alter. Wie z.B. Winckelmann die Mediceische Venus mit einer Rose vergleicht, die nach einer schönen Morgenröte beim Aufgang der Sonne aufbricht. Die himmlische Venus dagegen wurde mit einem Diadem, das dem der Juno gleicht und welches auch die *Venus victrix* trägt, bezeichnet.» (HEGEL, G.W.F. *WW* 14, VÄ (II), s. 428 / p. 556)

<sup>1273</sup> OVIDIO. *Op. cit.*, IV, 170. La misma relación entre desnudez y vergüenza encontramos en la figura de Eva, cuyo parentesco con Afrodita es mayor del que a primera vista pudiera parecer: ambas creen poder realzar su esplendor y su poder sin los ropajes que las envuelven, y ambas quedan igualmente humilladas al alzarse con la amarga manzana de su victoria. Sus destinos están, pues, unidos por la misma soberbia y la misma ceguera ante el peligro de su desnudez: así como Afrodita queda desprovista de sus encantos al mostrarse desnuda ante Paris, así también Eva siente vergüenza ante la mirada reprobadora de Dios.

pero no sin quedar de alguna manera abocada a la humillación de su desnudez<sup>1274</sup>. Particularmente significativo en este sentido resulta lo que Hegel escribe sobre la vergüenza en las *VüÄ*: la desnudez deja al descubierto la inmediatez del cuerpo natural cuya función no está directamente dirigida al espíritu, pero sin la cual tampoco puede entablarse relación con él<sup>1275</sup>. Igualmente significativa resulta la importancia que Hegel concede a la representación de los ropajes en la escultura. Por cuanto que se limita a representar el cuerpo desnudo, la escultura sólo alcanza la belleza la natural, pero «la belleza sensible como tal no es el fin último de la escultura»<sup>1276</sup>, que sólo alcanza lo verdaderamente espiritual de la Belleza al cubrir la desnudez natural con los ropajes:

«[...] para la expresión de lo espiritual en la figura, la desnudez de estos miembros deviene también indiferente en el sentido de la belleza, y es conforme a la decencia cubrir tales partes del cuerpo cuando se tienen las miras puestas en la representación prevaleciente de lo espiritual en el hombre. Lo que el arte ideal en general hace en cada parte singular, extirpar la miseria de la vida animal en sus pequeños detalles, vénulas, arrugas, velo de la piel, etc., y no resaltar más que la aprehensión espiritual de la forma en su contorno vivo, es lo que hace aquí el ropaje. Este oculta lo superfluo de los órganos que, por supuesto necesarios para la autoconservación del cuerpo, para la digestión, etc., son sin embargo superfluos para la expresión espiritual.»<sup>1277</sup>

---

<sup>1274</sup> Así, Hefesto está detrás del fájín y la joyería que realzan la figura de Afrodita, pero también de los invisibles hilos de su humillación (Cf. HOMERO, *Odisea*, VIII, 266-366; OVIDIO. *Op. cit.*, IV, 174-184)

<sup>1275</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 15, *VÄ* (II), ss. 402-403 / p. 452: «Scham, ganz allgemein genommen, ist ein Beginn des Zorns über etwas, was nicht sein soll. Der Mensch nun, der sich seiner höheren Bestimmung, Geist zu sein, bewußt wird, muß das nur Animalische als eine Unangemessenheit ansehen und vornehmlich die Teile seines Körpers, Leib, Brust, Rücken und Beine, welche bloß tierischen Funktionen dienen oder nur auf das Äußere als solches deuten und keine direkt geistige Bestimmung und keinen geistigen Ausdruck haben, als eine Unangemessenheit gegen das höhere Innere zu verbergen streben. Bei allen Völkern, bei denen ein Anfang der Reflexion gemacht ist, finden wir deshalb auch in stärkerem oder geringerem Grade das Gefühl der Scham und das Bedürfnis der Bekleidung. Schon in der Erzählung der Genesis ist dieser Übergang höchst sinnvoll ausgesprochen. Adam und Eva, ehe sie vom Baume der Erkenntnis gegessen haben, spazieren in unbefangener Nacktheit im Paradiese umher, kaum aber ist das geistige Bewußtsein in ihnen erwacht, so sehen sie, daß sie nackt seien, und schämen sich ihrer Nacktheit.»

<sup>1276</sup> *Ibid.* (II), ss. 401-402 / pp. 541-542: «Der letzte wichtige Punkt, der jetzt noch in Betracht kommt, ist die Frage nach der *Bekleidung* in der Skulptur. Auf den ersten Blick kann es scheinen, als wenn die nackte Gestalt und deren geistdurchdrungene sinnliche Schönheit des Körpers in seiner Stellung und Bewegung dem Ideal der Skulptur am gemäßesten und die Bekleidung nur ein Nachteil wäre. In diesem Sinne hört man auch heutigentags besonders wieder die Klage, daß die moderne Skulptur so häufig genötigt würde, ihre Gestalten zu bekleiden, während doch keine Kleidung die Schönheit der menschlichen organischen Formen erreiche. Hieran schließt sich dann sogleich das weitere Bedauern über den Mangel an Gelegenheit für unsere Künstler, das Nackte zu studieren, das den Alten immer vor Augen gestanden habe. Im allgemeinen läßt sich hierüber nur sagen, daß von seiten der sinnlichen Schönheit allerdings dem Nackten müsse der Vorzug gegeben werden, daß aber die sinnliche Schönheit als solche nicht der letzte Zweck der Skulptur sei; so daß also die Griechen keinen Irrtum begingen, wenn sie die meisten männlichen Figuren zwar unbekleidet, bei weitem aber die Mehrzahl der weiblichen bekleidet darstellten.»

<sup>1277</sup> *Ibid.* (I), ss. 404-405 / p. 543: «Bei den Griechen endlich finden wir beides, nackte und bekleidete Figuren. Und so bekleideten sie sich auch in der Wirklichkeit ebenso sehr, als sie es sich nach der anderen Seite zur Ehre anrechneten, zuerst nackt gekämpft zu haben. Besonders die Lakedämonier rangen zuerst ohne Kleider. Doch geschah dies bei ihnen nicht etwa aus Sinn für die Schönheit, sondern aus starrer Gleichgültigkeit gegen das Zarte und Geistige, das in der Scham liegt. Im griechischen Nationalcharakter, bei dem das Gefühl der persönlichen Individualität, wie sie unmittelbar da ist und ihr Dasein geistig beseelt, so hoch gesteigert war als der Sinn für freie schöne Formen, mußte es nun auch dazu fortgehen, das Menschliche in seiner Unmittelbarkeit, das Leibliche, wie es dem Menschen gehört und von seinem Geist durchdrungen ist, für sich auszubilden und die menschliche Gestalt als Gestalt, da sie die freieste und

Es, en efecto, conforme a este ideal de Belleza que los griegos representaron desnudas las figuras masculinas y vestidas las femeninas. El hecho de que las representaciones de Afrodita sean una excepción a esta regla se debe precisamente a la imperfección de la belleza representada por la diosa, todavía demasiado apegada a la naturalidad de la sensualidad animal y, por tanto, inferior a la de diosas como Juno o Palas, en cuyos ropajes despunta ya una belleza espiritual<sup>1278</sup>. Especialmente significativo en este punto resulta el detalle con el que Homero describe el atuendo con el que la diosa Hera se dispone a seducir al soberano de los dioses, y que no duda en rematar con el cinto de Afrodita<sup>1279</sup>. Nada más opuesto, en efecto, a la estrategia seguida por Afrodita para

---

schönste ist, über alles andere zu achten. In diesem Sinne warfen sie allerdings, nicht aus Gleichgültigkeit gegen das Geistige, sondern aus Gleichgültigkeit gegen das nur Sinnliche der Begierde, um der Schönheit willen jene Scham ab, welche das bloß Körperliche am Menschen nicht will sehen lassen, und eine Menge ihrer Darstellungen sind daher mit voller Absicht nackt. / Dieser Mangel an jeder Art der Bekleidung konnte sich nun aber ebensowenig durchweg geltend machen. Denn wie ich schon vorhin beim Unterschiede des Kopfs und der übrigen Glieder bemerkte, läßt sich in der Tat nicht leugnen, daß der geistige Ausdruck an der Gestalt sich beschränkt auf das Gesicht und auf die Stellung und Bewegung des Ganzen, auf die Gebärde, die vornehmlich durch die Arme, Hände und die Stellung der Beine sprechend wird. Denn diese Organe, welche nach außen tätig sind, haben eben durch ihre Art der Stellung und Bewegung noch am meisten den Ausdruck einer geistigen Äußerung. Die übrigen Glieder dagegen sind und bleiben nur einer bloß sinnlichen Schönheit fähig, und die Unterschiede, die an ihnen sichtbar werden, können nur die der körperlichen Stärke, Ausarbeitung der Muskeln oder der Weiche und Milde sowie die Unterschiede des Geschlechts, des Alters, der Jugend, Kindheit usw. sein. Für den Ausdruck des Geistigen daher in der Gestalt wird die Nacktheit dieser Glieder auch im Sinne der Schönheit gleichgültig, und der Sittsamkeit gemäß ist es, solche Körperteile, wenn es nämlich auf die überwiegende Darstellung des Geistigen im Menschen abgesehen ist, zu verhüllen. Was die ideale Kunst überhaupt an jeder einzelnen Partie tut, die Bedürftigkeit des animalischen Lebens in seinen ausführlichen Anstalten, Äderchen, Runzeln, Härchen der Haut usw. zu vertilgen und nur die geistige Auffassung der Form in ihrem lebendigen Umriß herauszuheben, dies tut hier die Kleidung. Sie verdeckt den Überfluß der Organe, die für die Selbsterhaltung des Leibes, für die Verdauung usw. freilich notwendig, sonst aber für den Ausdruck des Geistigen überflüssig sind. Ohne Unterschied kann deshalb nicht gesagt werden, daß die Nacktheit der Skulpturgestalten durchweg einen höheren Schönheitssinn, eine größere sittliche Freiheit und Unverdorbenheit bezeugt. Die Griechen leiteten auch hierin ein richtiger, geistiger Sinn.»

<sup>1278</sup> *Ibid.* (II), ss. 405-406 / pp. 543-544: «Kinder wie z.B. Amor, bei denen die leibliche Erscheinung ganz unbefangen ist und die geistige Schönheit gerade in dieser gänzlichen Unbefangenheit und Rücksichtslosigkeit besteht; ferner Jünglinge, Jünglingsgötter, Heldengötter und Heroen, wie Perseus, Herkules, Theseus, Jason, bei denen der Heldenmut, der Gebrauch und die Ausarbeitung des Körpers zu Werken körperlicher Stärke und Ausdauer die Hauptsache ist; die Ringer in den Nationalkampfspielen, wo nicht der Inhalt der Handlung, Geist und Individualität des Charakters, sondern allein die Körperlichkeit der Tat, die Kraft, Gelenkigkeit, Schönheit, das freie Spiel der Muskeln und Glieder das Interessante sein konnte; ebenso Faune und Satyrn; Bacchantinnen in der Raserei des Tanzes; sowie auch Aphrodite, insofern in ihr der sinnliche weibliche Liebreiz ein Hauptmoment ist – stellten deshalb die Alten nackt dar. Wo dagegen eine sinnende, höhere Bedeutsamkeit, ein innerer Ernst des Geistigen hervorsteht, überhaupt das Natürliche nicht das Vorwaltende sein soll, tritt Bekleidung ein. So führt z.B. schon Winckelmann an, daß unter zehn Frauenstatuen nur etwa eine unbekleidet wäre. Von den Göttinnen sind besonders Pallas, Juno, Vesta, Diana, Ceres und die Musen in Gewänder gehüllt; von den Göttern hauptsächlich Jupiter, der bärtige indische Bacchus und andere.»

<sup>1279</sup> HOMERO. *Ilíada*, 154-219: «Entonces Hera veneranda, la de ojos de novilla, pensaba cómo podría engañar a Zeus, que lleva la égida. Al fin parecióle que la mejor resolución sería ataviarse bien y encaminarse al Ida, por si Zeus, abrasándose en amor, quería dormir a su lado y ella lograba derramar dulce y placentero sueño sobre los párpados y el prudente espíritu del dios. Sin perder un instante, fue a la habitación labrada por su hijo Hefesto —la cual tenía una sólida puerta con cerradura oculta que ninguna otra deidad sabía abrir—, entró, y, habiendo entornado la puerta, lavóse con ambrosía el cuerpo encantador y lo untó con un aceite craso, divino, suave y tan oloroso que, al moverlo en el palacio de Zeus, erigido sobre bronce, su

conseguir el favor de Paris: la diosa subestima el poder de ese cinto, y no duda en despojarse de él para doblegar la belleza de sus contendientas. Su osadía recuerda a la de la diosa sumeria Istar (conocida también como Inanna o Astarté), cuya relación con la diosa griega ha sido a menudo puesta de manifiesto por los especialistas<sup>1280</sup>. En el relato de su descenso al inframundo convergen de manera ejemplar los motivos de la desnudez y la vergüenza, del orgullo y la humillación, de la *hybris* y la *kénosis*<sup>1281</sup>.

## 2. Lucifer, o la rebelión del ángel: La expulsión a la Naturaleza y la envidia de la gema

En el desenlace del mito sumerio-acadio se presiente el fatal desenlace de la *Entlassung* en la que lo lógico se despoja del velo transparente de la Idea. La luz de lo lógico cree haber alcanzado la plenitud de su poder al despojarse de ese medio transparente, pero resulta ser todo lo contrario: así como la diosa Istar se ve despojada de su poder al despojarse de su ropajes, así también la luz se despoja de brillo al abandonar el umbral de la transparencia. Lo que aguarda tras ese umbral no es el esplendor de la pura luz que no es nada distinto de su brillo, sino la oscuridad y la ceguera de su origen. Y es que, ni la luz brilla más allá de la gema, ni la llama lógica arde más allá de la cera. La llama del Éxodo, que arde sin consumir la zarza, no es más que otro avatar de la misma *hybris* que lleva a la

---

fragancia se difundió por el cielo y la tierra. Ungido el hermoso cutis, se compuso el cabello y con sus propias manos formó los rizos lustrosos, bellos, divinales, que colgaban de la cabeza inmortal. Echóse en seguida el manto divino, adornado con muchas bordaduras, que Atenea le había labrado, y sujetólo al pecho con broche de oro. Púsose luego un ceñidor que tenía cien borlones, y colgó de las perforadas orejas unos pendientes de tres piedras preciosas grandes como ojos, espléndidas, de gracioso brillo. Después, la divina entre las diosas se cubrió con un velo hermoso, nuevo, tan blanco como el sol, y calzó sus nítidos pies con bellas sandalias. Y cuando hubo ataviado su cuerpo con todos los adornos, salió de la estancia, y, llamando a Afrodita aparte de los dioses, hablóle en estos términos: / —¿Querrás complacerme, hija querida, en lo que yo te diga, o te negarás, irritada en tu ánimo, porque yo protejo a los dánaos y tú a los troyanos? / Respondióle Afrodita, hija de Zeus: —¡Hera, venerable diosa, hija del gran Crono! Di qué quieres; mi corazón me impulsa a efectuarlo, si puedo hacerlo y ello es factible. / Contestóle dolosamente la venerable Hera: — Dame el amor y el deseo con los cuales rindes a todos los inmortales y a los mortales hombres. Voy a los confines de la fértil tierra para ver a Océano, padre de los dioses, y a la madre Tetis, los cuales me recibieron de manos de Rea y me criaron y educaron en su palacio, cuando el largovidente Zeus puso a Crono debajo de la tierra y del mar estéril. Iré a visitarlos para dar fin a sus rencillas. Tiempo ha que se privan del amor y del tálamo, porque la cólera anidó en sus corazones. Si apaciguara con mis palabras su ánimo y lograra que reanudasen el amoroso consorcio, me llamarían siempre querida y venerable. / Respondió de nuevo la risueña Afrodita: No es posible ni sería conveniente negarte lo que Aides, pues duermes en los brazos del poderosísimo Zeus. Dijo; y desató del pecho el cinto bordado, de variada labor, que encerraba todos los encantos: hallábanse allí el amor, el deseo, las amorosas pláticas y el lenguaje seductor que hace perder el juicio a los más prudentes. Púsolo en las manos de Hera, y pronunció estas palabras: —Toma y esconde en tu seno el bordado ceñidor donde todo se halla. Yo te aseguro que no volverás sin haber logrado lo que tu corazón desea.»

<sup>1280</sup> BARING, A., CASHFORD, J. *El mito de la diosa*, p. 410.

<sup>1281</sup> Cuenta la leyenda que en cada una de las siete puertas del inframundo la diosa era obligada a abandonar una de sus prendas (tanto joyas, como ropajes), hasta que llegó desnuda e indefensa al ante el trono de Ereshkigal que, hallándola despojada de todos sus atributos, la derrotó sin dificultad.



diosa a despojarse de sus ropajes. En el reino lógico de la sombras, la llama se apaga tan pronto como se consume la zarza (los “cardos y espinas”) de las categorías. Ella no es como la orgullosa llama del Dios veterotestamentario, ni como la belleza de la diosa desnuda. Ambas metáforas representan aquella autoiluminación que Heidegger atribuye al concepto hegeliano de reflexión absoluta, pero que Hegel relega claramente a la representación oriental de la emanación, según la cual «lo absoluto es la luz que se alumbra a sí misma»<sup>1282</sup>. Sobre ello tuvimos ocasión de hablar en la primera parte de este estudio, al hilo de la concepción heideggeriana de la reflexión, y de lo que a partir de entonces se trataba era de mostrar el modo como Hegel hace suyo el principio óptico de la oscuridad la luz, según el cual la luz es ciega a su propia luz y sólo le es dado acceder a ella a través de su reflejo, vale decir: en su reflexión; bien entendido que esta reflexión en ningún caso puede ser “absoluta” en el sentido heideggeriano de la expresión (secundado también por Gadamer e Hyppolite). La “reflexión absoluta” de Hegel no es la autoiluminación de Absoluto que se ilumina a sí mismo: esta reflexión absoluta es, ciertamente, la forma de manifestación del Absoluto, pero sólo por cuanto que dicha manifestación tiene lugar *a partir de algo que no accede a la manifestación* y que permanece tras ella como su *fundamento oscuro*. Frente al extravío orientalizante de la interpretación heideggeriana del Absoluto hegeliano, seguimos en este punto la interpretación que M. Henry hace del concepto hegeliano de “*Offenbarung*”, cuyo valor reside en no haber renunciado en ningún momento a la diferencia óptica entre la luz y aquello a partir de lo cual se manifiesta (esto es: el medio de la luz):

«La manifestación es el movimiento por el cual la determinación objetiva se produce y se manifiesta en la luz a partir de algo que no es ello mismo en la luz [dans la lumière à partir de quelque chose qui n'est pas lui-même dans la lumière]. La manifestación se produce “a partir de”. Eso a partir de lo cual se produce la manifestación es el interior, un fundamento oscuro [*Grund* obscur].»<sup>1283</sup>

La luz brilla y resplandece al atravesar el medio transparente de la Idea, pero ese medio rehúsa modestamente la comparecencia, se retira pudorosamente ante el advenimiento de lo que por su acción se manifiesta. Resulta así que *la* luz accede a la manifestación a través de algo que no comparece como tal *a* la luz, que es esencialmente *oscuro*. Se trata, sin embargo, de una oscuridad diferente de aquella que no era más que privación de luz; de aquellas tinieblas que se apartaban ante la llegada de la luz. La del medio transparente es una “oscuridad óptica”, que acoge a luz y la eleva a la manifestación. Este papel óptico de esta oscuridad es lo que desconoce la mirada temeraria que osa mirar directamente al foco de la luz. La ceguera es el precio a pagar por ese orgullo luciferino de la mirada. Pero lo que de entrada se presenta como la maldición del escepticismo y del nihilismo es, en realidad, la única solución: envuelta en las tinieblas de la ceguera, la mirada maldita conocerá la complicidad de una oscuridad propicia a la visión de la luz. Ella es ciega a todo cuanto aparece *a* la luz, mas no a *la* luz, pues *sólo en la*

<sup>1282</sup> Cf. *supr.* nota 282.

<sup>1283</sup> HENRY, M. *Op. cit.*, pp. 879-880.

*oscuridad brilla la luz*. Blanchot se ha referido a esta facultad óptica de la oscuridad y de la ceguera al hilo de un pasaje de Kafka:

«Si [Kafka] escribe: el arte vuela alrededor de la verdad, pero con la intención decidida de no quemarse en ella. Su capacidad consiste en encontrar en el vacío un lugar en que el rayo de luz pueda captarse potentemente, sin que la luz haya sido perceptible con anterioridad”, él mismo le da respuesta a esta otra reflexión, más sombría: “Nuestro arte es estar cegados por la verdad: la luz sobre el rostro gesticulante que retrocede, sólo eso es verdad y nada más”. Y ni siquiera esta definición carece de esperanza: bueno es perder la vista y, más que eso, ver siendo ciego; si nuestro arte no es la luz, es oscurecimiento, posibilidad de alcanzar el resplandor mediante la oscuridad.»<sup>1284</sup>

Sobre el papel que la literatura y el arte juegan en estas consideraciones ópticas acerca de la visión de la luz nos pronunciaremos en el apartado siguiente. Por el momento nos interesaba únicamente destacar lo siguiente: que si la ceguera es el medio o elemento de la visión, ello se debe a que *la oscuridad es el fundamento de la luz*. En tanto que *aquello a partir de lo cual* se manifiesta la luz, la oscuridad del medio debe ser considerada como lo que otorga el ser a la luz y, en este preciso sentido, como el fundamento *oscuro* de la luz. A este respecto escribe Schelling:

«En efecto, al igual que en la creación inicial, que no es otra cosa que el nacimiento de la luz, tuvo que existir como fundamento el principio oscuro para que de él (como de la mera potencia al acto) pudiera elevarse la luz).»<sup>1285</sup>

Como hemos expuesto reiteradamente en la cuarta parte de este estudio, el astro que brilla y destella en el firmamento nocturno no es, en rigor, *nada distinto de su manifestación*. Pero eso no significa *que brille por sí mismo y acceda por sí mismo a esa manifestación*. Y es que una cosa es la manifestación de la luz, y otra muy distinta aquello a partir de lo cual la luz se manifiesta. El astro no brillaría si no fuera por la intervención del medio nocturno que deja pasar la luz a su través sin acceder él mismo a la comparecencia. No hay, por tanto, en Hegel, algo así como la automanifestación del Absoluto que Heidegger quiere atribuirle<sup>1286</sup>. En su lugar aparece la diferencia irreductible entre la luz y el medio óptico. Sólo al atravesar este medio óptico (y por sí misma) la luz brilla y resplandece; él es lo que enciende la luz, lo que aviva su fuego y lo mantiene vivo en su seno. Lo mismo ocurre con la Belleza: ella no es nada distinto de su brillo, pero es propiamente hablando la gema la que brilla y la que, en cualquier caso, es llamada “bella”,

---

<sup>1284</sup> BLANCHOT, M. *La parte del fuego*, p. 24.

<sup>1285</sup> SCHELLING, F.W.J. *Investigaciones filosóficas...*, p. 267; cf. también: VITIELLO, V. *Op. cit.*, p. 84.

<sup>1286</sup> ÁLVAREZ GÓMEZ, M. “Sobre el alcanza especulativo y racional de la religión en Hegel”, p. 159: «En su relación con lo otro, el espíritu tiene que ver en el fondo siempre consigo mismo, de forma que, aunque se manifiesta a otro, en realidad se está haciendo transparente a sí mismo. Esto es de interés, porque bajo tal punto de vista la transparencia del espíritu a sí mismo no equivale en modo alguno a que se relacione directamente consigo mismo (lo que es más bien signo de imperfección debido a ese carácter de inmediatez) sino a que en esa relación necesaria con lo que es distinto de él, el espíritu lleve a cabo su manifestación [...].»

y no la luz por sí misma. Como dice Gadamer, hay una constitución reflexiva de la Belleza en la misma medida en que hay una constitución reflexiva de la luz:

«La luz no es sólo la claridad de lo iluminado, sino en cuanto que hace visibles otras cosas, es visible ella misma, y no lo es de otro modo que precisamente en cuanto que hace visibles otras cosas. Ya el pensamiento antiguo había destacado esta constitución reflexiva de la luz. Y a ello responde que el concepto de la reflexión, que ha desempeñado en la nueva filosofía un papel tan decisivo, pertenezca en origen al terreno óptico. / De este modo es cosa de la constitución reflexiva propia de su ser el que la luz reúna el ver y lo visible, y que sin ella no exista ni lo uno ni lo otro [subr. mío].»<sup>1287</sup>

Pero a tal constitución reflexiva pertenece asimismo la diferencia entre la luz y el medio sin lo cual aquélla no luce y la Belleza no aviva su fuego. Al igual que la luz, la Belleza se manifiesta en su brillo, y no es nada distinto de ese brillo, pero (al igual que la luz) este brillo sólo tiene lugar en el medio capaz de vibrar a su paso, en el medio transparente. Este principio óptico fundamental es lo que se evidencia tanto el comienzo lógico como en el comienzo real: así como la luz de la Lógica debe buscar el abrigo del ser-determinado para salir de la oscuridad de las tinieblas, así también la luz de la Naturaleza busca la complicidad de la materia para sobreponerse a su exilio y recuperar el esplendor perdido. Ello coloca al medio en una posición privilegiada con respecto a la luz: de él depende, en último término, que la luz pueda acceder a la manifestación. La luz es incapaz de lucir por sí misma, es oscura, y presupone la claridad como aquello en lo cual ella accede a la manifestación. Hay, por tanto, una suerte de *anterioridad* del medio transparente respecto de la manifestación de luz. Esta anterioridad del medio con respecto a la manifestación de luz, o si se prefiere, de lo abierto a la luz respecto de la luz misma es, según creemos, lo que Heidegger ha tratado de pensar mediante las metáforas de la isla o del claro del bosque. La última resulta particularmente interesante debido a la aparente proximidad existente en la lengua alemana entre las palabras *Licht* y *Lichtung*:

«Sabemos lo que es el claro del bosque [Waldlichtung] por contraposición a la espesura del bosque [dichten Wald], que en alemán más antiguo se llama *Dickung*. El sustantivo *Lichtung* remite al verbo *lichten*. El adjetivo *licht* es la misma palabra *leicht*. *Etwas lichten* significa: aligerar [etwas leicht], liberar, abrir algo [etwas frei und offen machen], como, por ejemplo, despejar el bosque de árboles de un lugar. El espacio libre [Freie] que resulta es la *Lichtung*. Ahora bien, das *Lichte*, en el sentido de libre y abierto, no tiene nada que ver ni lingüística ni temáticamente con el adjetivo *licht*, que significa *hell*. Esto hay que tenerlo en cuenta para entender la diferencia entre *Lichtung* y *Licht*. Sin embargo sigue existiendo la posibilidad de una conexión temática entre los dos: la luz puede caer sobre la *Lichtung* en su parte abierta dejando que jueguen en ella lo claro con lo oscuro. Pero la luz nunca crea la *Lichtung*, sino que la presupone.»<sup>1288</sup>

---

<sup>1287</sup> GADAMER, H.-G. *Op. cit.*, p. 576.

<sup>1288</sup> HIEDEGGER, M. GA 14, *Zeit und Sein*, ss. 80-81 / pp. 105-106; GA 15, *Heraklit*, ss. 231 / p. 184: «Wenn wir physikalisch denken, so sprechen wir von der Sonne als Lichtquelle und von der Emission ihrer Strahlen. Das Verhältnis der Lichtung zum Licht bestimmen wir dann so, dass die Lichtung, in der die Sonne selbst gesehen wird, abkünftig ist vom Licht als der Sonne. Doch dieses Abkünftigkeitsverhältnis müssen wir gerade in Frage stellen. Nicht geht das Licht der Lichtung voraus, sondern umgekehrt die Lichtung geht dem nicht voraus. Ein Licht ist nur ein einzelnes möglich, weil es einzelnes in der Lichtung gibt. Die Sonne wird in ihrem

El claro se comporta como aquello que permite que la luz ilumine y, en este preciso sentido, el claro es lo que alumbrar la luz; se presenta así como una suerte de luz absoluta capaz de alumbrar la luz en sí misma oscura, al modo como San Agustín describe la luz divina: «No me parece justo ante ti que el entendimiento iluminado y mutable conozca la luz inmutable como esta luz se conoce a sí misma. Y por eso mi alma es para ti como una tierra sin agua. Como no puede iluminarse a sí misma de suyo (*de se*, desde sí misma), así tampoco puede saciarse a sí misma (*de se*). Pues así como en ti está la fuente de vida, de igual modo en tu luz veremos la luz»<sup>1289</sup>. El fragmento describe a la perfección la esterilidad característica de la luz finita, así como también la anterioridad del claro con respecto a luz: «el rayo de luz no crea la apertura, sino tan sólo la atraviesa»<sup>1290</sup>. Con todo, la luz infinita de San Agustín no se ajusta a la esterilidad igualmente característica del claro que, a diferencia de esa luz infinita, *es igualmente incapaz de alumbrarse a sí mismo*. El claro detenta cierta anterioridad en el alumbramiento de la luz, pero no es ni lo alumbrado, ni el alumbramiento mismo, que sólo existe en la relación de luz y claridad. Un primado como éste es, sin embargo, lo que queda eclipsado en el alumbramiento y la manifestación de la luz, cuyo brillo relega la primacía del claro al segundo plano del ocultamiento. La luz es en cierto modo *ingrata* con el medio que le asiste y eleva a la manifestación: éste resulta imprescindible para la gloria de la luz, pero no le es reservado ninguna participación en esa gloria. En relación con esta manifestación de la luz, él no es más que un simple mediador. La misma condición ingrata atribuye Hegel al pensamiento, precisamente en su relación con lo *a posteriori* de la experiencia. Este contenido *a posteriori* es el combustible de la llama lógica, o como Hegel prefiere decir en el pasaje que citamos a continuación, el alimento de su hambre voraz:

«Cuando la mediación se convierte en condicionamiento y éste se destaca de modo unilateral tanto se puede decir (y con ello no se dice mucho) que la filosofía debe a la experiencia (a lo *a posteriori*) su primer nacimiento (de hecho, el pensamiento es especialmente la negación de lo que está ahí inmediatamente), cuanto puede decirse que una es deudor del comer y los alimentos, pues sin ellos uno no podría comer, pero bajo esta relación el comer se representa precisamente como desagradecido, pues consiste en devorar aquello a lo que se debería estar agradecido. El pensamiento en este sentido no es menos desagradecido.»<sup>1291</sup>

---

eigenen Licht gesehen, so dass die Lichtung das Ursprünglichere ist. Wenn wir die Helle nur auf die Lichtquelle zurückleiten, überspringen wir den fundamentalen Charakter der Lichtung.»

<sup>1289</sup> AGUSTÍN, SAN. *Confesiones*, p. 31.

<sup>1290</sup> HIEDEGGER, M. *GA 14, Zeit und Sein*, ss. 81-82 / pp. 105-106: «Das Evidente ist das unmittelbare Einsehbare. *Evidentia* lautet das Wort, mit dem Cicero das griechische *enárgeia* übersetzt, d.h. ins Römische um deuted. *Enárgeia*, darin derselbe Stamm wie in *argentum* (Silber) spricht, meint das, was in sich selber aus sich her leuchtet und sich ins Licht bringt. In der griechischen Sprache ist nicht von der Aktion des Sehens, vom *videre*, die Rede, sondern von solchem, was leuchtet und scheint. Es kann aber nur scheinen, wenn schon Offenheit gewährt ist. Der Lichtstrahl schafft nicht erst die Lichtung, die Offenheit, er durchmisst sie nur. Solche Offenheit allein gewährt überhaupt einem Geben und Hinnehmen, gewährt einer Evidenz erst das Freie, worin sie sich aufhalten können und sich bewegen müssen.»

<sup>1291</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 8, Enz (I)*, § 12, *Anm*: «Denn Vermittlung ist ein Anfangen und ein Fortgegangensein zu einem Zweiten, so daß dies Zweite nur ist, insofern zu demselben von einem gegen dasselbe Anderen gekommen worden ist. Damit aber ist das Wissen von Gott gegen jene empirische Seite

Ante esta ingratitud del pensamiento (de la luz del pensamiento) para con el medio, no es de extrañar que éste pueda llegar a “sentir envidia”, y que pueda llegar incluso a rebelarse para reclamar sus derechos frente a ese pensamiento ingrato que lo anula. Esto es lo que tiene lugar en “Filosofía de la Naturaleza”, que debe ser considerada como una rebelión del medio que hasta entonces (en la Lógica) había sido considerado como algo subordinado al pensamiento. No es posible trasladar, por tanto, al ámbito de la Naturaleza, la relación de subordinación que en la Lógica existe entre el pensamiento y el medio: la naturaleza es el ámbito de la rebelión, de la insubordinación del medio al pensamiento, de lo real a lo lógico. Nos alejamos así de la lectura de F. Duque, que traslada esta relación de ingratitud del pensamiento para con la experiencia a la relación de la Idea con la Naturaleza:

«Pero el concepto (sujeto-objeto) que transita-y reflexiona necesita presuponer (como energía natural motriz de la fábrica lógica perfecta) la entera naturaleza como residuo, como desecho indomitable de la idea. Y esa naturaleza es la misma fuerza preterida, de la que se ha hecho abstracción al inicio de la Lógica, pero que exige sus derechos al final de ésta. O dicho en el lenguaje de la representación teológica: los cielos no cantan la gloria del Señor, porque los cielos no cantan. Es el Señor el que canta su gloria (su dóxa: su apariencia) en los cielos. Pero eso a ellos les da igual, porque no es cosa suya. Es el peligro de los señores. Pero los cielos no son ingratos; el ingrato es más bien el Señor, que necesita de los cielos para cantar la palabra originaria que sólo Él oye, rebotada desde las esferas. En un momento de brutal sinceridad, Hegel reconoce esta ingratitud para con la naturaleza, y ello tanto en el respecto teórico como práctico; pedir que “la filosofía agradezca a la experiencia (a lo aposteriórico) su origen primero” sería como pedir que “el comer le esté agradecido a los medios de nutrición, pues sin éstos no se podría comer; y bien verdad es que el comer es representado en esta relación como ingrato, pues él es la consumición de aquello a lo que él mismo está agradecido. El pensar es, en este sentido, no menos ingrato.”»<sup>1292</sup>

Puede que desde el punto de vista de la Idea la Naturaleza no sea más que un desecho o un resto, pero ese aparecer como resto (como resto no asumido, no consumido por la llama lógica, como ceniza) es justamente el desafío que lo real lanza a lo lógico. Con todo, la metáfora teológica empleada por Duque para describir la ingratitud de la Idea permite iluminar también la condición rebelde e insidiosa de la Naturaleza. La soberbia de la luz cede en este punto a la envidia de la gema, mientras que el orgullo de la diosa cede a la rebelión del ángel:

«¡Cómo has caído del cielo, Lucero, hijo de la Aurora! Has sido abatido a la tierra dominador de naciones! Tú decías en tu corazón: “escalaré los cielos; elevaré mi trono por encima de las estrellas

---

nicht weniger selbständig, ja es gibt sich seine Selbständigkeit wesentlich durch diese Negation und Erhebung. Wenn die Vermittlung zur Bedingtheit gemacht und einseitig herausgehoben wird, so kann man sagen, aber es ist nicht viel damit gesagt, die Philosophie verdanke der Erfahrung (dem *Aposteriorischen*) ihre erste Entstehung –in der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen–, so sehr als man das Essen den Nahrungsmitteln verdanke, denn ohne diese könnte man nicht essen; das Essen wird freilich in diesem Verhältnisse als undankbar vorgestellt, denn es ist das Verzehren desjenigen, dem es sich selbst verdanken soll. Das Denken ist in diesem Sinne nicht weniger undankbar.»

<sup>1292</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Op. cit.*, p. 88.

de Dios; me sentaré en el monte de la divina asamblea, en el confín del septentrión escalaré las cimas de las nubes, seré semejante al Altísimo.»<sup>1293</sup>

Las palabras del profeta Isaías se dirigen a un poderoso rey babilonio derrocado. Con todo, no deja de ser significativa la relación que la tradición ha creído ver entre este poderoso rey de los hombres y el que pasa por ser el “Príncipe de este mundo”. No en vano, san Jerónimo traduce la palabra “lucero” como “Lucifer”. Con ello pretende referirse al ángel que desafiaba a la luz divina y se yergue como el lucero de la mañana hasta el cenit de su insidia y su iniquidad. Esta es, por lo demás, la razón de que la tradición latina llegara a relacionar al ángel con el lucero del alba (y, por extensión, con la serie de divinidades de la belleza que integran este capítulo)<sup>1294</sup>, estableciendo así un paralelismo que no era desconocido para Hegel<sup>1295</sup>. La imagen del astro viene de algún modo refrendada por la etimología de la palabra: “Lucifer” viene del latín *lux* (que significa “luz”) y *fero* (que significa “llevar”). Tampoco esa etimología era desconocida para Hegel, que se refiere a él como «der Lichtträger», y también como «das Helle, das Klare»<sup>1296</sup>. Apenas resulta necesario explicitar las relaciones entre estas designaciones y lo que venimos llamando con Heidegger lo abierto o el claro (*Lichtung*) de la luz: al igual que el claro, Lucifer es sólo *el portador de la luz*, mas no la luz misma: más que la luz, el ángel es, pues, lo abierto en lo que brilla la luz, lo que hasta el momento venimos caracterizando por medio del arte y la gema. El profeta Ezequiel lo califica de “querubín protector” y su descripción se asemeja a la de una gema viviente que custodia la luz:

«Eras el sello de una obra maestra, lleno de sabiduría, acabado en belleza. En el Edén estabas, en el jardín de Dios. Toda suerte de piedras preciosas formaban tu manto: rubí, topacio, diamante, crisólito, piedra de ónice, jaspé, zafiro, malaquita, esmeralda; en oro estaban labrados los aretes y pinjantes que llevabas, aderezados desde el día de tu creación. Querubín protector de alas desplegadas te había hecho yo, estabas en el monte santo de Dios, caminabas entre piedras de fuego.»<sup>1297</sup>

Quizá no sea, después de todo, casual que el más rebelde de los ángeles sea también el más bello: como la más bella de las diosas, el más bello de los ángeles sucumbe víctima de la *hybris*. Sólo que la *hybris* del ángel no es tanto la soberbia, cuanto la envidia; su aspiración es siempre comparativa: ser tan bello como la Belleza, ser tan luminoso como la luz que custodia, ser «*semejante* al Altísimo [subr. mí]». El mismo matiz comparativo encontramos en las palabras con las que la serpiente (el ángel) sedujo al hombre: «Y seréis

---

<sup>1293</sup> Isaías, 14: 12-14.

<sup>1294</sup> Lucifer es, en la mitología romana, el equivalente griego llamado Fósforo o Eósforo “el portador de la Aurora”. Este concepto se mantuvo en la antigua astrología romana en la noción de la *stella matutina* (el lucero del alba) contrapuesto a la *stella vespertina* o el vespere (el lucero de la tarde o vespere), nombres éstos que remitían al planeta Venus.

<sup>1295</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 17, *VPhR* (II), s. 244 / p. [-]: «Auf dem ersten Standpunkt ist das Verhältnis dies, daß Gott in seiner ewigen Wahrheit ist, und dies ist als der Zustand vor der Zeit gedacht, als der Zustand, wie er war, da Gott die seligen Geister und die Morgensterne, die Engel, seine Kinder lobten.»

<sup>1296</sup> Cf. *infr.* nota 1308.

<sup>1297</sup> Ezequiel, 28: 12-19.

como dioses [subr. mío]»<sup>1298</sup>. En la envidia del más bello de los ángeles se atisba la misma respuesta a la ingratitud de la Idea y no es de extrañar que el mismo escollo de la ingratitud sobrevuele las primeras páginas de la Estética de Hegel. Éste aparece bajo la forma de aquella concepción del arte que lo relega a no ser más que *un mero medio* de “lo bello artístico”<sup>1299</sup>, y de este modo, a la *mera mediación* de Sensibilidad y Razón:

«[...] con frecuencia se ha recomendado [al arte] como mediador entre razón y sensibilidad, entre inclinación y deber, [así] como conciliador de estos elementos enfrentados en tan enconada lucha y oposición. Pero puede sostenerse que en el caso de tales fines, ciertamente más serios, arte, razón y deber no ganan nada con esta tentativa de mediación, dado que ellos se presentan según su naturaleza como inmiscibles a semejante transacción, y reclaman la misma pureza que en sí mismos tienen. Y, además, que el arte tampoco se ha hecho con esto más digno de dilucidación científica, pues éste siempre sirve a dos lados, y favorece también igualmente la ociosidad y la frivolidad frente a fines más elevados, y todavía más: en estos servicios sólo puede aparecer en general como medio, en lugar de ser fin para sí mismo [trad. modificada].»<sup>1300</sup>

Especialmente significativo en este punto resulta el hecho de que Hegel se refiera a esta concepción del arte como un punto de vista erróneo. No podría ser de otra manera, habida cuenta de que la Filosofía real no es (como la Lógica) el ámbito del sometimiento del medio (como simple mediador), sino el de su *liberación*. El primer paso hacia esta liberación es lo que hemos analizado en el capítulo anterior al hilo del cristal de la Naturaleza, pero no es hasta la Estética donde ésta podrá darse por consumada: en tanto que arte, el medio aparece ahí como vehículo indispensable y no eliminable de la Belleza; el medio del arte es *en sí mismo “bello”*, razón por la cual Hegel define la Estética como una “Filosofía del arte bello”<sup>1301</sup>. En ello se diferencia del cristal de la Naturaleza, cuya

---

<sup>1298</sup> Génesis, 3: 5. No es de extrañar que, algo igual que la divina luz, el hombre se viera abocado de esta manera a la vergüenza de su desnudez. «Entonces se les abrieron a entrambos y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y cosiendo hojas de higuera se hicieron unos ceñidores.» (*Ibid.* 3: 7)

<sup>1299</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 13, *VÄ* (I), s. 14 / p. 8: «[...] hiergegen zunächst schon behaupten, daß das Kunstschöne höher stehe als die Natur. Denn die Kunstschönheit ist die *aus dem Geiste geborene und wiedergeborene* Schönheit, und um soviel der Geist und seine Produktionen höher steht als die Natur und ihre Erscheinungen, um soviel auch ist das Kunstschöne höher als die Schönheit der Natur. [...]. Das Höhere des Geistes und seiner Kunstschönheit der Natur gegenüber ist aber nicht ein nur relatives, sondern der Geist erst ist das *Wahrhaftige*, alles in sich Befassende, so daß alles Schöne nur wahrhaft schön ist als dieses Höheren teilhaftig und durch dasselbe erzeugt. In diesem Sinne erscheint das Naturschöne nur als ein Reflex des dem Geiste angehörigen Schönen, als eine unvollkommene, unvollständige Weise, eine Weise, die ihrer *Substanz* nach im Geiste selber enthalten ist.»

<sup>1300</sup> *Ibid.* (I), ss. 17-18 / p. 9: «In dieser Hinsicht hat man der Kunst selbst ernste Zwecke zugeschrieben und sie vielfach als eine Vermittlerin zwischen Vernunft und Sinnlichkeit, zwischen Neigung und Pflicht, als eine Versöhnerin dieser in so hartem Kampf und Widerstreben aneinanderkommenden Elemente empfohlen. Aber man kann dafür halten, daß bei solchen zwar ernsteren Zwecken der Kunst Vernunft und Pflicht dennoch nichts durch jenen Versuch des Vermittelns gewöhnen, weil sie eben ihrer Natur nach als unvermischbar sich solcher Transaktion nicht hergäben und dieselbe Reinheit forderten, welche sie in sich selbst haben. Und außerdem sei die Kunst auch hierdurch der wissenschaftlichen Erörterung nicht würdiger geworden, indem sie doch immer nach zwei Seiten hin diene und neben höheren Zwecken ebenso sehr auch Müßigkeit und Frivolität befördere, ja überhaupt in diesem Dienste, statt für sich selber Zweck zu sein, nur als Mittel erscheinen könne.»

<sup>1301</sup> *Ibid.* (I), s. 13 / p. 7: «Diese Vorlesungen sind der *Ästhetik* gewidmet; ihr Gegenstand ist das weite *Reich des Schönen*, und näher ist die *Kunst*, und zwar die *schöne Kunst* ihr Gebiet. / Für diesen Gegenstand

belleza depende todavía del efecto producido en él por la luz. Al pretender brillar por sí mismo, el cristal de la Naturaleza se alza contra la luz, iniciando una rebelión que no deja de tener algo de satánica; “Satán” significa precisamente “el enemigo”, “el acusador”. He aquí la forma preliminar que la liberación del medio adopta en el ámbito de la Naturaleza: como el más bello de los ángeles, el cristal de la Naturaleza pretende brillar sin la asistencia de la luz (*non serviam*, he ahí la consigna satánica<sup>1302</sup>), ignorando que *ni siquiera el más bello de los cristales puede brillar en la oscuridad*. La metáfora gemológica vuelve a proporcionar un valioso apoyo a la representación en este punto. En principio hemos considerado la gema en contraposición a la lente, como una metáfora del claro de la luz: a la lente de la mala transparencia se contrapone el diamante de la Idea. Pero el diamante de la Idea no sólo puede ser, según el enfoque de la mirada, tan transparente como la lente, sino también tan negro como el carbón, según la disposición de la propia gema a admitir el paso de la luz. Y es que ni siquiera el más bello de los diamantes puede brillar por sí mismo, sin la asistencia de la luz.

Lo que entonces sobreviene a la preciada gema que se rebela contra la fuente de su brillo y de su belleza es la misma negrura del signo y de la escritura lógica que hacía aparición en los confines de la Idea. Así como la gema está destinada a mostrar el brillo de una luz que no lo pertenece, así también el signo está dirigido a expresar el contenido de una intuición externa, que le sobreviene inmediatamente, y respecto de la cual el alma (como la intuición que se abre a lo otro de sí) es puramente receptiva. Esta condición meramente pasiva y atada a la inmediatez de la intuición es lo que Hegel va a tratar de superar en la doctrina del Espíritu subjetivo, donde se expone el proceso de interiorización de esa intuición como representación (*Vorstellung*) a través de los momentos sucesivos de la imaginación (productiva), la memoria y la inteligencia. El concepto que la intuición recibe como algo externo y dado, lo produce la inteligencia «como lo *ya suyo*»<sup>1303</sup>. A través

---

freilich ist der Name *Ästhetik* eigentlich nicht ganz passend, denn “*Ästhetik*” bezeichnet genauer die Wissenschaft des Sinnes, des *Empfindens*, und hat in dieser Bedeutung als eine neue Wissenschaft oder vielmehr als etwas, das erst eine philosophische Disziplin werden sollte, in der Wolffischen Schule zu der Zeit ihren Ursprung erhalten, als man in Deutschland die Kunstwerke mit Rücksicht auf die Empfindungen betrachtete, welche sie hervorbringen sollten, wie z.B. die Empfindungen des Angenehmen, der Bewunderung, der Furcht, des Mitleidens usw. Um des Unpassenden oder eigentlicher um des Oberflächlichen dieses Namens willen hat man denn auch andere, z.B. den Namen *Kallistik*, zu bilden versucht. Doch auch dieser zeigt sich als ungenügend, denn die Wissenschaft, die gemeint ist, betrachtet nicht das Schöne überhaupt, sondern rein das Schöne der *Kunst*. Wir wollen es deshalb bei dem Namen *Ästhetik* bewenden lassen, weil er als bloßer Name für uns gleichgültig und außerdem einstweilen so in die gemeine Sprache übergegangen ist, daß er als Name kann beibehalten werden. Der eigentliche Ausdruck jedoch für unsere Wissenschaft ist “*Philosophie der Kunst*” und bestimmter “*Philosophie der schönen Kunst*”.»

<sup>1302</sup> Cf. DUQUE PAJUELO, F. *La estrella errante*, p. 53.

<sup>1303</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 10, Enz (III)*, § 454: «so daß die Intelligenz in der bestimmten Empfindung und deren Anschauung sich innerlich ist und sie als das *bereits Ihrige erkennt*, so wie sie zugleich ihr zunächst nur inneres Bild nun auch als unmittelbares der Anschauung und an solcher als *bewährt* weiß. – Das Bild, das im Schachte der Intelligenz nur ihr Eigentum war, ist mit der Bestimmung der Äußerlichkeit nun auch im Besitze derselben. Es ist damit zugleich unterscheidbar von der Anschauung und trennbar von der einfachen Nacht, in der es zunächst versenkt ist, gesetzt»; *ibid.* § 456: «Die Intelligenz ist die Macht über den Vorrat der ihr angehörigen Bilder und Vorstellungen und so freies Verknüpfen und Subsumieren dieses Vorrats unter den



de la imaginación, «la inteligencia pone el *contenido* del *sentimiento* en su interioridad, en su *propio espacio* y en su *propio tiempo*»<sup>1304</sup>,

«de manera que ya no necesita más de esta inmediatez ni necesita hallar el contenido.»<sup>1305</sup>

La Psicología hegeliana reproduce así, en los confines del Espíritu subjetivo, la rebelión del medio contra la luz: cansado de ser expresión de una luz externa y trascendente, el signo (la representación) pretende brillar con la mera impronta que la luz ha dejado en ella. Con esa chispa de luz produce sus propias imágenes, sus representaciones y, finalmente, su lenguaje. La imaginación gana así la universalidad y la libertad respecto de la particularidad y la inmediatez (apegada a lo dado) de la intuición<sup>1306</sup>:

«De este modo ese contenido es *imagen* [como contenido tan] liberado de su primera inmediatez y abstracta singularidad ante otro, cuanto asumido en la universalidad del yo en general.

Pero precisamente por eso: «La imagen ya no tiene la determinidad completa que tenía la intuición, es arbitraria o contingente y está generalmente aislada del lugar externo, del tiempo y del contexto inmediato en el que estaba»<sup>1307</sup>. El resultado es una universalidad todavía formal y abstracta, así como una libertad todavía subjetiva y meramente interna. El propio Hegel ve algo luciferino en esa libertad puramente interna. Así continua el fragmento recogido unas líneas más arriba:

«Es en el Hijo, en la determinación de la diferencia, que la determinación aventaja a las demás diferencias, que la diferencia preserva su derecho a la diferencia. Jakob Böhme ha expresado este tránsito al momento del Hijo así: que el primogénito Lucifer habría sido el portador de la luz, la luminosidad [o la claridad], el claro, pero [sólo] imaginándose él mismo en el interior de sí mismo, esto es, [sólo] poniéndose él mismo para sí mismo, [de manera que] se habría marchado al ser y así habría caído.»<sup>1308</sup>

---

ihr eigentümlichen Inhalt. So ist sie in jenem in sich *bestimmt* erinnert und ihn diesem ihrem Inhalt einbildend, –*Phantasie, symbolisierende, allegorisierende oder dichtende* Einbildungskraft.»

<sup>1304</sup> *Ibid.* § 452: «Als die Anschauung zunächst erinnernd, setzt die Intelligenz den *Inhalt des Gefühls* in ihre Innerlichkeit, in ihren *eigenen Raum* und ihre *eigene Zeit*.»

<sup>1305</sup> *Ibid.* § 450: «Auf und gegen dies eigene Außersichsein richtet die Intelligenz ebenso wesentlich ihre Aufmerksamkeit und ist das Erwachen zu sich selbst in dieser ihrer Unmittelbarkeit, ihre *Erinnerung-in-sich* in derselben; so ist die Anschauung des Konkrete des Stoffs und ihrer selbst, das *Ihrige*, so daß sie diese Unmittelbarkeit und das Finden des Inhalts nicht mehr nötig hat.»

<sup>1306</sup> *Ibid.* § 453: «Aber die Intelligenz ist als solche die freie *Existenz* des in seiner Entwicklung sich in sich erinnernden *Ansichseins*. Es ist also andererseits die Intelligenz als dieser *bewußtlose* Schacht, d.i. als das *existierende* Allgemeine, in welchem das Verschiedene noch nicht als diskret gesetzt ist, zu fassen. Und zwar ist dieses *Ansich* die erste Form der Allgemeinheit, die sich im Vorstellen darbietet.»

<sup>1307</sup> *Ibid.* § 452: «Das Bild hat nicht mehr die vollständige Bestimmtheit, welche die Anschauung hat, und ist willkürlich oder zufällig, überhaupt isoliert von dem äußerlichen Orte, der Zeit und dem unmittelbaren Zusammenhang, in dem sie stand.»

<sup>1308</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 17, *VPhR* (II), s. 244 / p. [-]: «Es ist am *Sohn*, an der *Bestimmung des Unterschieds*, daß die Fortbestimmung fortgeht zu weiterem Unterschiede, daß der Unterschied sein Recht erhält, das Recht der Verschiedenheit. Diesen Übergang am Moment des Sohns hat *Jakob Böhme* so ausgedrückt, daß der erste Eingeborene Luzifer, der Lichtträger, das Helle, das Klare gewesen, aber sich in sich

La rebelión no proporciona al ángel más que una libertad irreal, imaginaria: la libertad del vacío, que no revela otra cosa más que su pobreza interior y su dependencia respecto de aquello contra lo que se ha rebelado. Así como la gema no puede brillar sin la asistencia de la luz externa y trascendente, así tampoco el lenguaje (máximo expresión de signo interiorizado) puede brillar sin la asistencia del sentido proporcionado por la intuición y que alumbra todavía desde el interior de la memoria<sup>1309</sup>. Sin ese brillo, su sentido permanece tan oscuro como las negras aguas del pozo, y su significante tan opaco como los impenetrables muros de la pirámide; no hay que olvidar que la pirámide es una tumba y que, como tal, alberga un cadáver en su interior. Pero la memoria conserva sólo una impronta, un pálido reflejo de ese brillo. Se hace preciso, pues, que no sólo el signo, sino también el sentido sea producto de la representación, que la pirámide del signo no sea habitada por un cadáver, sino por un alma interior, de manera que no sea ya la intuición externa la que da el contenido, sino la inteligencia. Se consuma con ello el proceso de interiorización de la intuición emprendido por el espíritu finito, cuya primera conquista había sido la interiorización del significante por virtud de la actividad de la imaginación, y cuya segunda conquista es ahora la interiorización del significado por virtud de la actividad de la inteligencia. También esta segunda conquista es celebrada por Hegel como un acto de liberación del espíritu subjetivo que es, en definitiva, una liberación de la inteligencia interna contra toda forma de intuición trascendente. La rebelión de la inteligencia angélica contra la luz divina alcanza en este punto la cima de su *hybris*, que no consiste sólo en la afrenta de pretender producir sus propias imágenes, sino en la de querer producir también su propia luz, suplantando así la luz de la intuición. No conforme con imaginarse a sí misma, la inteligencia luciferina aspira todavía a intuirse a sí misma:

«En la fantasía, la inteligencia está completa para intuirse a sí misma en ella en tanto su haber, tomado de ella misma, tiene existencia irónica. Esta configuración imaginativa de la intuición de sí mismo es subjetiva, le falta todavía el momento de lo *ente*. Pero en esa unidad del haber interior y del material, la inteligencia ha regresado igualmente a la idéntica referencia a sí como inmediatez *en sí*. Del mismo modo que ella como razón parte de la apropiación de lo inmediato hallado en ella misma, esto es, lo determina como *universal*, su acción como razón (§ 438) ha de partir de este punto ya alcanzado, [a saber] determinar como *ente* lo [que fue] completado en ella hasta [hacerse] autointuición concreta, o sea, determinarse a sí misma a *ser*, a hacerse *cosa*. Siendo activa en esta

---

hineinimaginiert, d.h. sich für sich gesetzt habe, zum Sein fortgegangen und so abgefallen sei; aber unmittelbar sei an seine Stelle gesetzt der ewig Eingeborene»; HEGEL, G.W.F. *WW* 9, *Enz* (II), § 248 (*Zus*): «Die Natur ist das Negative, weil sie das Negative der Idee ist. Jakob Böhme sagt, Gottes erste Geburt sei Luzifer, – dieses Lichtwesen habe sich in sich hineinimaginiert und sei böse geworden; das ist das Moment des Unterschiedes, das Anderssein, festgehalten gegen den Sohn, der das Anderssein in der Liebe ist. Solche Vorstellungen, die wild im orientalisierenden Geschmack vorkommen, haben ihren Grund und ihre Bedeutung in der negativen Natur der Natur.»

<sup>1309</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 10, *Enz* (III), § 454: «Solches abstrakt aufbewahrte Bild bedarf zu seinem Dasein einer daseienden Anschauung; die eigentliche sogenannte Erinnerung ist die Beziehung des Bildes auf eine Anschauung, und zwar als *Subsumtion* der unmittelbaren einzelnen Anschauung unter das der Form nach Allgemeine, unter die *Vorstellung*, die derselbe Inhalt ist.»

determinación, la inteligencia está *exteriorizándose*, está produciendo *intuición: fantasía productora de signos.*»<sup>1310</sup>

La inteligencia produce así su propio contenido, su propio significado. El resultado es un contenido autosuficiente, un significado que no depende ya de ninguna intuición exterior. Pareciera como si la inteligencia resucitase con ello el pálido cadáver de la intuición (la representación), y pasase a estar habitada por un alma. Se trata, sin embargo, de un «alma extraña» al signo que, al fin y al cabo, no deja de ser una intuición interiorizada por la imaginación:

«En esta unidad procedente de la inteligencia, unidad de *representación autosuficiente* y de una *intuición*, la materia de esta última es primeramente algo percibido, desde luego, algo inmediato o dado (p.e. el color de la escarapela o cosas parecidas). Pero en esta identidad, la *intuición* no vale como positiva y representándose a sí misma, sino representando *algo otro*. La intuición es una imagen que ha recibido en ella como alma una representación *autosuficiente* de la inteligencia, ha recibido su *significado*. Esta intuición es el *signo*. El *signo* es una cierta intuición inmediata que representa un contenido enteramente otro que el que tiene de suyo; es [como] la *pirámide* en la cual se ha colocado un alma extraña y la cobija. El *signo* es distinto del *símbolo*; [éste es] una intuición cuya determinación *propia* según su esencia y concepto es más o menos aquel contenido que la intuición expresa como símbolo; por el contrario, en el signo en cuanto tal nada tienen que ver el contenido propio de la intuición y el contenido del que ella es signo. Como *significadora*, por tanto, la inteligencia demuestra un arbitrio y dominio más libres en el uso de la intuición que como simbolizadora.»<sup>1311</sup>

---

<sup>1310</sup> *Ibid.*, § 457: «Die Intelligenz ist in der Phantasie zur Selbstanschauung in ihr insoweit vollendet, als ihr aus ihr selbst genommener Gehalt bildliche Existenz hat. Dies Gebilde ihres Selbstanschauens ist subjektiv; das Moment des *Seienden* fehlt noch. Aber in dessen Einheit des inneren Gehalts und des Stoffes ist die Intelligenz ebenso zur identischen Beziehung auf sich als Unmittelbarkeit *an sich* zurückgekehrt. Wie sie als Vernunft davon ausgeht, sich das in sich gefundene Unmittelbare anzueignen, d.i. es als *Allgemeines* zu bestimmen, so ist ihr Tun als Vernunft von dem nunmehrigen Punkte aus [dies,] das in ihr zur konkreten Selbstanschauung Vollendete als *Seiendes* zu bestimmen, d.h. sich selbst zum *Sein*, zur *Sache* zu machen. In dieser Bestimmung tätig, ist sie sich *äußernd*, *Anschauung* produzierend, –*Zeichen machende Phantasie*»; *id.* (Anm.): «Es ist noch dies besonders herauszuheben, daß, indem die Phantasie den inneren Gehalt zum Bild und zur Anschauung bringt und dies ausgedrückt wird, daß sie denselben als *seiend* bestimmt, der Ausdruck auch nicht auffallend scheinen muß, daß die Intelligenz sich *seiend*, sich zur *Sache* mache; denn ihr Gehalt ist sie selbst, und ebenso die ihm von ihr gegebene Bestimmung. Das von der Phantasie produzierte Bild ist nur subjektiv anschaulich; im *Zeichen* fügt sie eigentliche Anschaulichkeit hinzu; im *mechanischen* Gedächtnis vollendet sie diese Form des *Seins* an ihr.»

<sup>1311</sup> *Ibid.*, § 458: «In dieser von der Intelligenz ausgehenden Einheit *selbständiger Vorstellung* und einer *Anschauung* ist die Materie der letzteren zunächst wohl ein Aufgenommenes, etwas Unmittelbares oder Gegebenes (z.B. die Farbe der Kokarde u.dgl.). Die *Anschauung* gilt aber in dieser Identität nicht als positiv und sich selbst, sondern *etwas anderes* vorstellend. Sie ist ein Bild, das eine *selbständige* Vorstellung der Intelligenz als Seele in sich empfangen hat, seine *Bedeutung*. Diese Anschauung ist das *Zeichen*. / Das *Zeichen* ist irgendeine unmittelbare Anschauung, die einen ganz anderen Inhalt vorstellt, als den sie für sich hat; – die *Pyramide*, in welche eine fremde Seele versetzt und aufbewahrt ist. Das *Zeichen* ist vom *Symbol* verschieden, einer Anschauung, deren *eigene* Bestimmtheit ihrem Wesen und Begriffe nach mehr oder weniger der Inhalt ist, den sie als Symbol ausdrückt; beim Zeichen als solchem hingegen geht der eigene Inhalt der Anschauung und der, dessen Zeichen sie ist, einander nichts an. Als *bezeichnend* beweist daher die Intelligenz eine freiere Willkür und Herrschaft im Gebrauch der Anschauung denn als symbolisierend.»

Por cuanto que produce sus propios contenidos, la inteligencia es ciertamente más libre que la intuición, pero lo es sólo en el respecto subjetivo, puramente interno. Tal es el límite del Espíritu subjetivo, que se ha retraído hacia sí mismo, y ha perdido toda relación con el momento del ser y de la exterioridad. La única relación con esta exterioridad a la que puede aspirar le es proporcionada por la palabra: «El lenguaje da a las sensaciones, intuiciones y representaciones una segunda existencia superior a su existencia inmediata; una existencia que vale en el *campo del representar*»<sup>1312</sup>. Se trata sin embargo de una relación arbitraria, en la que «nada tienen que ver el contenido propio de la intuición y el contenido del que ella es signo»<sup>1313</sup>, en la que nunca llega a cerrarse, por tanto, la brecha entre el significante lingüístico y el significado intelectual. No hay ningún significado adherido a las palabras del Espíritu subjetivo, ningún “fetichismo del signo”; el signo sólo adquiere significado por convención y en el acto comunicativo que se ve necesariamente abocado al problema de la multiplicidad de las lenguas. Como la torre de Babel, la elevada cima del Espíritu subjetivo se desmorona en una multiplicidad de los significantes y los códigos inconmensurables. Ellos proporcionan a la inteligencia un lenguaje puramente subjetivo, un idiolecto que sólo ella entiende. También en este caso la culpa reside en la *hybris* luciferina del signo que ha pretendido elevarse por sí mismo hasta el cielo del sentido. Y es que así como la gema se vuelve oscura cuando trata de brillar por sí misma sin la asistencia de la luz, así también la palabra se vuelve muda cuando pretende significar por sí misma: la palabra no es más que

«un simple signo inmediato que como un ser de por sí no ofrece nada que pensar y sólo tiene la determinación de significar la simple representación en cuanto tal y representarla sensiblemente.»<sup>1314</sup>

En vano tratará el signo de encontrar su sentido en los fonemas y grafemas que la constituyen: lo único que hallará es el carácter convencional y arbitrario de un significante opaco a través del cual no alcanza a verse la luz del significado. En vano tratará también de elevarse a esa luz por con sus propios medios, prolongando la cadena de significante, como si así pudiera acortar la distancia que lo separa del sentido. La “torre de Babel” del signo no llegará nunca a tocar el cielo del sentido: ella no puede llegar a restañar la unidad significante-significado, sino sólo hacer más patente la distancia que los separa, tropezando una y otra vez con la contradicción que marca «el camino de la inteligencia en las representaciones», el cual «es tanto hacer interior la inmediatez, ponerse *intuyéndose*

---

<sup>1312</sup> *Ibid.*, § 559: «Der für die bestimmten Vorstellungen sich weiter artikulierende Ton, die *Rede*, und ihr System, die *Sprache*, gibt den Empfindungen, Anschauungen, Vorstellungen ein zweites, höheres als ihr unmittelbares Dasein, überhaupt eine Existenz, die im *Reiche des Vorstellens* gilt.»

<sup>1313</sup> Cf. *supr.* nota 1311.

<sup>1314</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 10, Enz (III)*, § 458 (*Anm.*): «Dieser Umstand der analytischen Bezeichnung der Vorstellungen bei der hieroglyphischen Schrift, welcher *Leibniz* verführt hat, diese für vorzüglicher zu halten als die Buchstabenschrift, ist es vielmehr, der dem Grundbedürfnisse der Sprache überhaupt, dem Namen, widerspricht, für die unmittelbare Vorstellung, welche, so reich ihr Inhalt in sich gefaßt werden möge, für den Geist im Namen einfach ist, auch ein einfaches unmittelbares Zeichen zu haben, das als ein Sein für sich nichts zu denken gibt, nur die Bestimmung hat, die einfache Vorstellung als solche zu bedeuten und sinnlich vorzustellen.»

en sí misma, como es igualmente superar la subjetividad de la interioridad y en ella misma exteriorizarse de sí y en su *propia exterioridad estar en sí misma*»<sup>1315</sup>. Mientras permanezca en esta contradicción, el signo no llegará a la transparencia y la unidad de lo *sim-bólico*, sino que se quedará en la opacidad y la contradicción de lo *dia-bólico*. Al pretender brillar por sí mismo, el lucero del alba se eleva desafiante en el cielo de la mañana. Pero ese lucero se precipita como un ícaro de alas de cera antes de haber alcanzado la sede de la luz. Al lucero del alba sucede entonces el lucero vespertino que se precipita en lo profundo del abismo: esa noche oscura y cerrada en la que no alumbra ya ninguna luminaria celeste. Y es que ni siquiera el más bello de los ángeles puede brillar ahí donde ha dejado de asistirle la luz: el más perfecto de los diamantes es tan negro como el carbón en la oscuridad del abismo, y la zarza es tan oscura como la ceniza cuando no arde la llama. Así continúa el pasaje del *Libro de Ezequiel* recogido unas líneas más arriba:

«Fuiste perfecto en tu conducta desde el día de tu creación, hasta el día en que se halló en ti iniquidad. Por la amplitud de tu comercio se ha llenado tu interior de violencia, y has pecado. Y yo te he degradado del monte de Dios, y te he eliminado, querubín protector, de en medio de las piedras de fuego. Tu corazón se ha pagado de tu belleza, has corrompido tu sabiduría por causa de tu esplendor. Yo te he precipitado en tierra, te he expuesto como espectáculo a los reyes. Por la multitud de tus culpas por la inmoralidad de tu comercio, has profanado tus santuarios. Y yo he sacado de ti mismo el fuego que te ha devorado; te he reducido a ceniza sobre la tierra, a los ojos de todos los que te miraban. Todos los pueblos que te conocían están pasmados por ti. Eres un objeto de espanto, y has desaparecido para siempre.»<sup>1316</sup>

Si quiere restañar la brecha que lo separa del sentido, el signo *debe renunciar a su empeño luciferino de devenir luminoso y encontrar la manera de devenir transparente*. Para ello debe dejar de apostar por el pálido reflejo de su Espíritu subjetivo (de su insidiosa inteligencia angélica) y mirar hacia la luz del Espíritu absoluto, donde ya no alumbra como Verdad (en el sentido, al menos, de la adecuación de la palabra al pensamiento), sino como Belleza. Esto es, en efecto, lo que tiene lugar en el umbral de la Estética, en el dominio del “Arte simbólico”, donde el signo en principio opaco de la Idea lógica y del Espíritu subjetivo deviene transparente como arte. A diferencia del signo lógico y semiológico, la obra de arte debe ser considerada como la expresión misma (no arbitraria) del sentido<sup>1317</sup>. La luz de la Belleza brilla en la materialidad del medio artístico, ciertamente más transparente a la Belleza de lo que la palabra podía serlo a la Verdad.

Por aclarar queda entonces el retorno de la palabra que tiene lugar en el arte, en su última y más elevada configuración como poesía. Al respecto nos limitaremos a decir que

---

<sup>1315</sup> *Ibid.*, § 451: «Die Vorstellung ist als die erinnerte Anschauung die Mitte zwischen dem unmittelbaren Bestimmt-sich-Finden der Intelligenz und derselben in ihrer Freiheit, dem Denken. Die Vorstellung ist das *Ihrige* der Intelligenz noch mit einseitiger Subjektivität, indem dies *Ihrige* noch bedingt durch die Unmittelbarkeit, nicht an ihm selbst das *Sein* ist. Der Weg der Intelligenz in den Vorstellungen ist, die Unmittelbarkeit ebenso innerlich zu machen, *sich in sich selbst anschauend* zu setzen, als die Subjektivität der Innerlichkeit aufzuheben und in ihr selbst ihrer sich zu entäußern und in ihrer *eigenen Äußerlichkeit in sich zu sein*.»

<sup>1316</sup> *Ezequiel*, 28: 12-19.

<sup>1317</sup> *Cf. sup.* nota 1245.

se trata de una palabra distinta de la que constituye la escritura lógica y aparece como objeto de la semiología hegeliana. Ésta es la palabra denotativa y designadora que comete la osadía de iluminar el sentido con la luz (en realidad inexistente) de su significante<sup>1318</sup>, mientras que aquella es la palabra hospitalaria que, consciente de su pobreza, se resigna a acoger la luz del sentido para elevarla a la manifestación. Al igual que la gema y el ángel, la palabra es por sí misma estéril en luz: si, de un lado, la luz permanece ciega sin la gema, la gema es, de otro, vacía sin la luz. Si quiere participar de la luz de la Belleza, la gema debe resignarse a ser el complemento, el ornamento de la luz. De manera análoga, el más bello de los ángeles debe resignarse también a ser joya de la Creación: él es ciertamente el primer destinatario de la luz divina, el órgano de su alabanza y su reconocimiento. Y es que ni siquiera el más bello de los ángeles puede llegar a brillar por sí mismo sin la asistencia de la luz divina. A lo sumo, éste podrá ostentar el título de “portador de la luz” (Lucifer), pero de no la luz misma, ni la de Belleza de la luz misma (Luzbel). La luz y la belleza con la que brilla el ángel no es la suya propia, sino la del Creador, y en el desplazamiento hacia el nombre de Luzbel (“luz bella”) se presiente ya su insidiosa rebelión. Lo mismo ocurre con la más sublime de las gemas: la gema puede pulirse, incluso hasta el límite de la transparencia más inocua, pero ni siquiera el más perfecto diamante puede brillar en la oscuridad. Conviene recordar en este punto lo que Hegel dice de la transparencia del cristal, a saber: que

---

<sup>1318</sup> En su función denotativa al menos, la palabra es tan pobre como el signo. Por cuanto que su dialéctica se remonta desde las categorías más abstractas hasta las más concretas, podría decirse que la Lógica consiste en superar la pobreza del signo. Pero lo cierto es que palabras como “Idea”, “Sujeto” o “Espíritu” (que en el desarrollo lógico pueden considerarse como las más plenas de sentido), no tienen una relación (denotativa) con su sentido más estrecha que la que puede tener la palabra más abstracta de “Ser” o la sílaba “om” (como dirá Hegel en la Estética, el signo es propio de Oriente). Ninguna de ellas deja ver el sentido a través de sus grafemas, no tienen más sentido que el que se les presupone (que el que les presupone la conciencia del hablante que las usa), y si las categorías finales de la Lógica pueden llegar a tener más concreción que las primeras es únicamente porque a ellas les es dado presuponer el entero decurso lógico y todo lo que se desprende de él. La misma situación del lenguaje denotativo se reproduce, pues, en la Lógica: la palabra más precisa de la Idea no tiene más sentido que el que la conciencia filosófica puede acabar dándoles de resultados de la experiencia dialéctica. La Lógica no consiste en un afinamiento del discurso, que produce palabras más concretas a partir de otras más abstractas, sino en un refinamiento de la conciencia que lee y entiende aquello hacia lo que esas palabras apunta. Por decirlo llanamente: la experiencia la hace la Conciencia (el Pensamiento en el caso de la Lógica), no el diccionario. También a él le tocará hacer su propia experiencia (que será también y en primera instancia, como no podría ser de otra manera, una experiencia de la Conciencia filosófica) en la semiología hegeliana, donde pasará a estar en el punto de mira de la dialéctica. Mas no es la Lógica: la Lógica está abocada a topar al final de su andadura con la pobreza de su escritura categorial, de una palabra que no tiene más que una relación extrínseca con el sentido al que apunta sin decirlo propiamente, una escritura que no es más que signo. Todo esto es lo que se va a explicitar en la semiología del espíritu subjetivo, que ocupa en cierto modo el lugar que el sistema de la *Enz* debería ocupar la Lógica como continuación de la fenomenología. Y lo que ciertamente reaparece en su lugar es *el problema y el escollo* de la Lógica, adecuadamente explicitado bajo la forma de una “teoría del signo”. Ese problema semiológico era, en efecto, la Lógica no podía superar sin superarse a sí misma, y lo que tampoco el Espíritu subjetivo podrá superar sin devenir Espíritu objetivo y, finalmente, Espíritu absoluto. Puede decirse, por tanto, que la superación del signo que aparece en la Lógica es la condición del ingreso en la Estética, y que lo que ahí aparece como Idea de Conocer (Verdad y Bien) tiene su continuidad en la Idea de Belleza.

«está tan estrechamente emparentada con la luz que *casi* puede llegar a brillar [subr. mío].»<sup>1319</sup>

En el matiz introducido por este “casi” reside la insalvable distancia que separa al ángel de Dios, a la transparencia de la luz. La insidia del ángel consiste precisamente en haber pretendido transgredir los límites de este matiz que lo separa de la divinidad, en no haber comprendido que la belleza de su gema nunca puede ser autosubsistente, pues no es nada sin la luz<sup>1320</sup>. Quizá sea por ello que Hegel ha utilizado la palabra “joya” (*Schmuck*) sólo en el sentido de mero ornamento (*Zier*)<sup>1321</sup>, ciertamente destinado a anunciar (*verkünden*) el esplendor y realzar la belleza de aquello a lo que ornamenta<sup>1322</sup>, pero que en ningún caso puede ser considerado como algo bello en sí mismo<sup>1323</sup>; considerado en sí mismo, el ornamento puede llegar a resultar superfluo (*überflüssig*)<sup>1324</sup>. En tanto que destinada a anunciar la Belleza, la joya no es en sí misma lo bello, sino como Hegel dice de la arquitectura (a la que también califica de “joya”) *sólo la sede y la localidad de la Belleza*:

«La obra de arte arquitectónica no es en absoluto fin para sí misma, sino una exterioridad para otro, al cual sirve de adorno, de local, etc. Un edificio supone la figura escultórica del dios o la agrupación humana que en él busca morada. Una obra de arte como ésta no debe llamar por ello para sí misma la atención esencialmente sobre sí.»<sup>1325</sup>

---

<sup>1319</sup> Cf. *infr.* nota 1194.

<sup>1320</sup> HEGEL, G. W.F. *WW* 17, *VPhR* (II), s. 244 / p. [-]: «Die Wahrheit der Welt ist nur ihre Idealität, nicht daß sie wahrhafte Wirklichkeit hätte; sie ist dies, zu *sein*, aber nur ein *Ideelles*, nicht ein Ewiges an sich selbst, sondern ein Erschaffenes; ihr Sein ist nur ein *gesetztes*. Das Sein der Welt ist dies, einen Augenblick des Seins zu haben, aber diese ihre Trennung, Entzweiung von Gott aufzuheben, nur dies zu sein: zurückzukehren zu ihrem Ursprung, in das Verhältnis des Geistes, der Liebe zu treten. / Damit haben wir den Prozeß der Welt, aus dem Abfall, der Trennung zur Versöhnung überzugehen. – Das erste in der Idee ist nur das Verhältnis von *Vater* und *Sohn*; aber das andere erhält auch die Bestimmung des Andersseins, des Seienden. Es ist am *Sohn*, an der *Bestimmung des Unterschieds*, daß die Fortbestimmung fortgeht zu weiterem Unterschiede, daß der Unterschied sein Recht erhält, das Recht der Verschiedenheit. Diesen Übergang am Moment des Sohns hat *Jakob Böhme* so ausgedrückt, daß der erste Eingeborene Luzifer, der Lichtträger, das Helle, das Klare gewesen, aber sich in sich hineinimaginiert, d.h. sich für sich gesetzt habe, zum Sein fortgegangen und so abgefallen sei.»

<sup>1321</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 13, *VÄ* (I), s. 413 / p. 236: «Der Glanz dieser Erhabenheit der Bedeutung geht dem Begriff nach der eigentlichen Vergleichung deshalb voraus, weil die konkrete Einzelheit der natürlichen und sonstigen Erscheinungen vorerst muß negativ behandelt und nur zum Schmuck und Zier für die unerreichbare Macht der absoluten Bedeutung verwendet werden». / *Ibid.*, (I), s. 508 / p. 291: «Daher zeigt sich denn auch hauptsächlich in diesen Formen die subjektive Kunst des *Poeten* als des Machenden, und in vollständigen Kunstwerken läßt sich hauptsächlich nach dieser Seite hin sondern, was der Sache und ihrer notwendigen Gestaltung zugehört und was der Dichter als Schmuck und Zierat hinzugetan hat.»

<sup>1322</sup> *Ibid.* (I), s. 474 / p. 272: «Wenn nun ferner in der eigentlichen Erhabenheit, wie es sich sogleich zeigen wird, die besten Gegenstände und herrlichsten Gestaltungen nur als ein bloßer Schmuck Gottes gebraucht werden und zur Verkündigung der Pracht und Verherrlichung des Einen dienen.»

<sup>1323</sup> *Ibid.* (I), s. 417 / p. 238: «Dann aber ist das Bild, statt wie bisher der einzige Ausdruck zu sein, nur ein bloßer Schmuck, und es kommt dadurch ein Verhältnis hervor, das nicht dem Begriff des Schönen entspricht, indem Bild und Bedeutung einander gegenüberstehen, statt ineinandergearbeitet zu werden.»

<sup>1324</sup> *Ibid.* (II), s. 311 / p. 490: «Wie sehr deshalb Basis und Kapitell über das bloße Bedürfnis hinausgehen, so darf man sie doch nicht als einen überflüssigen Schmuck ansehen.»

<sup>1325</sup> *Ibid.* (I), s. 321 / p. 180: «Das Kunstwerk der Architektur nämlich ist nicht schlechthin für sich selbst Zweck, sondern eine Äußerlichkeit für ein anderes, dem es zum Schmuck, zum Lokal usw. dient. Ein Gebäude erwartet die Skulpturgestalt des Gottes oder die Versammlung der Menschen, welche darin ihre Wohnung aufschlagen. Solch ein Kunstwerk darf daher nicht für sich selbst wesentlich die Aufmerksamkeit auf sich ziehen.»

Pensamos que no resulta en modo alguno casual que la primera designación del medio del arte (de su primera configuración como “Arte simbólico”) sea precisamente el “signo”, y que tampoco resulta casual que la segunda caracterización de ese medio (correspondiente a la arquitectura, y que puede considerarse como al primera del arte propiamente dicho) gire en torno a designaciones como “local”, “localidad”, “lugar”, etc. Aparece aquí la palabra con la que en la tercera parte de este estudio caracterizábamos el ámbito del Concepto, y que en el decurso de nuestro análisis ha acabado evidenciándose como “medio”, “cristal” y “signo”. El decurso de la filosofía del Espíritu parece exponer el camino inverso: éste comienza por el “signo” del Espíritu subjetivo, continúa por el “símbolo” del prearte, y acaba por el “lugar” del arte. Pareciera como si el lugar que en la Lógica se evidenciaba como un medio obstruido y ennegrecido apareciera finalmente como un medio despejado y transparente, como si la transparencia del medio hubiera dejado de ser algo simplemente (metafóricamente) mentado en la escritura lógica, para encarnarse en el medio mismo del arte. El concepto aparece así como “lugar”, pero todavía queda por explicar el tramo restante del Espíritu absoluto, en el que el lugar acaba evidenciándose nuevamente (en la Filosofía) como Concepto. El Concepto asumido de la lógica acaba retornando, a través de lugar, al Concepto de la filosofía, reproduciendo así al nivel del Espíritu absoluto el proceso que había tenido lugar ya de alguna manera en el interior de la Estética, donde el signo asumido de la Lógica del Espíritu subjetivo acababa retornando a la palabra de la poesía. Pero tampoco en el caso del Concepto se trata de un simple retorno a lo mismo: así como la palabra de la poesía apuntaba hacia una hospitalidad que va más allá de la función denotativa y designadora de la palabra semiológica, así también Concepto de la Filosofía apunta también hacia una claridad que va más allá de la transparencia meramente mentada y metafórica del Concepto y de la Idea lógica. Esto es lo que trataremos de analizar a continuación.

### 3. Afrodita, o la audacia de la doncella: el brillo de la Belleza y la codicia de la mirada

La caída del ángel ilustra el segundo de los peligros que acechan a la Belleza: el primero tiene que ver con la soberbia de la luz que traspasa el umbral de la gema; el segundo con la envidia de la gema que se cierra al paso de la luz. Se perfilan así dos caras de una misma *hybris*: la *hybris* propia de aquella belleza, tan divina como “impotente” (*kraftlose*), que rehúsa bajar de su pedestal y entregar su sí mismo a la alteridad.

«La belleza impotente odia al entendimiento, porque el entendimiento le exige eso de lo que ella es incapaz [trad. modificada].»<sup>1326</sup>

---

<sup>1326</sup> Cf. *supr.* nota 478.



Una belleza como ésta es la que hasta el momento hemos tratado de ilustrar mediante la figura de Afrodita, y también mediante sus avatares sumerio-acadio (Ishtar) y judeo-cristiano (Lucifer). Pero la misma figura de la diosa permite entrever también una Belleza diferente de estos emblemas de la envidia y la soberbia. Interesa recordar en este punto en qué medida el nacimiento de Afrodita está estrechamente relacionado con el corte y la escisión. Hesíodo remite su nacimiento a la castración de Urano y, de este modo, a la arquetípica separación entre cielo y tierra que relatan todas las cosmogonías<sup>1327</sup>. Ello parece situarnos en las antípodas de aquella belleza que odia al Entendimiento y quiere mantenerse al margen de su poder de muerte. La Belleza de Afrodita no es como la del “alma bella”

«que vive con la angustia de manchar mediante la acción y la existencia esa gloria y ese brillo de su propio interior y, para conservar la pureza de su corazón, rehúye el contacto con la realidad y se empecina en la tozuda incapacidad que le impide decir que no a ese su sí mismo levantando la suprema abstracción que le impide darse sustancialidad, o lo que es lo mismo: que le impide transformar su pensamiento en ser y configurarse y entregarse a la diferencia absoluta [trad. modificada].»<sup>1328</sup>

En las antípodas de aquella belleza casta e inaccesible, Afrodita representa la Belleza entregada a la alteridad del amor y a la pasión que no duda en mancharse las manos con la negatividad de los celos, el adulterio y el incesto para conseguir lo que desea; prueba de ello son los agravios, guerras y conflictos que frecuentemente se entretajan en sus tramas. Esta faceta conflictiva de la diosa parece aproximarla a la de su antecesora Ishtar, diosa del amor y de la guerra, en la que la unidad de la vida y del espíritu se entrelaza con la “terrible potencia” separadora del Entendimiento y de la muerte. En ella se presiente, por lo demás, la proximidad que une a la diosa de la Belleza con el terrible Cronos, ciertamente implicado en el mito de su nacimiento. Con todo, conviene precisar que no es Afrodita, sino Cronos el que empuña la afilada hoz: el relato de Hesíodo no la presenta como el agente directo del corte, sino como su *bello resultado*, esto es: como la Belleza *que resulta* y, en definitiva, *nace* del corte y la herida del Entendimiento. Tampoco su relación con la guerra puede considerarse como un atributo de la diosa, sino como *fruto* (en cierto modo involuntario) de sus actuaciones e intrigas amorosas, lo que simbólicamente ha sido representado mediante el carácter adúltero de su romance con Ares, que debe ser considerado también como *resultado* del corte (esta vez ético) de su matrimonio con Hefesto. Esta condición de “resultado” nos lleva a establecer un vínculo,

<sup>1327</sup> HESÍODO. *Op. cit.*, 185.

<sup>1328</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, ss. 483-484 / p. 761: «Es lebt in der Angst, die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Dasein zu beflecken; und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren, flieht es die Berührung der Wirklichkeit und beharrt in der eigensinnigen Kraftlosigkeit, seinem zur letzten Abstraktion zugespitzten Selbst zu entsagen und sich Substantialität zu geben oder sein Denken in Sein zu verwandeln und sich dem absoluten Unterschiede anzuvertrauen. Der hohle Gegenstand, den es sich erzeugt, erfüllt es daher nun mit dem Bewußtsein der Leerheit; sein Tun ist das Sehnen, das in dem Werden seiner selbst zum wesenlosen Gegenstande sich nur verliert und, über diesen Verlust hinaus und zurück zu sich fallend, sich nur als verlorenes findet; –in dieser durchsichtigen Reinheit seiner Momente eine unglückliche sogenannte *schöne Seele*, verglimmt sie in sich und schwindet als ein gestaltloser Dunst, der sich in Luft auflöst.»

pero también una distancia entre Belleza y Entendimiento: en tanto que resultado, la Belleza tiene que ver ciertamente con esa “terrible potencia” de muerte propia del Entendimiento, pero también con la “potencia mágica” (*Zauberkraft*) del Espíritu que detiene por un instante la corriente del tiempo y permite a la conciencia demorarse (*verweilen*) en su poder de muerte, aguantar la mirada ante lo negativo, y entregarse a su poder transfigurador. De la muerte del Entendimiento emerge así la vida del Espíritu. Así continúa el pasaje citado al comienzo de este apartado:

«Pero no la vida que se aterra ante la muerte y quiere mantenerse pura de la devastación, sino aquella que aguanta la muerte y se demora en ella es la vida del espíritu [trad. modificada].»<sup>1329</sup>

Afrodita representa la vida que no se asusta ante la muerte, la Belleza audaz que mira a la muerte a los ojos y detiene por un instante el filo de su hoz. En tanto que resultado, la Belleza es pues la calma y la serenidad del Espíritu, pero no en el sentido de aquella calma que precede a la batalla y que, encerrada en su bastión,

«se va apagando lentamente en sí misma, y desaparece en una especie de vaho informe que se desvanece en el aire [trad. modificada]»<sup>1330</sup>,

sino en el sentido de la paz y el descanso que siguen a la batalla y al trabajo del espíritu, el ocioso descanso que sucede a la dura jornada de trabajo: al esforzado atleta del Espíritu que sobrepasa el dintel de la Estética le reciben las musas con coronas y guirnaldas de flores<sup>1331</sup>. Se comprende, por lo demás, que si esta Belleza del Espíritu odia al Entendimiento no es, desde luego, porque quiera preservarse de su poder de muerte, sino porque éste no lleva la negatividad hasta el final; más bien al contrario: el Entendimiento solidifica las separaciones y bloquea lo que el Espíritu ha reconciliado trabajosamente. Constituye, por tanto, el trabajo dialéctico del Espíritu que las disuelve como la reconciliación especulativa que ese trabajo hace posible. La fijación del Entendimiento en la Finitud es incapacidad para aprehender la unidad, incapacidad para la tranquila y desinteresada contemplación del Espíritu absoluto. En este preciso sentido, es más bien la Belleza la que constituye un punto de vista superior con respecto al Entendimiento y a su «tremendo poder de lo negativo», del que había dicho Hegel en el Prólogo a la *PhG* que era «lo más terrible» y «la fuerza suprema»<sup>1332</sup>. El siguiente pasaje de la Estética refleja la inversión que ha experimentado aquel elogio del Entendimiento:

«Por esta razón, tampoco es, pues, posible para el entendimiento aprehender la belleza, dado que el entendimiento, en vez de penetrar hasta esa unidad, nunca hace sino atenerse a las diferencias de ésta en separación autónoma, en la medida en que la realidad es algo enteramente distinto de la

---

<sup>1329</sup> Cf. *supr.* nota 478.

<sup>1330</sup> Cf. *supr.* nota 1328.

<sup>1331</sup> BLOCH, E. *Op. cit.*, p. 256: «El ser comienza aquí [en la Estética] a ser para sí mismo, contemplando. La vida más allá del trabajo se llama ocio. En él moran las musas, las primeras consoladoras del ser para sí del espíritu que ahora comienza en Hegel. La puerta del “espíritu absoluto” con que primero se encuentra quien retorna a los lares ostenta esta inscripción: belleza.»

<sup>1332</sup> Cf. *supr.* nota 478.

idealidad, lo sensible algo enteramente distinto del concepto, lo objetivo algo enteramente distinto de lo subjetivo, y tales oposiciones no admiten unificación. Así, el entendimiento siempre se queda en lo finito, unilateral y no verdadero. Por el contrario, lo bello es en sí mismo *infinito* y libre.»<sup>1333</sup>

A diferencia del Entendimiento, que sólo atiende a las diferencias, a las oposiciones y al corte de la hoz, la Belleza de Afrodita es la unidad (infinita y libre) de lo diferente. Esta unidad de identidad y diferencia propia de lo infinito es, por lo demás, lo que se refleja en el doble mito de su nacimiento: Hesíodo presenta a la diosa como fruto de la *separación* del cielo y la tierra, mientras que Homero la presenta más bien como fruto de su *unión*; según esta versión alternativa del mito, Afrodita era hija de Zeus y Dione y el poeta se refiere a ella como «hija del aire y la tierra»<sup>1334</sup>. Esta doble genealogía ha llevado a los comentaristas a diferenciar entre una Afrodita celeste (*Urania*) y una Afrodita terrestre (*Pandemo*)<sup>1335</sup>. Pero esta diferenciación (que gozará de una larga tradición gnóstica y neoplatónica) no hace sino falsear aspectos que originariamente pertenecen a la unidad indivisible de una misma figura. Nos aproximamos al sentido unitario de esta figura cuando consideramos *la relación* entre la Belleza de la diosa y la diferencia introducida por Cronos: Afrodita no es ni la pura identidad consigo misma del “alma bella”, ni el puro corte y la pura muerte del Entendimiento, sino la *vida* que aplaca por un momento el hambre del tiempo, la *belleza* que detiene un instante el filo de su hoz, el *amor* que vuelve a unir, una y otra vez, lo que ese filo separa. La diosa refrenda así el orden instaurado por el soberano de los Olímpicos tras la derrota de Cronos, e incluso lo anticipa, si nos atenemos a la genealogía hesiódica. Según ésta, la diosa habría sido la primera en doblegar al terrible titán del tiempo, sometiéndolo al orden y medida de las estaciones<sup>1336</sup>, inaugurando el

---

<sup>1333</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 13, VÄ (I)*, s. 152 / p. 85: «Aus diesem Grunde ist es denn auch für den Verstand nicht möglich, die Schönheit zu erfassen, weil der Verstand, statt zu jener Einheit durchzudringen, stets deren Unterschiede nur in selbständiger Trennung festhält, insofern ja die Realität etwas ganz anderes als die Idealität, das Sinnliche etwas ganz anderes als der Begriff, das Objektive etwas ganz anderes als das Subjektive sei und solche Gegensätze nicht vereinigt werden dürften. So bleibt der Verstand stets im Endlichen, Einseitigen und Unwahren stehen. Das Schöne dagegen ist in sich selber *unendlich* und frei. Denn wenn es auch von besonderem und dadurch wieder beschränktem Inhalt sein kann, so muß dieser doch als in sich unendliche Totalität und als *Freiheit* in seinem Dasein erscheinen, indem das Schöne durchweg der Begriff ist, der nicht seiner Objektivität gegenübertritt und sich dadurch in den Gegensatz einseitiger Endlichkeit und Abstraktion gegen dieselbe bringt, sondern sich mit seiner Gegenständlichkeit zusammenschließt und durch diese immanente Einheit und Vollendung in sich unendlich ist. In gleicher Weise ist der Begriff, indem er innerhalb seines realen Daseins dasselbe beseelt, dadurch in dieser Objektivität frei *bei sich* selber. Denn der Begriff erlaubt es der äußeren Existenz in dem Schönen nicht, für sich selber eigenen Gesetzen zu folgen, sondern bestimmt aus sich seine erscheinende Gliederung und Gestalt, die als Zusammenstimmung des Begriffs mit sich selber in seinem Dasein eben das Wesen des Schönen ausmacht. Das Band aber und die Macht des Zusammenhaltes ist die Subjektivität, Einheit, Seele, Individualität.»

<sup>1334</sup> HOMERO. *Ilíada*, 363.

<sup>1335</sup> PLATÓN. *Op. cit.*, 180d: «Todos sabemos, en efecto, que no hay Afrodita sin Eros. Por consiguiente, si Afrodita fuera una, uno sería también Eros. Mas como existen dos, existen también necesariamente dos Eros. ¿Y cómo negar que son dos las diosas? Una, sin duda más antigua y sin madre, es hija de Urano, a la que por esto llamamos también Urania; la otra, más joven, es hija de Zeus y Dione y la llamamos Pandemo. En consecuencia, es necesario también que el Eros que colabora con la segunda se llame, con razón, Pandemo y el otro Uranio.»

<sup>1336</sup> ESQUILO. *Las suplicantes*, 44, 1-7: «El grande y armonioso cielo se curvó sobre la tierra, / y yació sobre ella como un amante puro. La lluvia, el fluido húmedo que desciende del cielo, tanto para el hombre

espacio en el pueden prosperar las criaturas hasta entonces devoradas por el tiempo. Particularmente significativa en este sentido resulta la estrecha relación que Afrodita mantiene con las Horas: las ministras de Zeus son también las asistentes de Afrodita a quienes les es encomendada la tarea de vestir y ataviar a la diosa.

Sobre la función óptica de este gesto hemos hablado en el primer apartado, mas no de la interesante ambivalencia que le subyace: el acto de vestir a la diosa tiene el sentido (ciertamente *apophántico*) de realzar la belleza de Afrodita y así elevarla a la manifestación, pero también el de tapar y ocultar la desnudez de la diosa. Esta ambivalencia es lo que hemos ilustrado hasta el momento mediante las metáforas ópticas de la luz y de la gema: considerado desde el punto de vista de la luz, el acto de vestir a la diosa tiene el carácter positivo de la *manifestación*, pero desde el punto de vista de la gema, tiene más bien el carácter negativo del *ocultamiento*. La luz accede a la manifestación al brillar en el medio cristalino de la gema, pero sólo a condición de relegar ese medio cristalino al ocultamiento. Y es que los mismos ropajes que ensalzan y descubren la belleza de la luz, acaban encubriendo y eclipsando necesariamente la de la gema; cuando de lo que se trata es de ensalzar la belleza de la gema, la tarea consiste más bien en labrarla, pulirla, vale decir: desnudarla.

La metáfora óptica permite entrever así el halo de ambigüedad que envuelve a la belleza de Afrodita: ésta vive de aquella insinuación que se queda siempre a medio camino entre el ocultar y el mostrar. No debe extrañar, pues, que a la diosa no le baste con una sola sirvienta: mientras las Horas cubren y adornan la luz de la diosa, las Gracias abrillantan y pulen su gema. Como las ninfas de Diana, las Gracias asisten a la diosa en el baño que debe devolverle su pureza original; el baño ritual en el que Afrodita recuperaba cada año su virginidad<sup>1337</sup>. En la escena del baño se atisba, pues, una interpretación diferente del nacimiento de Afrodita: no ya como el acto (exhibicionista) mediante el cual la pura luz se despoja del medio (representado en el escena del baño por el agua, o la concha), sino como el acto por el que la gema vence su insidia luciferina y se abre a la luz. La primera es la perspectiva de la Hora, que se apresura a cubrir la desnudez de la diosa con atuendos; la segunda, en cambio, la de la Gracia, que realza esta desnudez con coronas de violetas sobre su cabeza. El célebre cuadro de Botticelli plasma a la perfección la tensión existente entre ambos momentos, al representar (a la derecha) a la Hora que se apresura a cubrir el cuerpo desnudo de la diosa, pero también (a la izquierda) al Céfiro que retira impetuoso sus cabellos, mientras arroja flores con su aliento sobre su cuerpo desnudo.

El motivo de la flor representa la desnudez de la diosa que se abre a la luz; su presencia en el cuadro se contrapone y complementa a la de la concha que emerge del agua y a la de la diosa que, como la perla, emerge del interior de la concha. Así considerada, la belleza de Afrodita no compite ni suplanta a la gema: ella misma es la gema que se muestra y entrega a la luz. En el nacimiento de Afrodita convergen así la luz del

---

como para el animal, para el grueso como para el fuerte, / germinó el trigo, hinchó los surcos con el barro fecundo / e hizo crecer los brotes en los huertos. / Y soy yo quien autorizó estos húmedos esponsales, / yo, la gran Afrodita.»

<sup>1337</sup> BARING, A., CASHFORD, J. *Op. cit.*, p. 407.

cielo y la gema de la tierra, de modo parecido a como en la espuma de la que procede se unen el aire de las alturas y el agua de las profundidades: la luz brilla en el umbral de la gema, como el aire espumea en el elemento del agua; no debe extrañar que Hesíodo atribuya el nacimiento de la diosa a la espuma, y que el nombre mismo de “Afrodita” signifique precisamente “nacida de la espuma”<sup>1338</sup>. La metáfora de la espuma aparece así como una síntesis de lo celeste y lo terrestre que consideramos análoga a la que, en nuestro modelo óptico, localizamos en el brillo de la luz: también este brillo es, en efecto, la síntesis de la gema de las profundidades y la luz de las alturas. Así como la luz es incapaz de brillar sin ingresar en el medio transparente de la gema, así tampoco la gema puede brillar sin abrirse a la alteridad de la luz; la luz es oscura sin la gema, mientras que la gema es opaca sin la luz. Retomando el conocido adagio kantiano, cabe decir que (como la intuición sin concepto) la luz sin claridad es *ciega*, mientras que (como el concepto sin intuición) la claridad sin luz es *vacía*. La luz que desborda el claro del cristal retorna a la ceguera de su procedencia (en la que lo mismo son la luz y las tinieblas), mientras que la transparencia retorna a la vacía opacidad del espejo cuando es abandonada por la luz. Se exige, pues, que la luz abandone la ceguera de su soberbia, y que la gema se vuelva hospitalaria, renunciando al cierre y la opacidad causados por su envidia. Sólo entonces podrá haber la perfecta manifestación de la luz que no es nada más que su propio «brillar así» y su propia belleza.

#### a) Eurídice, o el rapto de la Belleza: la negrura del arte y la avaricia de la mirada

*Pero también en el brillo de la gema acechan los peligros de la belleza.* Atrás quedan ciertamente la soberbia de la luz (tenebrosa) que menosprecia la gema y la envidia de la gema (opaca) que repele y rechaza la luz. En su lugar aparece la gema hospitalaria que abre sus estancias a la luz, el diamante de la Idea que no es nada distinto del claro de la escucha y la franquía de la mirada. Pero incluso en el seno de ese diamante de la mirada y de la escucha acecha el escollo de la negrura: la mirada puede sucumbir todavía a la fascinación de la gema que le induce a acaparar ese brillo para sí misma, reteniéndolo en la negrura de su centro, de su pupila. La belleza de Afrodita sigue siendo de utilidad para ilustrar este último escollo, pues todos quieren retener y acaparar a la más bella de las diosas<sup>1339</sup>. No es de extrañar que, temeroso de que pudiera sufrir violencia por parte de los dioses, Zeus se apresurase a entregarla a Hefesto, de quien se dice que forjó para ella una

<sup>1338</sup> HESÍODO. *Op. cit.*, 195.

<sup>1339</sup> BARING, A., CASHFORD, J. “Himno a Afrodita”, *Op. cit.*, p. 401: «Las Horas de áureos frontales la acogieron de bien grado. La ataviaron con divinos vestidos y sobre su cabeza inmortal pusieron una corona bien forjada, hermosa, de oro, y en sus perforados lóbulos, flores de oricalco y de precioso oro. En torno a su delicado cuello a su pecho, blanco como la plata, la adornaron con collares de oro con los que se adorna precisamente la propias Horas de áureos frontales cuando van al placentero coro de los dioses y a las moradas del padre. / Y cuando habían puesto ya todo este ornato en torno a su cuerpo, la llevaron unto a los inmortales. Ellos la acogieron cariñosamente al verla, y le tendían sus diestras. Cada uno *deseaba que fuera su esposa legítima y llevársela a casa*, admirados como estaban por su belleza de Citerea, coronada de violetas [subr. mío].»

hermosa joyería, incluyendo el mágico ceñidor. No cabe duda de que el gesto del divino artesano tiene el significado de ensalzar la belleza de la diosa y, en este sentido, debe ser considerado como correlativo del de las Horas. Pero en él se deja entrever también la intención contraria de disimular, con un halo de belleza artificial, su belleza natural, ocultándola así a las miradas ajenas. El experimentado artesano sabe a la perfección que no es posible engalanar una gema con otra, sin eclipsar la belleza de la primera, y que la misma joya puede aparecer a un mismo tiempo como lo que muestra la belleza y como lo que la oculta. J. J. Winckelmann ha expresado a la perfección esta ambivalencia en un interesantísimo pasaje acerca del ornamento:

«Un edificio sin adornos es como la salud en la miseria, que no basta para hacer feliz a nadie. Lo monótono puede volverse, tanto en la arquitectura como en la literatura y en las obras de arte, reprehensible. La ornamentación tiene su razón de ser en la multiplicidad. En escritos y en edificios sirve de solaz al espíritu y a la vista; y cuando, en la arquitectura, la ornamentación se une a la sencillez, se engendra belleza. Porque una cosa es buena y hermosa cuando es como debe ser. Por ello los adornos en las construcciones deben estar de acuerdo con su finalidad general y particular: deben ser considerados como vestimenta, destinada a cubrir la desnudez; y cuanto más grande sea la disposición de un edificio, tanto menos exigirá adornos. Así como una piedra preciosa solo tendría que ser engastada apenas en un hilo de oro, a fin de que sola pueda mostrarse en todo su esplendor. / En el plano de los adornos, entre los antiguos, siempre dominaba lo sencillo. Entre los modernos, que no siguen a los antiguos, sucede exactamente lo contrario. Aquéllos buscaban la unidad en los adornos, que debían pertenecer, en calidad de ramas, a un tronco; éstos en cambio caen en lo extravagante y, a veces, no se encuentra ni el comienzo ni el fin.»<sup>1340</sup>

La sobriedad de la ornamentación arroja la desnudez del espacio arquitectónico y ensalza su belleza, pero la belleza desaparece cuando la ornamentación se torna excesiva: lo decisivo para Winckelmann reside, ciertamente, en la medida y la proporción del ornamento. La sobriedad de las Horas parece acorde con el buen gusto clásico. No así en cambio la magnífica joyería de Hefesto, en la que se presiente ya el exceso y el exceso de la mirada moderna. El dios eclipsa la belleza natural de la diosa con su artesanía, entre la que se cuenta el célebre ceñidor mágico de Afrodita que, según la leyenda, llega a contener los encantos de la diosa. A diferencia del delicado «hilo de oro» del que habla Winckelmann, el ceñidor de Hefesto no se limita a realzar la belleza natural de la diosa: éste entabla más bien una cierta competencia con su belleza (y su luz) natural, desdibujando los límites entre la joya y el ornamento de la joya, y llegando incluso a invertir sus papeles. Al portar el ceñidor de sus encantos, la más bella de las diosas deja de ser la joya, para convertirse en la sortija (el ornamento) en la que está engastada la joya. La belleza naturaleza Afrodita queda así retenida, confinada en la joya, que se erige así en la marca del poder de Hefesto sobre ella. En realidad, la joya no es otra cosa que la belleza materializada, cosificada y dispuesta así para ser poseída por la mirada codiciosa de Hefesto.

En la avaricia de esa mirada se aprecia la marca de su ascendencia materna. Según la versión de Hesíodo, Hefesto fue concebido por Hera fruto de un ataque de celos<sup>1341</sup>. El

---

<sup>1340</sup> WINCKELMANN, J. J. *Op. cit.*, p. 43.

<sup>1341</sup> HESÍODO. *Op. cit.*, 297.

paralelismo entre ambas figuras es, por lo demás, notable: así como Hera quiere a Zeus sólo para ella, así también Hefesto quiere a Afrodita (entregada a Hefesto precisamente por Hera) sólo para él, y así como Hera está condenada a sufrir las numerosas infidelidades de Zeus, así también Hefesto sufre las infidelidades de la diosa con Ares (hermano de Hefesto y descendiente, como él, de Hera). El hecho de que el elegido por Afrodita sea precisamente el dios de la guerra puede ser interpretado, por lo demás, como una alegoría de la violencia y el ultraje que subyace al intento de poseer la Belleza: si es verdad que la belleza es el aparecer de la luz, el intento de poseerla no puede por menos que ser violento.

El motivo del matrimonio forzoso (Hefesto) acompaña a la belleza de la diosa, así como el del saqueo (Ares) acompaña al de la gema. Ambos motivos convergen en la legendaria figura del dragón, conocido tanto por su faceta de ladrón de tesoros y como por la de raptor de doncellas. Particularmente ilustrativa en este punto resulta la figura del enano Fafner, que la leyenda describe como un dragón que custodia su tesoro robado. La avaricia aparece así representa bajo la forma de unas fauces y unas garras descomunales, seguramente en referencia al poder que suele otorgar la posesión de riquezas y que suele acompañar también al soberano avaricioso. Pero lo verdaderamente interesante del dragón no es la imagería, sino la palabra: ésta no hace referencia ni a los dientes ni a las garras del monstruo, sino a su *mirada*. La palabra “dragón” deriva del griego *drákōn* (“serpiente”, “dragón”), que procede de la familia del verbo *dérkomai* (generalmente aplicado a la mirada de las serpientes), y que significa literalmente “mirar fijamente”. El dragón es así una alegoría de la fascinación y el poder hipnótico que la belleza despierta sobre la mirada codiciosa, de la codicia que desea poseer esa belleza, de manera que *sólo brille para ella*, y que impica por tanto arrebatar la belleza a las miradas ajenas.

Especialmente ilustrativo a este respecto resulta el hecho de que fuera precisamente una víbora la que arrebata a Orfeo la belleza de Eurídice. La codicia de la mirada reptiliana interviene en el mito para designar lo que consideramos el tercer escollo de la belleza: de la belleza que ingresa en el interior de la gema hospitalaria, mas no por ello en la apertura y la franquía de su transparencia accesible a la mirada. Lo que entonces acecha a la belleza [i] no es tanto la *soberbia* de la luz, que pretende brillar por sí misma; [ii] ni tampoco la *envidia* de la gema, de la opacidad que rechaza la luz; [iii] sino a la *avaricia* de la mirada, de la negra pupila que rapta la belleza y acapara su brillo para sí. Una negrura como ésta es lo que el marco de la *WdL* hemos analizado al nivel del Concepto, pero que emerge también en el marco del Espíritu absoluto bajo la forma de la exterioridad del arte. Si la negrura del medio teleológico retenía en el primer caso la luz de lo lógico, apagando su brillo, la misma negrura retiene, en este segundo caso, el brillo de la Belleza en el interior de la materia artística. La mirada codiciosa del artesano de los dioses se deja entrever en esa negrura: ella es la avaricia que retiene el fuego lógico en lo hondo de su fragua, pero también la que retiene la Belleza del espíritu en el interior de sus ingenios y artificios.

El escollo de la negrura nos conduce así de un extremo a otro del Sistema, conectando el tramo final de la Lógica con el pórtico de entrada al Espíritu absoluto. La

sistemática que de este modo se dibuja no debe resultarnos extraña, al menos si la consideramos a la luz de la que probablemente sea la obra de Kant predilecta de Hegel. Me refiero, en efecto, a la *KU*, en cuyas dos partes (“Crítica del juicio estético” y del “juicio teleológico”) se reúnen hasta tocarse los dos extremos del Sistema hegeliano. La gran mediación de la Naturaleza y el Espíritu inmediato (subjetivo y objetivo) que Hegel interpone entre ambos extremos no haría sino explicitar algo que Kant presuponía ya en ese lugar, a saber: la unidad de las esferas teórica y práctica de la Razón, delimitadas ya en las dos críticas anteriores, y cuyos dominios se corresponderían con las esferas hegelianas de la Naturaleza y el Espíritu. Del mismo modo, el ámbito del Espíritu absoluto (cuyo pórtico de entrada en la Estética) se plantea en Hegel como un intento de unificar las esferas del conocimiento/verdad (propia del Espíritu subjetivo) y de la certeza/libertad (propia del Espíritu objetivo), continuando así la tarea que había quedado pendiente en la Lógica, en lo que ahí fue denominado el “juicio de la Idea”. La designación (todavía silenciada en la Lógica) para esa unidad reza “Belleza”, y su explicitación en el umbral del Espíritu absoluto pretender ser un paso decisivo con respecto al “juicio de la Idea”. Esta impresión de avance con respecto a la Lógica parece quedar reforzada en la inversión a la que Hegel somete el planteamiento de la *KU*, cuya intención no parece ser otra que la de situar la ilusión teleológica al comienzo, reservando para el final la parte analítica de validez y de fundamentación trascendental correspondiente a la Estética. Pero lo cierto es que el escollo parece ser el mismo tanto al final de la teleología como al comienzo de la Estética: la misma negrura del Concepto y del medio teleológico (todavía presente de alguna manera en el juicio de la Idea como “grafía”) emerge en el ámbito del Espíritu como “signo”: la avaricia del signo que en el ámbito del Espíritu subjetivo quiere poseer la luz del sentido en sí mismo, y que en el umbral de la Estética quiere poseer también el brillo y la Belleza de la diosa.

Ahora bien: *¿Es esa Belleza algo susceptible de ser poseído por el signo y, en general, por el medio artístico? ¿Es la mirada codiciosa de Hefesto capaz de retener la belleza de la diosa? ¿O su arte permanece todavía atrapado en el mismo escollo del medio teleológico? ¿Constituye la Estética un avance con respecto a ese medio teleológico (como en principio parece indicar la mencionada inversión), o constituye más bien un retroceso con respecto a la transparencia alcanzada en la Idea?*

#### **b) Perséfone, o la huida de la Belleza: la (mala) transparencia del arte y la impotencia de la mirada**

La respuesta a estos interrogantes parece ser negativa a juzgar por el carácter forzoso del matrimonio de Afrodita con el artesano de los dioses, así como la incapacidad del éste para retener (mediante artificios) a la más bella de las diosas. El mito parece confirmar así el paralelismo sugerido entre el brillo de la Belleza y el de la luz: lo propio de la Belleza es precisamente en brillar y, por tanto, en no dejarse apresar por la negrura de la mirada. La imagen del rapto sin retorno de Eurídice, cede así ante la del rapto de Perséfone, conocida



también por el nombre de *koré* (“doncella”). Ella es la viva imagen de la belleza mortal que, como la flor de un día, se marchita y languidece con el paso del tiempo. En ello se diferencia de las doncellas del Olimpo (Diana y Atenea), que preservan intacta su castidad, y también de la divina Afrodita, que renueva periódicamente su virginidad en el baño ritual. A diferencia de la divina belleza de las Olímpicas, la belleza de la doncella florece *sólo una vez*: el brotar del primer narciso basta para hundirla en el reino de la sombras, mientras que un solo mordisco de la fruta prohibida basta para retenerla a él. En ello se asemeja a la belleza de la ninfa Eurídice, raptada por una sola mordedura, y a la que una sola mirada bastó también para condenar.

Pero a diferencia de Eurídice, Perséfone no se hunde en el mundo de las sombras para languidecer y morir en él. Como la semilla enterrada en el seno de la madre tierra, Perséfone florece cada año trayendo al mundo de los vivos la primavera de su manifestación. Los denominados misterios de Eleusis anuncian ya una revelación, y deben ser considerados —Hegel lo sabía— como un paso decisivo hacia la religión revelada. Su condición “mística” se debe únicamente a la exigencia de que toda revelación debe partir *de lo oculto* y que no hay más revelación que la *de lo profundo*. La figura del Perséfone permite trazar así una clara demarcación con respecto a aquella “alma bella” que odia al Entendimiento y no conoce la muerte, pero también con respecto a aquella “alma romántica”, igualmente impotente que, consciente de su fragilidad, se entrega al abrazo de la muerte para no retornar jamás. Especialmente ilustrativo a este respecto resulta el hecho de que el rapto de Perséfone tenga lugar mientras recoge flores junto a las demás vírgenes del Olimpo. La escena sitúa a la doncella en el rol del dragón, de la mirada codiciosa que quiere poseer la belleza de la flor en el momento de su máximo esplendor. Nada más opuesto a la belleza que se preserva de la muerte, en efecto, que la de la doncella que arranca despreocupadamente las rosas de su propio jardín. Al arrancar la flor, Perséfone anticipa su trágico destino: como el narciso que se marchita en la mano de la doncella, la belleza de Perséfone languidece en el invierno de su cautiverio.

Pero la doncella sabe que la belleza de la flor brilla en el instante mismo antes de desaparecer, que su belleza mortal vive precisamente de esa desaparición, y que sólo el prematuro cautiverio de la muerte sienta las condiciones de su liberación. Al igual que el artesano de los dioses, el soberano del inframundo es incapaz de retener la Belleza para sí: el decreto de Zeus le obliga a liberar a la doncella en la primavera de su manifestación, abocando con ello su codiciosa mirada al mismo destino al que el dios acabará abocando a la de Orfeo; así como éste no puede evitar el retorno de Eurídice hacia las sombras, así tampoco puede el soberano del inframundo evitar la huida de Perséfone hacia la superficie de la manifestación. En el castigo de Orfeo se presiente, pues, el drama del propio dios: uno y otro no son más que la doble cara del mismo límite: el límite de la negrura y del rapto siempre fallido de la mirada codiciosa del Entendimiento que intenta retener, en la unilateralidad de sus categorías, una luz que constantemente se le hurta. Y es que sólo cuando la Belleza deja de ser retenida por la pupila (siempre demasiado codiciosa y demasiado negra) de las categorías lógicas puede acceder al claro de su manifestación: de una manifestación que se regala fugazmente a una mirada que no puede (ni pretende)

acapararla. Comparece con ello ese paradójico modo de poseer la Belleza propio del Espíritu absoluto, que consiste precisamente en *renunciar a su posesión* y en *dejarla ser*, vale decir: en *liberarla*. En el Espíritu absoluto tiene lugar así

«la liberación de la unilateralidad de las formas y su elevación a la forma absoluta.»<sup>1342</sup>

Sólo cuando renuncia a la prisión del Entendimiento, puede el Espíritu reconciliarse con ese *peculiar modo de posesión de la Verdad que consiste justamente en liberarla y, por así decirlo, dejarla escapar*. Apenas resulta preciso aclarar en este punto que este “dejar escapar” la Belleza no debe ser entendido como una incapacidad de las categorías lógicas o de las formas artísticas, sino precisamente como su virtud más propia: la virtud que convierte a esas categorías y esas formas en lo abierto y el claro de la Verdad y de la Belleza. Es, en efecto, bajo una premisa como ésta que en la tercera parte de este estudio analizamos el tramo final de la *WdL* como una liberación de la luz en lo abierto y la transparencia de la Idea [C. III.3c], y que venimos tratando de interpretar a lo largo de este capítulo en torno a la Estética como una liberación de la Belleza en el claro y lo abierto del arte. Ello nos situaba desde un comienzo ante la complicada tarea de tener que *encontrar en la materialidad del arte algo parecido a la claridad y a la transparencia del Concepto*. Una cualidad como ésta es, sin embargo, lo que parece haberse evidenciado como imposible en un arte eminentemente material y sensible, en el que la Belleza se vincula siempre a esta o aquella forma o figura, a esta o aquella doncella o atleta, etc., y permanece, en definitiva, raptada por lo que Hegel llama el «politeísmo indefinido» del arte:

«El espíritu absoluto no puede ser explicitado bajo una tal singularidad de la figuración; el espíritu del arte bello es, por esta razón, un espíritu limitado de un pueblo, cuya universalidad que está-siendo en sí al ser llevada hasta una determinación ulterior de su riqueza, se disgrega en un politeísmo indefinido. Con la limitación esencial de su contenido, la belleza se queda generalmente en una penetración por lo espiritual de la intuición o de la imagen; se queda en algo formal, con lo que tanto el contenido del pensamiento o la representación como la materia que ese contenido utiliza para configurarse, vienen a ser del tipo más diverso e incluso inesencial [...]»<sup>1343</sup>

Como Afrodita de los brazos de Hefesto, la Belleza se escabulle en el intento de apresarla exteriormente. Ninguna prisión exterior puede retenerla, ni siquiera aunque

---

<sup>1342</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 10, *Enz* (III), § 573.

<sup>1343</sup> *Ibid.*, § 559; *ibid.* § 557: «La exterioridad sensible en lo bello, la *forma* de la *inmediatez* como tal, es al mismo tiempo *determinidad de contenido*, y el dios tiene también cabe si aún, a la vez que su determinidad espiritual, la determinación de un elemento natural o existencia, contiene la llamada *unidad* de la naturaleza y del espíritu, es decir, la unidad *inmediata*, la forma de la intuición, [pero] así no contiene la unidad espiritual en la que lo natural estaría puesto sólo como ideal o como superado, y el contenido espiritual sólo estaría referido a sí mismo; no es el espíritu absoluto el que entra en esta conciencia»; *ibid.* § 560: «La unilateralidad de la *inmediatez* en lo ideal contiene la unilateralidad opuesta de ser algo *hecho* por el artista. El sujeto es lo formal de la *actividad*, y la *obra de arte* sólo entonces es expresión del dios cuando no hay en ella rastro alguno de *particularidad* subjetiva, sino que la riqueza del espíritu que la habita interiormente ha sido concebida y parida con toda pureza y sin la mácula de la contingencia de aquella particularidad.»

haya sido forjada por el propio artesano de los dioses. La naturaleza espiritual de la Belleza se sustrae a la negrura material del arte, sea ésta la del arado o la del mármol, y así como el centro del arado teleológico tuvo que ser asumido en la claridad autotransparente del Idea, así también la dureza del mármol debe ser asumida en la claridad de una materia transparente. Este recurso a la transparencia es, sin embargo, algo que no parece poder tener lugar en la Estética, debido a la naturaleza sensible de esta esfera; los colores y las formas propias de la sensibilidad desaparecen en la transparencia. La naturaleza sensible del arte parece relegar la Estética a una forma limitada de manifestación, que sólo alcanzaría a manifestar lo que ópticamente venimos denominando la refracción y la reflexión de la luz, mas no la difracción de la pura luz en la que hemos hecho consistir el modo de aparición propio de la Verdad. Ésta sólo tendría lugar ahí donde la materia del arte fuera refinada hasta el punto de adoptar la transparencia propia del Concepto que deja ver la luz de lo lógico a su través, pero una transparencia como ésta es justamente lo que la materia del arte no puede en ningún caso adoptar, so pena de desaparecer sensiblemente, y por tanto, estéticamente. La Estética alcanzaría así lo que cabría considerar como el punto de máxima asunción de su medio material, y ello precisamente de la mano del mismo recurso que había impedido en la Lógica la asunción del medio del Concepto. El proceso de progresiva asunción de ese medio, en el que hemos hecho consistir el decurso la Idea quedaría así cumplido en la Estética, donde no sólo acabaría siendo sobrepasado el signo del guion, sino también lo que en el capítulo anterior denominábamos el “límite de la transparencia”. Esta parece ser la opinión de E. Bloch recogida al comienzo de este capítulo, para quien el propósito de la Estética hegeliana sería «desembarazarse por entero» de lo finito<sup>1344</sup>, retirar el velo material del arte para que la mirada pueda asistir a la contemplar sin trabas de la pura luz («la luz eterna») de la Belleza. Un objetivo como éste es lo que acabaría teniendo lugar en la música (cuya naturaleza “aérea” hace que «la forma espiritual o el alma que teje en sí misma *absorba* totalmente la materia»<sup>1345</sup>) y en la poesía (donde la palabra rompe la corteza de la materia, desactivando así la relación forma-materia que rige en el conjunto de las artes, proclamando el triunfo de la forma sobre la materia:

«Todas las demás artes hablan, por decirlo así, una lengua todavía pesada, se halla adherida a ellas demasiada materia. Sólo la palabra rompe esta corteza; la apariencia del espíritu se torna en ella entendible y racional, la forma triunfa en ella sobre la materia. Por eso la poesía es el arte romántico más puro o, mejor dicho, lo sería si no se hubiese librado de las relaciones de forma-materia: de las relaciones entre lo simbólico, lo clásico y lo romántico.»<sup>1346</sup>

Al romper la corteza de la materia, la poesía anticipa la esfera de la Religión, que debe ser considerada como el punto de llegada más acabado de este proceso de asunción de la materia a favor de la forma. La Religión inaugura así un régimen puramente iconoclasta, en el que la materia y las imágenes del arte son denunciadas como una

---

<sup>1344</sup> Cf. *supr.* nota 1255.

<sup>1345</sup> Cf. *supr.* nota 1252.

<sup>1346</sup> BLOCH, E. *Op. cit.*, p. 262.

idolatría de la Idea todavía demasiado apegada a los colores y las formas mundanas. Pensamos, sin embargo, que lo que en este camino hacia la iconoclastia religiosa (a través del giro acroamático de la música y la poesía) ha desaparecido *no es tanto la materia o el contenido* del arte, como piensa Bloch; y también, por cierto, Hyppolite, para quien la poesía irrumpe como la completa «negación de lo sensible»<sup>1347</sup> que da lugar a la “muerte del arte”. En primer lugar, porque la materia del arte no se correspondería tanto con el lado del contenido, cuanto con el de la forma. El contenido es justamente lo infinito del Espíritu absoluto, cuyo límite reside más bien en la forma o medio a través del cual el contenido se manifiesta. Es, en efecto, a causa de esa forma (y no del contenido) que, como dice Bloch:

«Su estética [la de Hegel] permanece esencialmente en el campo de la intuición sensible y, en consecuencia, no recibe su virtud de gracias trascendentes. [...] la estética de Hegel no es devota, no se desplaza hacia lo religioso; su objeto no es una luminosidad eterna, sino un mundo penetrado de rayos luminosos, marcado por el signo del idealismo.»<sup>1348</sup>

Es, en efecto, en virtud de la limitación de la forma material del arte que la Estética hegeliana se plantea como un intento de liberar el contenido bello apresado en esa forma. Pero ni siquiera entonces el resultado puede ser calificado como un triunfo del contenido bello sobre la forma que acabaría anulando igualmente la diferencia forma-contenido. La razón es que lo que con la materia del arte habría quedado verdaderamente eliminado no es tanto la forma como tal (lo que conllevaría la cancelación de la diferencia de forma y contenido), cuanto únicamente *el carácter material* de esa forma: la misma función de la forma que aparece en el Arte como “materia”, prosigue en la Religión como “representación”, deviniendo finalmente en la Filosofía “concepto”. La persistencia de la forma a lo largo del Espíritu absoluto no puede ser achacada ya a una insuficiencia de esa esfera, sino al hecho fundamental de que, como venimos repitiendo a lo largo de del apartado anterior [D: III.2], *la pura luz del Espíritu necesita de un medio (finito) para acceder a la manifestación*. De manera que, ni el tránsito del Arte a la Religión puede consistir —como dice Bloch— en la operación de retirar o absorber el medio finito de la manifestación (sino tan sólo su carácter material), ni la manifestación de la pura luz que no es nada distinto de su propio brillar pura luz puede consistir tampoco —como dice Gadamer— en la autoiluminación de la pura luz que aparece por sí misma.

---

<sup>1347</sup> HYPOLITE, J. *Op. cit.*, pp. 35-36: «[...] la poesía aparece como el término de un movimiento que refunde lo sensible para significarlo. La poesía es el arte supremo; ella, conservando de lo sensible solamente el sonido, que desaparece como es emitido, superando la elaboración del mundo de los sonidos en la música, es la luz originaria del mundo porque lo dice y lo cuenta, dice también el yo que cuenta [...]. Pero si la poesía es la cumbre del arte, es también la señal de su decadencia. Lo acaba en el doble sentido del término. La negación de lo sensible es caso demasiado completa para que haya arte todavía, y ya se transparenta el significado puro, el sentido como sentido, es decir, la filosofía.»

<sup>1348</sup> *Ibid.* p. 259.

### c) Penélope, o la paciencia de la Belleza: la claridad del arte y la franqueza de la mirada

Si la Estética de Hegel puede llegar a ser, por decirlo con las palabras de Bloch, una Estética “devota” y auspiciada por “gracias trascendentes”, ello es precisamente *gracias a la acción del medio*. El hecho de que Bloch haya reconocido en el medio material del arte la traba que impediría a la Estética hegeliana abrirse camino hacia esta dimensión “trascendente” se debe precisamente a que —al igual que Gadamer e Hyppolite— permanece en último término anclado a la premisa óptica de la autoiluminación, extraña tanto a la filosofía de Hegel, como a la óptica de la reflexión que le subyace. Pensamos (y hemos tratado de probar a lo largo de esta cuarta parte) que un modelo como éste resulta de todo punto ineficiente para comprender la Estética hegeliana. No así, en cambio, el contramodelo plotiniano sugerido por Bloch para desmarcarse de ella que, en contra de la intención del autor, resulta de gran utilidad para evidenciar su verdadero alcance:

«Para Hegel el arte es, como para Plotino, lo espiritual que trasparece en la imagen de los sentidos, pero en Hegel permanece como algo inmanente, un algo que se desliza y dispersa, al final, hacia la luz eterna. Plotino exhorta: “Pues, cuando se contempla la belleza corporal, no hay que querer perderse en ella, sino, conscientes de que esa belleza sólo nos revela imágenes, huellas y sombras, huir hacia aquello que proyecta aquí su imagen”. Y recuerda, a este propósito, como modelo a Ulises, “quien huyó de la encantadora Circe o de Calipso, sin dejarse captar por sus encantos, aunque su ojo se recreaba en la contemplación placentera y sabía disfrutar plenamente de la belleza sensible”.»<sup>1349</sup>

La figura de Ulises es tomada por Plotino como ejemplo de aquella mirada enamorada que, sin permanecer apegada (codiciosamente) a las imágenes sensibles que la acechan e intentan seducirle, sabe ver en ellas el reflejo de la verdadera Belleza; lo que la accesible belleza de las Sirenas evoca en el héroe es, por tanto, la lejana Belleza de Penélope. Por su parte, la figura de Penélope debe ser tomada como ejemplo de aquella luz paciente que, a pesar de verse acosada por decenas de miradas avariciosas, evita la tentación —que erróneamente Bloch juzga hegeliana— de brillar por sí misma y entregarse a la pléyade de las miradas. Penélope sabe que la luz no brilla en la codicia de la mirada, sino sólo en lo abierto de la mirada enamorada. La pareja de enamorados representa así la doble actitud que a lo largo de este estudio venimos calificando de “óptica”, y cuya aplicabilidad al ámbito de la *WdL* hemos tratado de justificar mediante la diferencia (y relación) entre la luz de lo lógico y el medio transparente de la Idea. Una diferencia como ésta era, sin embargo, lo que parecía quedar cancelado el ámbito de la Estética, donde la naturaleza material y sensible del medio artístico de presentaba de entrada como lo más opuesto a la transparencia: a diferencia de la transparencia del Concepto, en la que cada una de las determinaciones lógicas viene a la comparecencia, la transparencia sensible es el medio en el que desaparecen todas las cualidades estéticas; lo transparente es, en efecto, lo invisible por antonomasia. Todo transcurre, en efecto, como

---

<sup>1349</sup> *Ibid.* pp. 270-271.

si la transparencia sensible de la Estética no fuera capaz de marcar ningún límite efectivo al proceso de asunción del medio material propio de la Estética, que parece culminar en la desaparición de dicho medio en la música y la poesía.

Se hace preciso, pues, encontrar una manera sensible (estética) de representar lo que en la Lógica denominábamos el elemento de la transparencia; una estrategia, por tanto, que al igual que ese elemento, permita ver la luz de la Belleza a través de las imágenes sensibles, sin eliminarlas. Se dirá que una estrategia como ésta no es en realidad muy diferente de la seguida en el ámbito Concepto, donde la negra cópula del juicio era pulida en el trascurso de esta esfera hasta desaparecer como tercero independiente y vehiculizar el brillo de la Idea. De manera análoga, la materia del arte debe ser sometida a un proceso de sublimación y refinamiento en el decurso de la Estética si quiere servir de órgano para la manifestación de la Belleza. La gran diferencia con respecto al Concepto reside, sin embargo, en el hecho de que la materia impone *un claro límite a ese proceso de refinamiento* inexistente para las determinaciones lógicas: el poder de la abstracción puede pulir la determinación lógica hasta convertirla en puro ser, pero el cincel del artista no puede labrar el mármol hasta perforarlo: el trépano de la luz penetra a golpe de cincel en la estatua, pero ese trépano no puede horadar la piedra hasta destruirla, so pena de cancelar con ello esfera misma del arte. Incapaz, pues, de atravesar la piedra como si de un medio transparentese tratase, el cincel debe idear una manera de que la materia del arte pueda llegar a reflejar la luz de la Belleza. En el caso de la piedra, el recurso empleado es la *forma* de la arquitectura y de la escultura, que introduce en ella la determinación y, con ella, la luz del Concepto. Pero al igual que en la Lógica, la determinación es a lo sumo el reflejo de la luz, no su libre manifestación. Tampoco la pintura puede mostrar la luz sino mediante el filtro del color; un filtro que no puede atenuarse hasta el punto de convertir el claroscuro en la uniformidad del blanco, so pena de violentar nuevamente con ello la constitución misma de la pintura y hacerla desaparecer.

Lo que de esta manera se refleja no es la pura luz, sino tan sólo la luz distorsionada por los colores y formas de las artes plásticas. Desde el punto de vista óptico, la Estética parece quedar abocada con ello a un nivel inferior que el del Concepto. Y así sería, efecto, de no ser porque el arte cuenta todavía con un recurso para *permitir la entrada de la luz en la materia, sin destruirla, emulando así la transparencia del Concepto*. La semejanza con la transparencia del Concepto resulta, por lo demás, todavía más estrecha cuando se comprueba que lo que a través de ese recurso a los colores y formas del arte se hace visible no es ya la distorsión de la luz (de la luz de esos colores y formas), sino el aparecer y el brillo de la pura luz. La clave de este recurso no reside tanto en la materialidad misma de arte, cuanto en el peculiar tipo de refinamiento que ésta experimenta en cada una de las artes plásticas. Y es que, a diferencia de lo que suele pensarse, este refinamiento no consiste únicamente en el tipo de material empleado por ellas: en realidad, todo material está lastrado por el índice de pesantez que obstaculiza y, en el mejor de los casos, filtra el paso de la luz. A esto efectos, lo cierto es que la pintura no sería muy superior a la piedra. Hegel define el color como “luz en la materia”, pero tampoco esa luz oscurecida deja ver la pura luz a su través; como tuvimos ocasión de estudiar en la primera parte de este estudio

[A: III.3a], el color se interpone como un filtro de oscuridad al paso de la luz<sup>1350</sup>. Sólo la retirada de ese filtro, de esa pesantez material del color, permitiría el paso de la pura luz a través de la tela, y lo decisivo en este punto también reside, por tanto, en los recursos de sublimación que el arte (la pintura en este caso) sea capaz de desplegar para retirar este filtro material, sin retirar con ello el medio del arte.

Sobre estos recursos hablaremos a continuación, pero no sin antes aducir que todos ellos se basan y presuponen (más o menos explícitamente) la dimensión simbólica del arte. Ésta es debe ser entendida como la condición de toda transparencia en el medio material del arte. Y es que es justamente gracias a esta función simbólica que la piedra, la figura, el color, etc. que pueden ser tomados no sólo desde el punto de vista de sus cualidades materiales (dureza, forma, intensidad, etc.), sino de su semejanza con un contenido espiritual. Es, en efecto, en virtud de esta dimensión simbólica (y, hasta cierto punto, “mimética”) del arte, que Hyppolite dice de las artes plásticas (inferiores a la poesía) que se limita a emular una expresión del sentido que la palabra consigue de una manera más pura<sup>1351</sup>. No cabe duda que el autor tiene razón por lo que se refiere a la poesía y a la filosofía que Hegel sitúa por encima de las artes plásticas, *mas no por lo que se refiere al signo y a la escritura lógica todavía apegada a la opacidad del significante*. Todo transcurre, en efecto, como si el criterio simbólico de semejanza (y, en definitiva, de transparencia) que en la teoría hegeliana del signo era rechazado como algo todavía apegado a la intuición, reapareciera en la Estética como algo capaz de superar la arbitrariedad y la opacidad del signo, confirmando al medio material del arte cierta transparencia con respecto al contenido espiritual que, de otra manera, permanecería externo a la piedra, a la forma, al color etc., tomados como tal.

Particularmente ilustrativo a este respecto resulta el caso de la arquitectura, que de entre la totalidad de las artes debe ser considerada como la más apegada a esta dimensión simbólica del arte. Se trata en ella de que la exterioridad de la materia llegue a simbolizar la interioridad del espíritu, y con esta intención es dispuesta la materia de manera que defina un recinto *cerrado*, un espacio *interior*. El espacio arquitectónico consigue emular una unidad y una interioridad que de otra manera resultaría extraña a al espacio material (elemento por antonomasia de la pluralidad y a exterioridad) y, precisamente porque la interioridad en cuestión pasa a estar en ella simbolizada (esto es: dispuesto conforme a una relación de semejanza entre el contenido espiritual de la interioridad y el espacio así configurado), puede decirse que *no está simplemente mentada en la opacidad del signo, sino que se encarna de alguna manera en el propio medio del arte, que se inscribe en su materialidad*. Es, ciertamente, en este sentido fuerte (no metafórico) que Hegel considera la catedral gótica como la configuración de una interioridad material efectiva, destinada a acoger la interioridad del alma y de la

---

<sup>1350</sup> Cf. *supr.* notas 325 y 326.

<sup>1351</sup> HYPPOLITE, J. *Op. cit.*, p. 35: «No hay sentido antes del lenguaje, como tampoco hay Absoluto inefable, o tampoco habría sueño para el que no se despertase nunca. Las artes que preceden a la poesía en la serie ascendentes de las bellas artes, la arquitectura, la escultura, la pintura y la música, nos produce la ilusión de un inefable que sería sentido sin palabra, sobre el que podría decirse, de una forma paradójica, que la palabra misma es muda. ¿No podría preferirse como portadora de sentido la imagen a la palabra?»

comunidad cristiana<sup>1352</sup>. El recinto de la catedral se cierra incluso a la luz del día, que apenas se filtra por el cromatismo de las vidrieras, para dejar brillar en su interior la llama espiritual de la vela.<sup>1353</sup>

Aunque Hegel no repara suficientemente en ello, el motivo arquitectónico de la ventana proporciona una interesante transición al simbolismo escultórico. La apertura que amenaza con romper la interioridad de la piedra, despliega todo su potencial espiritual en el mármol. Al fin y al cabo, el motivo de la ventana permite ilustrar el paso de la luz en el interior de la materia, y puede ser considerada por este motivo como lo más parecido a la transparencia del Concepto en la materia arquitectónica. El límite de la ventana arquitectónica reside acaso en el hecho de que constituye una apertura vacía, un medio por el que la luz se filtra y penetra en la materia, pero por el que la luz así filtrada no puede todavía aparecer. Tampoco las vidrieras de la catedral («transparentes sólo a medias»<sup>1354</sup>) permiten la aparición de la pura luz, sino tan sólo de la luz coloreada (y, de este modo oscurecida) de la naturaleza. En ellas se anticipa de alguna manera lo que en el rostro de la escultura aparecerá como una suerte de “ventana maciza”: el ojo marmóreo de la estatua, cuya opacidad material impide el paso de la luz al interior de la material. Ese ojo parece cerrar el recinto que la arquitectura era incapaz de sellar, protegiendo su interior de todo resto de exterioridad. Ahora bien, que el ojo de la estatua no condescienda a filtrar la luz exterior no significa que no pueda proyectar la luz procedente del interior: el párpado de ese ojo permanece cerrado a la luz de la Naturaleza, pero abierto interiormente a la del Espíritu. También en este punto resulta preciso considerar el carácter eminentemente simbólico del ojo que preside el rostro de la estatua: en tanto que simboliza el ojo espiritual del dios, del héroe, de la doncella, etc., ese ojo no se limita a ser una determinada forma más de la estatua, sino también *algo a través de lo cual resulta posible mirar al interior de la estatua, para advertir cómo el mármol, que entretanto ha adoptado ya la forma del rostro humano, nos devuelve a su vez la mirada del Espíritu*<sup>1355</sup>. En este

---

<sup>1352</sup> HEGEL, G.W.F. WW 14, VÄ (II), s. 332 / p. 502: «Wie nämlich der christliche Geist sich in die Innerlichkeit zusammenzieht, so wird das Gebäude der in sich allseitig begrenzte Ort für die Versammlung der christlichen Gemeinde und deren innere Sammlung. Es ist die Sammlung des Gemüts in sich, welche sich räumlich abschließt. Die Andacht des christlichen Herzens aber ist ebenso sehr zugleich eine Erhebung über das Endliche, so daß nun diese Erhebung den Charakter des Gotteshauses bestimmt». *Ibid.* s. 334 / p. 503: «Als die vornehmlichste Bestimmung für das Innere der Kirche habe ich schon angegeben, daß sie den Ort für die Gemeinde und die innerliche Andacht nach allen Seiten hin, teils gegen die Unbilden der Witterung, teils gegen die Störungen der Außenwelt, abschließen soll. Der Raum des Inneren wird deshalb zu einer totalen Umschließung, während die griechischen Tempel, außer den offenen Gängen und Hallen umher, häufig auch offene Zellen hatten.

<sup>1353</sup> *Ibid.* s. 332 / pp. 502-503: «[...] wird das Licht der Sonne abgehalten oder schimmert nur getrübt durch die Glasmalereien der Fenster, welche um der vollständigen Abscheidung vom Äußeren willen notwendig sind. Was der Mensch hier bedarf, ist nicht durch die äußere Natur gegeben, sondern eine durch ihn und für ihn allein, für seine Andacht und die Beschäftigung des Inneren gemachte Welt». *Ibid.*, s. 338 / p. 505: «Außerdem sind die Scheiben der Fenster durch die Glasmalereien, wie schon gesagt, nur halb durchsichtig. Teils stellen sie heilige Geschichten dar, teils sind sie nur überhaupt farbig, um Dämmerung zu verbreiten und den Glanz der Kerzen leuchten zu lassen. Denn hier soll ein anderer Tag Licht geben als der Tag der äußeren Natur.»

<sup>1354</sup> *Id.*

<sup>1355</sup> La forma antropomórfica de la escultura anticipa el punto culminante del Espíritu absoluto en el que la forma deviene absolutamente transparente al contenido. Ello tiene lugar cuando el contenido espiritual es



preciso sentido, cabe decir que el propósito del arte es abrir ventanas en la materia, convertir todos puntos de su superficie en un Argos de mil ojos:

«Así como, en oposición al cuerpo animal, en el humano el pulso cardíaco se muestra por doquier en su superficie, en el mismo sentido ha de afirmarse del arte que transforma toda figura, en todos los puntos de la superficie visible, en ojo, que es la sede del alma y conduce al espíritu al aparecer. O. como exclama Platón en aquel famoso dístico a Aster: / “Cuando a las estrellas miras, ¡oh tú, estrella

---

visto a través de una forma igualmente espiritual. Debido a su forma exterior, el arte no puede ir más allá de una relación de semejanza (semitransparente) con el contenido (espiritual) que aparece y brilla en él. El contenido espiritual sólo se hace absolutamente transparente *en una forma igualmente espiritual*. La forma exterior del arte debe ser, por tanto, interiorizada (espiritualizada), debe pasar a la interioridad de la representación religiosa. La religión es el ámbito en el que el espíritu se revela al espíritu, del «espíritu en el elemento de su libertad» (HEGEL, G.W.F. *WW* 17, s. 219 / (III), p. 118), en el bien entendido que el espíritu no aparece en ella como la mera forma exterior de la escultura antropomorfa, sino como *el hombre (el espíritu) mismo*. Desde el punto de vista religioso, el hombre aparece como aquello en lo que se revela Dios (el Absoluto) y en lo que Dios (el Absoluto) mismo se manifiesta como Hijo (en Cristo) y como Espíritu (en la comunidad). Interesa reproducir aquí este pasaje clave de las *Lecciones sobre filosofía de la religión*: «Denn die Idee ist eine in allem, allgemeine Notwendigkeit; die Wirklichkeit kann nur Spiegel der Idee sein; aus allem kann daher für das Bewußtsein die Idee hervorgehen, denn es ist immer die Idee in diesen unendlich vielen Tropfen, die die Idee zurückspiegeln. Die Idee ist vorgestellt, erkannt, geahnt in dem Samen, der die Frucht ist; die letzte Bestimmung der Frucht erstirbt in der Erde, und erst durch diese Negation geht die Pflanze hervor. Solche Geschichte, Anschauung, Darstellung, Erscheinung kann von dem Geist auch zum Allgemeinen erhoben werden, und so wird die Geschichte des Samens, der Sonne *Symbol* [¿Zeichen?] *der Idee*, aber *nur* Symbol; es sind Gestaltungen, die ihrem eigentlichen Inhalte nach, der spezifischen Qualität nach nicht angemessen sind der Idee. Das an ihnen Gewußte fällt außer ihnen; die Bedeutung existiert nicht in ihnen als Bedeutung. *Der Gegenstand, der an ihm selbst als der Begriff existiert, ist die geistige Subjektivität*, der Mensch; er ist an ihm selbst die Bedeutung, sie fällt nicht außer ihm; er ist alles denkend, alles wissend. Er ist nicht Symbol, sondern seine Subjektivität, seine innere Gestalt, sein *Selbst* ist wesentlich *diese Geschichte selbst*, und die Geschichte des Geistigen ist nicht in einer Existenz, die der Idee unangemessen ist, sondern in ihrem eigenen Elemente. So ist also für die Gemeinde notwendig, daß der Gedanke, die Idee gegenständlich wird. Aber zunächst ist die Idee an dem Einzelnen in sinnlicher Anschauung vorhanden; diese muß abgestreift werden; die Bedeutung, das ewige wahrhafte Wesen muß hervorgehoben werden. Dies ist der Glaube der entstehenden Gemeinde. Sie fängt vom Glauben an den Einzelnen an; der einzelne Mensch wird verwandelt von der Gemeinde, wird gewußt als Gott und mit der Bestimmung, daß er der Sohn Gottes sei, mit allem dem Endlichen befaßt, das der Subjektivität als solcher in ihrer Entwicklung angehört; aber als Subjektivität ist er von der Substantialität geschieden. Die sinnliche Erscheinung wird nun in Wissen vom Geistigen verwandelt. Es ist also die Gemeinde so anfangend vom Glauben; aber andererseits wird er als Geist hervorgebracht. Die *verschiedenen Bedeutungen des Glaubens und der Beglaubigung* sind hervorzuheben» (*Ibid.*, ss. 311-312 / (III), p. 147). El hombre no es cualquier realidad, sino la realidad espiritual que es transparente al espíritu. Ésta no se limita a reflejar (cual espejo opaco) el contenido espiritual (como la piedra, la semilla o el sol), ni tampoco a señalarlo como algo otro (como el cristal oscuro del signo, que interioriza esas realidades y las eleva a lo universal). El símbolo del arte constituye, ciertamente, una primera manifestación inmanente de la Idea (la belleza del arte es el *aparecer sensible de la Idea*), pero la forma exterior de la piedra, el mármol, la pintura, etc. resulta todavía inadecuada al contenido espiritual. Sólo en el hombre el espíritu se muestra a partir de sí mismo. En él se cierra el desajuste de forma y contenido que todavía existe en el símbolo semitransparente, alcanzando la más perfecta transparencia. Una transparencia que, como hemos repetido a lo largo de esta cuarta parte, *no se confunde con la autoiluminación de la intuición intelectual*: en la transparencia, la diferencia de forma y contenido se vuelve indiferente, *pero no hasta el punto de desaparecer*. La reflexión absoluta del Espíritu *sigue necesitando de esta diferencia para manifestarse*: de la diferencia entre una forma espiritual (el hombre, la comunidad) en la que aparece y se manifiesta el contenido espiritual (Dios), que de otra manera permanecería ciego a sí mismo. La indiferencia entre ambos extremos difiere, por lo demás de lo que en su momento denominamos la indiferencia de la Esencia, por la sencilla razón de que *la transparencia alcanzada en ella permite (¡ahora sí!) atisbar a identidad* que todavía resultaba indiscernible en la igualdad y el desdoblamiento, extraño y monstruoso, de la imagen especular.

mía!, quisiera ser yo el cielo, para así con mil ojos contemplarte desde lo alto. / De cada uno de sus productos hace a la inversa el arte un Argos de mil ojos, para que se vea en todos los puntos el alma y la espiritualidad internas [trad. modificada].»<sup>1356</sup>

Las vidrieras de la catedral gótica deben ser consideradas como los primeros ojos del arte. Pero la mirada de esos ojos es todavía tan codiciosa como la materia en la que se abren por primera vez: la luz penetra en la interioridad oscura de la catedral a través de sus vidrieras, pero no sale de ella; en realidad, esa luz se difumina hasta desvanecerse antes de poder besar la oscuridad del sagrario. El espacio de la catedral reproduce así lo que en el ámbito de la *WdL* hemos llamado la negrura del Concepto. Sólo desde el interior de su cámara puede experimentarse algo parecido a la transparencia buscada, al contemplar el paso de la luz a través de las vidrieras. Pero la arquitectura de la catedral desaparece desde esa perspectiva, para dar lugar a la contemplación de las esculturas que pueblan su interior.

En ellas también hay ventanas, sólo que no como las que se limitan a absorber la luz exterior: los ojos de la estatua son macizos, ningún haz de luz penetra en ellos, pero en ellos se atisba por primera vez la luz interior del Espíritu emanada del interior. Los ojos de la escultura no son como los de la mirada codiciosa, ni como los de la ventana que filtra y absorbe la luz; más que ventanas o agujeros por los que se precipita la luz al interior, *los ojos de la estatua son salvoconductos por los que sale y se libera la luz atrapada en el interior de la materia*. Pareciera, en efecto, como si la luz exterior de la Naturaleza que ingresa por la ventana de la catedral saliera por el ojo de la estatua transfigurada en Espíritu. La estatua contrarresta de este modo la negrura de la arquitectura, y la materia del arte alcanza en ella un grado de semejanza mayor al de la transparencia de la Idea. La opacidad originaria de la materia deviene negra en la arquitectura, para adquirir en los ojos de la escultura una oscuridad semejante a la de la de una noche en la que los astros de la Idea brillan con los ojos del mármol.

Así sería, al menos, si los ojos los ojos vacíos de la estatua no devolvieran todavía una mirada pétrea, fría y abstracta: la imperturbable mirada del dios en la que «lo alterable y contingente de la individualidad empírica está ciertamente cancelado». La subjetividad y la singularidad propias de la Idea faltan todavía en esa mirada vacía:

«Lo alterable y contingente de la individualidad empírica está ciertamente cancelado en aquellas excelsas imágenes de los dioses; pero lo que a éstas les falta es la realidad efectiva de la subjetividad

---

<sup>1356</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 12, *VÄ* (I), s. 203 / pp. 115-116: «Wie sich nun an der Oberfläche des menschlichen Körpers im Gegensatz des tierischen überall das pulsierende Herz zeigt, in demselben Sinne ist von der Kunst zu behaupten, daß sie jede Gestalt an allen Punkten der sichtbaren Oberfläche zum Auge verwandle, welches der Sitz der Seele ist und den Geist zur Erscheinung bringt. —Oder wie Platon in jenem bekannten Distichon an den Aster ausruft: Wenn zu den Sternen du blickst, mein Stern, o wär ich der Himmel, / Tausendäugig sodann auf dich herniederzuschauen!, / so umgekehrt macht die Kunst jedes ihrer Gebilde zu einem tausendäugigen Argus, damit die innere Seele und Geistigkeit an allen Punkten gesehen werde. Und nicht nur die leibliche Gestalt, die Miene des Gesichts, die Gebärde und Stellung, sondern ebenso auch die Handlungen und Begebnisse, Reden und Töne und die Reihe ihres Verlaufs durch alle Bedingungen des Erscheinens hindurch hat sie allenthalben zum Auge werden zu lassen, in welchem sich die freie Seele in ihrer inneren Unendlichkeit zu erkennen gibt.»

que es para sí en el saberse y quererse a sí misma. Esta carencia se muestra exteriormente en el hecho de que a las figuras escultóricas les falta la expresión del alma simple, la luz de la mirada. Las obras supremas de la bella escultura son ciegas, lo interno suyo no mira desde ellas como interioridad que se sabe en esta concentración espiritual que revela el ojo. Esta luz espiritual no emana de ellas y pertenece al espectador, que no puede mirar las figuras alma a alma, ojo a ojo. Pero el Dios del arte romántico aparece viendo, sabiéndose, interiormente subjetivo y sabiendo lo interno suyo a lo interno. Pues la negatividad infinita, al replegarse de lo espiritual a sí, supera la dispersión de lo corpóreo; la subjetividad es la luz espiritual que brilla en sí misma, en su lugar antes oscuro, mientras que la luz natural sólo puede iluminar un objeto, ella misma se es este suelo y objeto en que brilla y al que sabe como sí misma.»<sup>1357</sup>

La luz que penetra por las ventanas de la arquitectura (simbólica) es devuelta a través de los ojos de la escultura (clásica), pero es sólo a través de la *mirada* de la pintura (romántica) que se atisba por primera vez el brillo de la pura luz. Lo que de este modo emerge a través de la pintura no es [i] la mirada avariciosa de la piedra que absorbe la luz exterior de la naturaleza, [ii] tampoco la mirada impotente de la escultura que deja escapar la luz al exterior, [iii] sino la franquía y el claro de la mirada en el finalmente brilla la pura luz<sup>1358</sup>. En la pintura asistimos a la revelación de lo profundo, a la manifestación de la luz que hasta entonces se limitaba a iluminar los espacios de la arquitectura y las formas de la escultura. Frente a la luz natural de la ventana y del ojo, la mirada muestra por primera vez «la luz espiritual que brilla en sí misma, en su lugar antes oscuro»<sup>1359</sup>. Una vez más, conviene notar aquí que Hegel dice literalmente “en sí misma” (*in sich selbst*) y no “por sí misma”. Con ello parece darse a entender que en la luz espiritual de la mirada coinciden por primera vez lo que ilumina y lo iluminado, que «ella misma se es este suelo y objeto en que brilla y al que sabe como sí misma», mas no que la luz se ilumine a sí misma.

---

<sup>1357</sup> *Ibid.* (II), ss. 131-132 / p. 384: «Das Veränderliche und Zufällige der empirischen Individualität ist zwar in jenen hohen Bildern der Götter getilgt; was ihnen aber fehlt, ist die Wirklichkeit der für sich seienden Subjektivität in dem Wissen und Wollen ihrer selbst. Äußerlich zeigt sich dieser Mangel darin, daß den Skulpturgestalten der Ausdruck der einfachen Seele, das Licht des Auges abgeht. Die höchsten Werke der schönen Skulptur sind blicklos, ihr Inneres schaut nicht als sich wissende Innerlichkeit in dieser geistigen Konzentration, welche das Auge kundgibt, aus ihnen heraus. Dies Licht der Seele fällt außerhalb ihrer und gehört dem Zuschauer an, der den Gestalten nicht Seele in Seele, Auge in Auge zu blicken vermag. Der Gott der romantischen Kunst aber erscheint sehend, sich wissend, innerlich subjektiv und sein Inneres dem Inneren aufschließend. Denn die unendliche Negativität, das Sichzurücknehmen des Geistigen in sich, hebt die Ergossenheit in das Leibliche auf; die Subjektivität ist das geistige Licht, das in sich selbst, in seinen vorher dunklen Ort scheint und, während das natürliche Licht nur an einem Gegenstande leuchten kann, sich selbst dieser Boden und Gegenstand ist, an welchem es scheint und den es als sich selber weiß. Indem nun aber dies absolut Innere sich zugleich in seinem wirklichen Dasein als menschliche Erscheinungsweise ausspricht und das Menschliche mit der gesamten Welt in Zusammenhang steht, so knüpft sich hieran zugleich eine breite Mannigfaltigkeit sowohl des geistig Subjektiven als auch des Äußeren, auf welches der Geist sich als auf das Seinige bezieht.»

<sup>1358</sup> Se perfila así una tónica de la mirada que se corresponde con la tónica de la transparencia delineada en el primer capítulo de esta cuarta parte [D: I]: a) la mirada negra (semitransparente) de la arquitectura que absorbe la luz exterior; b) la mirada transparente (en el sentido de la mala transparencia) de la escultura que deja escapar la luz al exterior; c) la mirada transparente (en el sentido de la buena transparencia y de la claridad) de la pintura que hace aparecer la luz en la materia. A todas ellas se contraponen d) la mirada opaca del espejo analizada en la primera parte de este estudio [A: III.3] al hilo del motivo del motivo de la diosa Artemisa. Hablábamos ahí de la mirada cazadora, que provoca al ojo, que vigila sin ver, como la estatua que flaquea la puerta del templo, como los ocelos que vigilan la retaguardia de la mariposa.

<sup>1359</sup> Cf. *supr.* nota 1357.

Hegel habla a este respecto del «lugar antes oscuro» (*vorher dunklen Ort*) y, por tanto, diferente de la luz, en el y por el cual pasa a brillar la luz. El autor se refiere con ello a la materia del arte (los colores de la pintura en este caso) que, siendo ella misma estéril en luz, pasa a convertirse (mediante la mirada) en el claro de la luz.

No hay aquí tampoco, por tanto, nada parecido a la autoiluminación que los intérpretes imputan a Hegel. El límite de la transparencia aparece en el arte a través de la mirada, estableciendo con ello una clara barrera al proceso de progresiva asunción del medio material del arte que de otra parecía acabar en la completa absorción de la música y la poesía. Esa era, al menos, la opinión de Bloch, para quien la palabra «rompe esta corteza»<sup>1360</sup> del medio material del arte. Pensamos, sin embargo, que lo que en la poesía tiene lugar como “palabra” tampoco debe ser interpretado, desde un punto de vista estrictamente hegeliano, como resultado de una desaparición del medio. En ella desaparece ciertamente el carácter *material* del medio propio de las artes plásticas, mas no el *medio* del arte como tal. Por lo que a este medio respecta, lo único que aquí tiene lugar es un giro acromático que transforma el medio óptico de la mirada en el medio acústico de la escucha. No podemos detenernos aquí a analizar la pertinencia de esta modulación acroamática en la que se anuncia ya el tránsito a la Religión. Nos limitaremos únicamente a señalar cómo la adopción de este enfoque acroamático por parte de Hegel no condiciona los resultados obtenidos hasta el momento a partir del enfoque óptico de la reflexión, y que en este apartado se concretan en la tesis acerca del límite de la transparencia y el carácter ineliminable del medio óptico en la Estética.

En el presente apartado nos hemos atendido a ese peculiar medio estético que, en virtud de sus cualidades plásticas, resultaba descriptible en términos del enfoque óptico de la reflexión; me refiero, en efecto, a los medios de las artes plásticas tales como la arquitectura, la escultura y la pintura. La adopción de este enfoque respondía a la necesidad de analizar las metáforas lumínicas de la *WdL*, en la idea de que éstas podían darnos información valiosa acerca del concepto de la reflexión. En relación con este concepto, el enfoque óptico resultaba liberador de toda una esfera de actuación de la reflexión; me refiero a la esfera del Concepto, donde la reflexión encuentra su esfera propia, propia, pero en la que solo está presente bajo la forma de metáforas luminosas. El problema es que el enfoque que resulta liberado en el caso de la Lógica, resulta limitador en el de la Estética, pues sólo resulta aplicable al ámbito de las artes plásticas. Pensamos sin embargo, que una limitación como esta no afecta a la validez de la tesis óptica acerca de la irreductibilidad del medio transparente en la Estética, toda vez que la superación del medio óptico por el acroamático (en el tránsito a la música) *no conlleva la desaparición del medio artístico como tal*. La misma modulación acroamática se mantiene, por lo demás, en el tránsito a la Religión: ello permite la superación del carácter extrínseco del medio (tal es, en efecto, al ventaja del modelo acroamático frente al óptico), *mas no el medio como tal*, que permanece como “representación”, prevaleciendo así incólume la diferencia entre el medio y lo mediado que es objeto de consideración; a efecto de esta diferencia, tanto da si

---

<sup>1360</sup> Cf. *supr.* nota 1346.

ésta se presenta en el modo óptico de la diferencia entre la claridad y la luz, o en el modo acústico de la diferencia entre la escucha y el sonido.

Lo mismo cabe decir del tránsito a la Filosofía, la forma suprema del Espíritu. También ahí parece tener lugar la superación del medio que venimos considerando irreductible en la filosofía de Hegel, al quedar superadas las imágenes y representaciones propias del Arte y de la Religión<sup>1361</sup>. Pero también en este punto conviene aclarar que lo que con ello tiene lugar no es sino la superación *de un determinado tipo (intuitivo y representativo) de mediación*, la cual tiene lugar en virtud del medio propiamente filosófico del Concepto. El Concepto no es la luz del Absoluto misma que se relaciona consigo misma, sino también *un determinado tipo de medio*: ese medio transparente que es la manifestación de la pura luz y, por tanto, no un más allá de la representación, sino la representación misma que ha superado la limitación de creerse algo interior separado del contenido. De manera que si el Concepto filosófico supone una superación de la representación religiosa no es en el sentido de una simple negación o cancelación; la representación no desaparece porque desaparezca el medio, sino porque éste *queda purificado, liberado de su prejuicio metafísico-substancialista*. De ahí precisamente que la representación religiosa transite al Concepto filosófico, y no al misticismo de la intuición o al silencio. Por lo que a la función de la mediación respecta, del Concepto puede decirse lo mismo que del lenguaje de la representación y de las imágenes: éste ha quedado completamente superado en el nivel del Concepto, *pero no la función mediadora del mismo, que permanece en el Concepto como la mediación del signo «que hace de obstáculo a la Presencia»*<sup>1362</sup>.

Ello nos obliga a considerar el (aparente) problema de que la palabra (el signo) retorne al final de la Estética (en la poesía), manteniéndose en las sucesivas formas del

---

<sup>1361</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 18, VGPh (I)*, ss. 109-110 / pp. 85-86: «Diese Form ist aber nicht die passende für die Philosophie; der Gedanke, der sich selbst zum Gegenstande hat, muß auch in der Form des Gedankens sich Gegenstand sein, er muß sich zu seiner Form auch erhoben haben. Platon wird oft wegen seiner Mythen geschätzt; er soll höheres Genie, als sonst Philosophen vermögen, bewiesen haben. Man meint, die Mythen des Platon seien vortrefflicher als die abstrakte Weise des Ausdrucks; und es ist allerdings eine schöne Darstellung im Platon. [...]. Der Wert Platons liegt aber nicht in den Mythen. Ist das Denken einmal so erstarrt, um in sich selbst, in seinem Elemente sich sein Dasein zu geben, so ist die Mythe ein überflüssiger Schmuck, wodurch die Philosophie nicht gefördert wird. Oft hält man sich nur an diese Mythen. So ist Aristoteles mißverstanden worden, weil er hier und da Vergleichen einstreut. Die Vergleichung kann nicht dem Gedanken ganz angemessen sein, enthält immer noch mehr. Die Ungeschicklichkeit, den Gedanken als Gedanken vorzustellen, greift zu den Hilfsmitteln, in sinnlicher Form sich auszudrücken.»

<sup>1362</sup> LEBRUN, G. *Op. cit.*, pp. 62-63 : «Le langage comme instrument représentatif, n'a pas perdu tout son poids; les signes alphabétiques retiennent encore quelque chose d'inertie des signaux esthétiques. La prose de l'Entendement n'est donc pas assez limpide (loin d'être trop, comme l'en accusent les esthètes). Elle nous libère de l'imaginaire, mais non de la lettre: la présence du sens y est encore *essentiellement* médiée par les signes, donc encore *à distance*. Si l'Esprit n'était jamais "chez lui", à coup sûr, dans l'élément esthétique, y n'y est pas nécessairement dans l'élément du langage. Il n'y a plus ici dissimulation du sens, mais il y a encore signalisation, et non présence pleine. [...]. Désormais, c'est le langage même que va faire obstacle à la Présence». El texto continúa diciendo: «Pour lever cet obstacle, il ne faut rien moins que le Savoir hégélien». Es decir: no la intuición, sino el saber, en el bien entendido que este saber no es un más allá del lenguaje y de la representación, sino la representación misma que se ha liberado del presupuesto de ser algo interior separado del contenido. No es preciso disolver la palabra (recorrir a la intuición o al silencio) para eliminar el límite de la representación, sino hacer esa representación transparente a su contenido, o lo que es lo mismo, transformarla en pensamiento, en reflexión (en la reflexión *del Concepto*).

Espíritu absoluto (también en la Filosofía). ¿Significa este retorno de la palabra *un retorno de la opacidad del signo y de la escritura lógica*? A favor de ello parece hablar el hecho de que al elemento del Espíritu absoluto se le llame también “Concepto”, como queriendo indicar con ello un retorno al punto de llegada de la Lógica. Ahora bien: ¿se trata verdaderamente del mismo Concepto? Pareciera, en efecto, como si hubiéramos retornado (o como si no hubiéramos salido) de la Lógica, como si toda la Filosofía real hubiera transcurrido en la inmanencia de la Idea. Esto es, por lo demás, lo que da a entender la caracterización hegeliana del Sistema cuyas tres partes se corresponderían con los tres momentos de la Idea. ¿Pero es la Idea del final la misma que la Idea del comienzo?

No cabe duda de que el Sistema hegeliano está diseñado como un círculo, y su cierre es operado por la Idea. ¿Pero se trata de un círculo en el que principio y comienzo se funden hasta resultar indiscernibles, y en el que cada punto del perímetro puede desempeñar esta doble función? De ninguna manera. Hegel establece una clara diferencia entre la Idea del comienzo (la Idea de la Lógica) y la del final (la Idea del Espíritu), evidenciando con ello las limitaciones del círculo como imagen del Sistema. Por enunciarlo en los términos formales del § 18 de la *Enz*: la Lógica es sólo la Idea en y para sí, mientras que el Espíritu es propiamente la Idea *que deviene* en sí y para sí. La misma diferencia cabe establecer en el interior del círculo lógico, donde la Idea retorna al Ser del comienzo, pero sin identificarse con él: ella es, ciertamente, el Ser que ha superado la inmediatez y la abstracción del comienzo. Pero todavía no la opacidad del signo y el significante mudo propios de la escritura lógica, y en este sentido la palabra poética, la representación religiosa y el concepto filosófico constituyen un nivel superior.

Por lo que a la poesía respecta, conviene empezar señalando que su palabra no es como la palabra denotativa de la Lógica, la palabra que quiere dar la designación, la categoría adecuada del Absoluto y que está abocada a la opacidad del signo. El Absoluto no es una palabra que el Espíritu pudiera susurrar al oído del sabio, ni tampoco una categoría absoluta que aguardase al esforzado caminante al final de la andadura lógica. Si algo pone de manifiesto el flujo categorial es la incapacidad de las categorías para apresar el Absoluto: si el Absoluto comparece lógicamente es sólo como aquello que invita a mirar más allá de la escritura lógica, más allá del lenguaje categorial del Entendimiento, hacia algo que se desprende del mismo, y con respecto a la cuales éstas aparecen como meros significantes mudos, abocados a la lejanía de la metáfora. Ello parece indiscutible al nivel más preliminar del Ser, cuya dialéctica consiste en un constante fluir y transitar hacia el Absoluto, pero también en el círculo de la Idea, donde la prometida visión queda impedida por la opacidad del significante [C: III.3c]. Lo que la irreductibilidad del guion en el seno de la Idea pone de manifiesto es que el límite reside en el lenguaje mismo de la lógica, en la función denotativa de sus signos. Al comienzo del capítulo anterior hemos apuntado ya cómo, consciente de la pobreza del signo, la Idea sale de sí misma, de su ensimismamiento categorial, en busca de un medio más adecuado a su contenido. Se trata de lo que hemos creído encontrar en la Estética hegeliana, en la transparencia del símbolo que supera opacidad del signo. Ahora bien: ¿No es también esta Estética, como la Lógica, un lenguaje de signos? ¿No lo es incluso en un sentido más eminente que la Lógica, por cuanto que el

signo pasa a constituir en ella incluso parte del contenido (pensemos el papel que desempeña la palabra en la poesía)?

Lo decisivo (si se trata de responder negativamente a estos interrogantes) sigue siendo justificar nuestra afirmación de que la palabra poética *ha superado la función denotativa que la palabra tenía en la Lógica*. La poesía culmina con ello un proceso que estaba de alguna manera ya prefigurado en la propia Lógica. Ya hemos explicado cómo lo que en el tramo del Ser a la Idea tiene lugar no es un afinamiento del lenguaje dirigido a apresar de forma más eficiente el significado del Absoluto (el vocabulario del Ser no es, en rigor, muy distinto del de la Idea): las palabras de la Lógica no se refieren al Absoluto (no al menos directamente), sino *a la Conciencia filosófica que acompaña al curso lógico y puede llegar a contemplar aquello hacia lo que esas palabras apuntan sin llegar a decirlo*; es, en efecto, este ir del Pensamiento puro un paso siempre por delante de lo que la Lógica llega a decir lo que permite al discurso lógico moverse dialécticamente, transitar de una categoría a otra y, en definitiva, progresar a lo largo de la calle lógica. Pareciera, en efecto, como si el Pensamiento estuviera de alguna manera *ya familiarizado con aquella hacia lo que las categorías apuntan*, y como si las categorías fueran *por sí mismas incapaces de apresar eso que el Pensamiento busca*.

En ello se asemejan a las palabras del lenguaje ordinario, carentes de significado en sí mismas, y cuyo significado es presupuesto por un intérprete que conoce su código y sabe ya de antemano (presupone) lo que éstas quieren decir. Se sigue de ahí que si el Pensamiento puede reconocer el Absoluto en palabras como “Dios” o “Espíritu”, ello no se debe a que el Absoluto esté adherido a ellas, sino a que *ésta de algún modo ya presente en el Pensamiento*. Hegel pone el bello ejemplo de la oración, cuyo significado sagrado no descansa en el contenido de las palabras pronunciadas, sino en la interpretación de ellas hace la conciencia de quien las pronuncia. Esta es la razón de que la misma oración resulte vacía para el niño que la aprende por primera vez y se limita a repetirla de memoria, pero no para el anciano, para quien ésta cobra «el significado de toda su vida»<sup>1363</sup>. Hegel aduce este ejemplo a la altura de la Idea lógica, cuyo significado reside en un contenido que pueda ser intuido sino en la totalidad del camino recorrido. De ahí que lo decisivo resida en la recapitulación metódica de ese camino que, en ausencia de toda intuición intelectual, permita contemplar (o emular la contemplación) la totalidad de ese camino<sup>1364</sup>.

---

<sup>1363</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 8, Enz (I)*, § 237 (*Zus.*): «Wenn von der absoluten Idee gesprochen wird, so kann man meinen, hier werde erst das Rechte kommen, hier müsse sich alles ergeben. Gehaltlos deklamieren kann man allerdings über die absolute Idee in das Weite und Breite; der wahre Inhalt ist indes kein anderer als das ganze System, dessen Entwicklung wir bisher betrachtet haben. Es kann hiernach auch gesagt werden, die absolute Idee sei das Allgemeine, aber das Allgemeine nicht bloß als abstrakte Form, welchem der besondere Inhalt als ein Anderes gegenübersteht, sondern als die absolute Form, in welche alle Bestimmungen, die ganze Fülle des durch dieselbe gesetzten Inhalts zurückgegangen ist. Die absolute Idee ist in dieser Hinsicht dem Greis zu vergleichen, der dieselben Religionssätze ausspricht als das Kind, für welchen dieselben aber die Bedeutung seines ganzen Lebens haben. Wenn auch das Kind den religiösen Inhalt versteht, so gilt ihm derselbe doch nur als ein solches, außerhalb dessen noch das ganze Leben und die ganze Welt liegt.»

<sup>1364</sup> No resulta en modo alguno casual que las tres partes del Espíritu absoluto sean las únicas que Hegel desarrolla (al menos en alguna de sus partes, como es el caso del “arte particular”) como historia. Esta debe ser considerada como la expresión dentro de la esfera real del Espíritu absoluto de la recapitulación propia del Saber absoluto y de la Idea absoluta.

Ahora bien: no es sólo a experiencia ya hecha de la totalidad del camino lo que permite al Pensamiento puro presuponer el Absoluto. Si el Pensamiento mantiene cierta familiaridad de principio con el Absoluto, ello se debe a que eso que las categorías tratan de decir (sin lograrlo) *no es sino el Pensamiento mismo*; no en vano, ellas componen el «sistema de las determinaciones del pensamiento [Denkbestimmungen]»<sup>1365</sup>. De manera que es el Pensamiento (¡no las categorías!) el verdadero Sujeto de la “experiencia lógica”, y de lo que para Hegel se trata es que el Pensamiento haga *la experiencia de ser él mismo el Sujeto, vale decir, lo Absoluto*<sup>1366</sup>. Imprescindible para ello es salvar la distancia que separa a las categorías del Absoluto. Las categorías apuntan hacia lo Absoluto, pero no son un adecuado espejo en el que el Pensamiento pueda reconocerse. En realidad, ningún espejo es adecuado al Pensamiento, puesto todo espejo fragmenta el Absoluto conforme al prejuicio substancialista y representacional del Entendimiento. Al Pensamiento puro sólo le es dado hablar en su propio lenguaje, pero la Lógica está expuesta (en cuanto a la forma al menos) en el lenguaje de la metafísica substancialista y la lógica del Entendimiento tradicionales. Esta es la razón de la opacidad característica de la escritura lógica: una escritura abocada a plasmar algo que escapa a la reificación de la palabra, atrapada en el círculo de la presuposición del significante y el significado que envuelve al lenguaje ordinario.

Sólo el poeta puede escapar a ese círculo, pues sólo él le es dado *crear su propio lenguaje*, superando así la incapacidad del signo para significar el Absoluto. Al crear su lenguaje, el poeta no confiere al lenguaje una denotación más afinada, un significante más transparente al sentido: el significante es *constitutivamente* opaco y la función denotativa permanece *siempre* a expensas de un código extrínseco<sup>1367</sup>. A diferencia de la palabra

---

<sup>1365</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 5, WdL (I)*, s. 61 / (I), p. 211.

<sup>1366</sup> Para Hegel no se trata únicamente de que el lector de la Fenomenología llegue a la comprensión del Absoluto, sino de que la Conciencia fenomenológica haga ella misma la experiencia de ser ella misma Absoluto y, de este modo, Espíritu. Se trata de lo que en el ámbito de la *PhG* tiene lugar a partir de la Religión, que Hegel llama «la autoconciencia del Espíritu». Y como quiera que la Religión incluye por aquella época también al arte (la “religión del arte”), ésta constituye una anticipación de lo que en el Sistema de la *Enz* aparecerá como Espíritu absoluto. Lo que hace merecer a esta parte el título de “absoluto” es justamente el hecho de que en ella pasa primer plano de la experiencia la Conciencia filosófica que entretanto había acompañado al proceso, sin intervenir propiamente en él. La Religión y el Saber absoluto desarrollan la experiencia de esa Conciencia que hasta entonces se había limitado a observar (*zusehen*), anticipando así lo que en el sistema de la *Enz* aparecerá como una historia de la formación de la conciencia artística, religiosa y filosófica. La diferencia con respecto a los demás niveles del Sistema reside en el lugar que el Absoluto ocupa en la exposición: este no es ya el Objeto siempre inexpressado de discurso, que se desprende de cada figura y cada categoría, sino como el Sujeto mismo de la experiencia, que experimenta las transformaciones dialécticas de arte, la religión y la filosofía.

<sup>1367</sup> El poeta no dispone de palabras especiales capaces de llegar de manera más certera al sentido; el diccionario del poeta no es distinto del diccionario del lógico. Lo característico de la palabra poética es el distanciamiento con respecto a la función denotativa del lenguaje ordinario. Tampoco la evolución de las categorías a lo largo de la Lógica debe ser entendida como un perfeccionamiento del signo, en el sentido de un perfeccionamiento de las maneras denotativas de cercar el Absoluto. Las categorías lógicas no evolucionan a algo así como “lenguaje de la Razón”: el lenguaje es siempre del Entendimiento y su forma es siempre la del juicio. Ni siquiera la proposición especulativa debe ser considerada como una sofisticación de esa forma, sino como una peculiar manera de considerarla, de distanciarse de su función puramente predicativa.



denotativa, la palabra poética no señala hacia un significado que es preciso presuponer, pues (como ocurre en el arte) ella es *la expresión y la manifestación misma del sentido*.

A ello se debe, por lo demás, la soledad del poeta (que lo es, en realidad, del artista y del genio en general) y del carácter siempre intempestivo de su mensaje: su palabra es un mensaje para el que no hay código, y para el que el receptor no tiene más recursos que la disposición de su propia alma para vibrar con él. Con la creación poética, el escollo de la presuposición cambia de término: se desplaza desde el significado de las palabras, hasta el receptor de las mismas. Nada más coherente con la incapacidad del lenguaje denotativo para significar: ante la imposibilidad de que el signo pueda ponerse a la altura del significado, sólo queda esperar que *pueda hacerlo el receptor*. La existencia de un alma hermana capaz de acoger el sentido de la palabra poética es la presuposición del poeta. La poesía encomienda directamente al receptor el camino que en la Lógica parecía encomendado a las categorías, y sólo colateralmente al Pensamiento. La poesía realiza así directamente lo que la Lógica cumple sólo colateralmente y como mirando más allá de sí misma. Tampoco para la Lógica se trataba de refinar el lenguaje de la representación (como si el absoluto se dejara atrapar mediante astucias representativas), sino *de refinar la escucha de su interlocutor* capaz de abrirse interiormente al Absoluto, solo que la Lógica no consigue hacer emerger a ese interlocutor en su discurso, que es en todo momento un discurso de signos, y que sólo resulta tematizada introduciendo una cesura en el mismo, en los momentos metódicos del Saber absoluto y la Idea absoluta<sup>1368</sup>.

Pues bien, pensamos que esa Conciencia filosófica, presupuesta desde el comienzo lógico, que va emergiendo colateralmente en el despliegue del discurso fenomenológico y lógico, y cuya tematización interviene únicamente como algo al margen (al modo de una acotación metódica) de la experiencia propiamente lógica y fenomenológica, es lo que va a pasar al primer plano del discurso en el Espíritu absoluto, en un primer momento como arte bello, cuyo punto culminante es la palabra del poeta (la actuación del poeta dramático<sup>1369</sup>), pero finalmente como Conciencia filosófica propiamente dicha. El Espíritu

---

<sup>1368</sup> Los desconcertantes remates finales de la *PhG* y de la *WdL* (el Saber absoluto y la Idea absoluta) parecen no integrarse plenamente en el marco teórico al que pertenecen; su carácter escueto se debe a que no constituyen más que anticipaciones de algo que sólo puede tener lugar plenamente como Espíritu absoluto. Por lo que a la *PhG* se refiere, su propósito quedaría cumplido en la Eticidad: el Espíritu alcanza ahí la deseada reconciliación (HEGEL, G.W.F. *WW* 3, *PhG*, ss. 491 ff / pp. 773 y ss), y de lo que en adelante se trataría no es sino de que el Espíritu (ya reconciliado) alcance la autoconciencia de sí mismo. La Religión se presenta así como la «la autoconciencia del Espíritu» (*Ibid.*, s. 501 / p. 788), esto es: como la operación de traer a primer plano la conciencia filosófica que hasta entonces se había limitado a acompañar y observar como desde fuera el proceso. La misma operación tiene lugar en la *WdL*, en el marco de la Idea absoluta, donde debe pasar al primer plano del discurso el punto de vista absoluto presupuesto al comienzo (*Anfang*) como resultado del camino fenomenológico; precisamente porque el Absoluto es ganado fenomenológicamente para a Lógica, éste permanece como un implícito de su discurso que no accede a primer plano de la manifestación. La elevación de este implícito que tiene lugar en la Idea absoluto resulta, por lo demás, problemática en el ámbito de la *WdL*, habida cuenta de que su discurso pretende moverse en la inmanencia del Concepto, y que debe tener como resultado la manifestación misma del Absoluto.

<sup>1369</sup> HEGEL, G.W.F. *WW* 14, *VÄ* (II), s. 262 / p. 708: «*Drittens* endlich geht die Poesie auch zur Rede innerhalb einer in sich beschlossenen *Handlung* fort, die sich ebenso objektiv darstellt, als sie das Innere dieser objektiven Wirklichkeit äußert und deshalb mit Musik und Gebärde, Mimik, Tanz usf. verschwistert

absoluto es la efectiva inserción en el Sistema de lo que hasta entonces sólo podía acontecer al margen del discurso. La Conciencia filosófica que hasta entonces sólo intervenía interrumpiendo el discurso dialéctico viene, ahora al primer plano para ocupar el lugar que le corresponde como sujeto de la experiencia.

Se trata, en efecto, de traer el método al primer plano del discurso, de integrar el método en el sistema, cumpliendo así la exigencia hegeliana de que el método no sea una reflexión externa, y de que el Sistema no sea sino el movimiento dialéctico del contenido. El Espíritu absoluto hace emerger así al primer plano de la experiencia el Absoluto que en el primer tramo de la Fenomenología permanecía inconsciente (a modo de una oscura luz), y que a lo largo de la Lógica aparece como algo hacia lo que el discurso apunta sin mentarlo, y que sólo puede ser mentado al final de la Lógica al precio de introducir una cesura en el discurso inmanente de la Idea. La introducción de esa cesura es la prueba de que el Absoluto sigue sin alcanzar la manifestación en la Lógica, de que sólo aparece en ella como un presupuesto que acompaña al discurso, a la manera de la noche fenomenológica de la sustancia fenomenológica, y de que en los confines de la Lógica todavía sigue tratándose de cumplir lo que la consigna fenomenológica de que la sustancia devenga sujeto, de que la oscuridad de su noche despierte al mediodía del Espíritu y a la vigilia de la autoconciencia filosófica<sup>1370</sup>.

No podemos detenernos en desarrollar más pormenorizadamente las complejas relaciones entre el Espíritu fenomenológico y el Espíritu absoluto, entre el Concepto lógico y el Concepto filosófico. Se trataba en esta escueta digresión únicamente de mostrar la continuidad del medio transparente de la Idea lógica en el Espíritu absoluto, mostrando el papel mediador que a este respecto desempeña la Estética. No cabe duda que en la Idea lógica se anunciaba ya la manifestación de la pura luz y el brillo de la Belleza que va a ser tematizada en este lugar. Pero se trataba sólo de una Belleza presentida en el medio de una transparencia sólo mentada. Esa transparencia es lo que acabará haciéndose efectiva en el medio estético, a lo largo de serie ventana-ojo-mirada<sup>1371</sup>. El hecho de que el nombre

---

werden kann. Dies ist die *dramatische Kunst*, in welcher der ganze Mensch das vom Menschen produzierte Kunstwerk reproduzierend darstellt.»

<sup>1370</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 18, VGPh (I)*, s. 58 / p. 42: «Philosophie ist nicht ein Somnambulismus, vielmehr das wachste Bewußtsein, und ihre Tat ist nur dies, daß sie das an sich Vernünftige aus dem Schachte des Geistes, worin es zunächst nur als Substanz, als inneres Wesen ist, zu Tag ausgebracht, in das Bewußtsein, in das Wissen befördert haben, —ein sukzessives Erwachen. Diese Taten sind daher nicht nur in dem Tempel der Erinnerung niedergelegt, als Bilder von Ehemaligem, sondern sie sind jetzt noch ebenso gegenwärtig, ebenso lebendig als zur Zeit ihres Hervortretens. (Das Prinzip ist nicht vergangen; wir sollen selbst darin präsent sein). Es sind Wirkungen und Werke, welche nicht durch nachfolgende wieder aufgehoben und zerstört worden sind. Sie haben nicht Leinwand, noch Marmor, noch das Papier, noch die Vorstellung und das Gedächtnis zu dem Elemente, in welchem sie aufbewahrt werden —Elemente, welche selbst vergänglich oder der Boden des Vergänglichen sind—, sondern das Denken (den Begriff), das unvergängliche Wesen des Geistes, wohin nicht Motten noch Diebe dringen. Die Erwerbe des Denkens, als dem Denken eingebildet, machen das Sein des Geistes selbst aus. Diese Erkenntnisse sind eben deswegen nicht eine Gelehrsamkeit, die Kenntnis des Verstorbenen, Begrabenen und Verwesten; die Geschichte der Philosophie hat es mit dem nicht Alternden, gegenwärtig Lebendigen zu tun.»

<sup>1371</sup> A diferencia de las metáforas de la Lógica, las imágenes no aparecen en la esfera del Espíritu absoluto como una manera (simbólica) de envolver o encubrir el contenido expresado, sino como genuina forma de expresión: «Tampoco se trata de que el mito encubra el pensamiento; lejos de ello, la intención de

de “Belleza” permanezca silenciado hasta entonces no se debe a que Hegel permanezca anclado a aquella visión de la (mala) belleza de la diosa, tan divina como impotente, que odia el Entendimiento y no condesciende a bajar al orden categorial, sino al hecho de que esas categorías son incapaces de retener la Belleza; éstas únicamente están en condiciones de mostrar la pérdida y la retirada de su luz, y no de manifestar su brillo. La Belleza que se anuncia en la Idea (y aparece finalmente al nivel superior del Espíritu absoluto) ha superado con creces esa castidad e inocencia de la pura luz y del “alma bella” que no conoce la muerte y cree que poder brillar por sí misma. No es esa concepción de la belleza, por tanto, lo que está detrás del silencio de la Lógica, sino la avaricia de la mirada categorial, que todavía impera en la centralidad y la negrura del Concepto, y que sigue de alguna manera presente en la grafía de la Idea.

La Belleza tiene lugar en la Lógica como lo que no se deja apresar por esa negrura y constantemente escapa a todo intento de confinarla a un departamento categorial. Pero que la Belleza no se deje recluir en el seno de esa mortaja categorial *no significa que pueda prescindir de ella, preservándose así al margen de la escisión y la muerte: la Belleza es justamente lo que se desprende, lo que destella y brilla en el intento (siempre fallido) de raptarla*. De ahí que la Lógica se vea constantemente obligada a deshacer con una mano el discurso categorial que ha tejido con la otra. Como la paciente Penélope teje la mortaja de Laertes, la Lógica teje también pacientemente la mortaja de la Belleza durante el día del Entendimiento, para destejerla durante la noche (clara) de la Idea y de la Razón. La Belleza eleva el vuelo en el momento decisivo de la *Entlassung*, aunque sólo para desplomarse un instante después en la tierra baldía de la Naturaleza. La negrura del Concepto se revela demasiado codiciosa para poner en libertad y dejar ser la Belleza, mientras que la (mala) transparencia de la Idea se revela demasiado impotente para retener su brillo en lo abierto.

Sólo la “transparencia de lo finito” puede retener el brillo de la luz. Pero una transparencia como ésta es justamente lo que acaba siendo transgredido por la Lógica en el momento de la *Entlassung*, y no parece volver a recuperarse hasta el tramo final del Espíritu absoluto. En este capítulo hemos tratado de atisbar cómo el límite de la transparencia reaparece en el ámbito de la Estética, precisamente ahí donde lo que viene a primer plano no es tanto la secuencia habitual (“piedra”-“mármol”-“color”), cuanto la secuencia óptica subyacente (“ventana”-“ojo”-“mirada”). La primera secuencia atiende a la materia del medio artístico, y está dirigida mostrar la progresiva superación de su carácter

---

lo mítico es expresar el pensamiento, ponerlo al desnudo.» (HEGEL, G.W.F. *WW* 18, *VGPh* (I), s. 108 / p. 86. Las palabras de Hegel acerca de las imágenes del arte y de la mitología proporcionan la clave del progreso realizado por la Estética con respecto a la Lógica: éste no reside en la desaparición de las imágenes (la Estética que inaugura la esfera de Espíritu absoluto es todo lo contrario del reino incoloro del pensamiento puro), sino en el hecho de que dichas imágenes *han dejado de ser en esa esfera (del arte) simples metáforas*. En él han quedado superadas las metáforas, mas no las imágenes: éstas han pasado a ser la forma, el lenguaje mismo del arte. Esto es lo que hemos tratado de mostrar el ámbito de la Estética, donde la metáfora de la transparencia reaparece bajo formas igualmente ópticas. El estudio de la Estética pone de manifiesto cómo de lo que para Hegel se trata no es tanto de llegar a prescindir de la imagería de la luz (como si de una mera manera de hablar se tratase), cuanto de asumirla plenamente; lo cual significa asumirla de manera que ésta deje de ser una simple metáfora.

material (que culminaría en la “palabra” poética y la “representación” religiosa), mientras que la segunda atiende más bien al progresivo refinamiento y sublimación artísticos del mismo, que no debe ser única ni fundamentalmente entendido como un proceso de superación o absorción de su carácter material, sino como un proceso de despejamiento de esa materia para su habilitación como claro. Ese claro material es la “transparencia de lo finito” en la que se manifiesta la pura luz de la Belleza. Ésta necesita de la finitud para del medio para aparecer. La “más bella de la diosas” se asemeja con ello a los Olímpicos, que necesitan de «los efímeros mortales» para ser algo más que una «universalidad carente de poder» y, por así decir, “desfalleciente” (*ohnmächtig*):

«Los efímeros mortales, que son la nada, son a la vez el poderosos *sí mismo* que pone bajo él a aquellos seres universales, que vulnera a los dioses y les procura en general realidad y les proporciona un interés en la acción o por la acción; al igual que a la inversa, aquellas universalidades en definitiva carentes de poder, que se nutren de los dones de los hombres y que no es sino por éstos como llegan a tener algo que hacer, son el ser natural y son el material de todos los acaecimientos y asimismo la materia ética y el *pathos* del hacer [trad. modificada].»<sup>1372</sup>

Así es como la diosa paga el precio de la Belleza con el tributo de la inmortalidad. La orgullosa belleza de la diosa cede en este punto a la más frágil (aunque en modo alguno impotente) de la doncella, y la victoria de Afrodita abdica finalmente en la Helena: ella es la verdadera *venus victrix* del juicio de Paris y de la Idea, a la que le es dado alzar triunfante la disputada manzana de la reflexión y de la Belleza.

---

<sup>1372</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 3, PhG*, s. 532 / p. 829: «Die übertägigen Sterblichen, die das Nichts sind, sind zugleich das mächtige *Selbst*, das die allgemeinen Wesen sich unterwirft, die Götter verletzt und ihnen überhaupt die Wirklichkeit und ein Interesse des Tuns verschafft; wie umgekehrt diese ohnmächtigen Allgemeinheiten, die sich von den Gaben der Menschen nähren und durch sie erst etwas zu tun bekommen, das natürliche Wesen und der Stoff aller Begebenheiten und ebenso die sittliche Materie und das Pathos des Tuns sind.»



# CONCLUSIÓN

«¡Buscad y hallaréis!»

Mateo, 7: 7

«Consuélate, que no me buscarías si no me hubieras encontrado.»

PASCAL, B. *Pensamientos*, 553

«[...] al ir hundiéndome, en el escepticismo racional de una parte y en la desesperación sentimental de otra, se me encendió el hambre de Dios y el ahogo de espíritu me hizo sentir con su falta su realidad.»

UNAMUNO, M. de. *Del sentimiento trágico de la vida*, pp. 209-210

«[...] esa búsqueda de la solución es, a fin de cuentas, la solución misma. Buscar la unidad es haberla encontrado ya. Trabajar en resolver la aporía, es descubrir. No cesar de buscar qué es el ser, es haber respondido ya a la pregunta “¿qué es el ser?”.»

AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*, p. 424.

## 1. Condiciones para una *crítica* de la interpretación heideggeriana de la filosofía de Hegel como onto-teo-logía, y para una *relativización* de la identificación sin resto de metafísica y onto-teología

A lo largo de esta tesis acerca del concepto hegeliano de reflexión hemos tratado de mostrar: [i] que el momento reflexivo de la *diferencia* no desaparece en el decurso de la Esencia, sino que emerge una y otra vez a lo largo de esta esfera, circunstancia que por sí sola constituye un motivo suficiente para cuestionar la interpretación heideggeriana de la reflexión como autoidentidad y autoiluminación; [ii] que la reflexión —y, por tanto, la diferencia— tampoco se suprime en el tránsito al Concepto, sino que en ese tránsito se suprime tan solo la *forma* (el *desdoblamiento*) que la Esencia impone a la reflexión, de manera que la disolución de dicha esfera tiene el carácter de una *liberación* de la reflexión *para* el Concepto; [iii] que la *forma* que la reflexión adopta en la esfera del Concepto (una vez libre del régimen de dualidades y desdoblamientos de la Esencia) no es tampoco la de la autoidentidad, sino la del *retorno a sí* del círculo; [iv] y que, *como forma*, este círculo no significa la clausura de una totalización del ente, sino una estructura diferencial extraordinariamente afín al pensamiento heideggeriano del Ser [*Seyn*] como Diferencia,

que por nuestra parte hemos analizado al nivel de la Idea (tanto “lógica” como “real”) en los términos ópticos de la diferencia entre la luz y la claridad.

La presencia de esta diferencia irreductible, que (gracias a los instrumentos analíticos desarrollados en esta investigación) reconocemos *como diferencia* incluso en los confines de la Idea *lógica* (allí donde se trata de la absoluta unidad de razón y ser), y que retorna y se afirma existencialmente a lo largo del entero despliegue *real* de la Idea, es por sí misma una impugnación (como pretendíamos desde un comienzo) del diagnóstico heideggeriano de la Lógica como onto-teo-logía, pero sólo *al precio*, o eso *parece* al menos *de entrada*, de una nueva restricción de “lo racional” al régimen de la Finitud, restricción o limitación lograda a base de afirmar tan irrestrictamente el primado y omnipresencia de la reflexión que la noción de Absoluto habría quedado vaciada por completo de significado. Sólo al precio, en definitiva, de una renuncia al carácter “absoluto” de la Idea, que permitiría reducir, hasta borrarla, la distancia (la diferencia, ahora en el sentido de “conflicto”) entre el proyecto filosófico de Hegel y el de Heidegger, como si de un malentendido se tratase<sup>1373</sup>. Nuestro trabajo se situaría a la postre (contra nuestra intención inicial) en la estela de lo que autores como G. Jarczyk, y P.-J. Labarrière han concebido como estrategias de «desabsolutización» del Saber absoluto<sup>1374</sup>, secundando así la tendencia a la “desontologización” y a la demora en la sola “negatividad”, propia de una buena parte de la interpretación postmetafísica de la filosofía de Hegel (tendencia a la que nos referíamos ya en el apartado de antecedentes de la introducción, pero justamente para declarar nuestro propósito de separarnos de ella). De este modo, nos habríamos sumado también a la celebración de un Hegel «que inaugura el mundo contemporáneo», el mundo cuya experiencia y autoconciencia parece constituida por «una absoluta negatividad de lo Absoluto»<sup>1375</sup>, y sería así más cercano al planteamiento heideggeriano de

---

<sup>1373</sup> De hecho, la plausibilidad de esta apariencia puede calibrarse atendiendo a la reactivación del diálogo entre las filosofías de Heidegger y Hegel que se viene experimentando a lo largo de las últimas décadas, y a las correspondientes formas de rechazo que experimentan los intentos de aproximación. Pero sea con la intención de señalar homologías o de profundizar en las diferencias, lo cierto es que el tema de las relaciones entre Hegel y Heidegger ha sido una constante en el pensamiento de la segunda mitad del siglo XX, en pensadores como Adorno (1963, 1966), Gadamer (1977, 1988), Derrida (1968), Vattimo (1979), etc., y por supuesto en la literatura secundaria. En esta tesis hemos atendido a importantes estudios específicos como los de J. van Meulen (1959), J. M. Navarro Cordón (1974, 1994), D. Souche-Dagues (1979, 1986), J. Taminiaux (1987), F. Duque Pajuelo (1990), O. Pöggeler (1984, 1993, 1995), C. Malabou (1995, 1996), Ch. Iber (1998), P. Cobben (1997, 1999), A. Sell (1998, 2006), B. Mabilie (2002, 2004, 2006), V. Rühle (2009), S. Lindberg (2007, 2010), M. Jiménez Redondo (2010), etc.

<sup>1374</sup> JARCZYK, G. LABARRIÈRE, P.-J. *De Kojève a Hegel*, p. 218: «Car l’absolu hégélien est d’autre type; il qualifie une réalité dans son émergence première, c’est à dire lorsque, au terme d’un mouvement de constitution, est présent là ce qui est requis pour la vérité de la chose; de façon telle pourtant qu’elle appelle son expression concrète sous les espèces de la contingence –ce qui signe sa capacité a entre dans le mouvement de sa propre effectuation. Et alors exige, en direction de l’effectivité, un procès qui vaudra comme une dés-absolutisation de ce savoir, de cette idée ou de cet esprit absolu– en somme, comme la manifestation, dans le mouvement de leur diction en figure d’histoire, de ce que ces universels sont *en eux-mêmes*.»

<sup>1375</sup> NANCY, J.-L., *Hegel. La inquietud de lo negativo*, pp. 9-10: «Hegel es el pensador que inaugura el mundo contemporáneo. Toda su obra está penetrada y motivada por la conciencia y por la emoción de tener que habérselas con una inflexión decisiva del curso del mundo, y por lo tanto del curso de la filosofía. El sentido ya no se propone merced al vínculo religioso de una comunidad, y el saber no se ajusta ya a la

la Finitud que a lo que el propio Hegel denominaba “Idealismo absoluto”<sup>1376</sup>. Todo lo cual, como señalábamos al plantear la hipótesis de partida de esta investigación, no sólo es contrario a la autocomprensión del propio Hegel (en su relación, por ejemplo, con ese discurso de la Finitud constituido por el ciclo de las filosofías de la reflexión), sino contrario también al modo como Heidegger ha comprendido el sentido mismo de su pregunta fundamental, desde *Ser y Tiempo* a su últimos seminarios: una autocomprensión que siempre incluía la referencia a Hegel, *pero como el adversario esencial*, y que ha denunciado en todo momento los intentos de aproximación de un planteamiento y otro como una suerte de *ilusión también esencial*.

Ahora bien, precisamente todo nuestro empeño en esta investigación ha sido *tomar en serio* esta obstinada *pretensión de desacuerdo*, que en algún momento el propio Heidegger fijó mediante la fórmula excluyente “Finitud o Absoluto”. El problema es que, como creemos haber mostrado, eso que Heidegger llama “Absoluto” no se ajusta a lo que Hegel entiende por tal. Y a ello se suma el que, por el camino, hemos descubierto (aunque no era propiamente el tema de nuestra investigación) que lo que Heidegger denomina “Finitud” tampoco es exactamente el modo de pensar del Entendimiento, denunciado por

---

totalidad de un sentido. Sino que la sociedad sucede a la comunidad, que desde entonces se conoce a sí misma como separada de ella misma, y el saber es conocimiento de objetos y de procedimientos de los cuales ninguno es en sí mismo un fin. Este mundo se percibe él mismo como el mundo gris de los intereses, de las oposiciones, de las particularidades y de las instrumentalidades. Se percibe así como un mundo de la separación y de su dolor, un mundo cuya historia es una sucesión de atrocidades y cuya conciencia es la conciencia de una desdicha constitutiva. Es, desde cualquier consideración, el mundo de la exterioridad, de donde la vida se retira en beneficio de un desplazamiento sin fin de un término a otro, sin sustento ni repliegue en una identidad de sentido. Nunca más este desplazamiento desemboca en un movimiento de una trascendencia que lo eleve a una significación suprema. Conoce la posibilidad de “la muerte privada de significación”, es decir, de la muerte de la significación misma. Lo trascendente, es decir, el ser alzado más allá de su pura y simple condición de dato, se ha alejado en el vacío de la abstracción. Y aquellos que pretenden, por reacción, restablecer su dignidad, de seguro lo pierden más aún en el sentimentalismo y el fanatismo de las pretensiones de poner lo Absoluto aquí y ahora. / Una absoluta negatividad de lo Absoluto parece constituir toda la experiencia de este mundo y su autoconciencia [trad. modificada].»

<sup>1376</sup> Un primer paso en esta línea son los estudios de E. Weil dirigidos a mostrar un Hegel constantemente interpelado por la problemática de la finitud («le concept ou l'idée ont un rapport proprement essentiel à la finitude», *Apud*: G. Jarczyk; P.-J. Labarrière, 1996: 215), y ello no precisamente en el sentido trivial de una finitud que únicamente intervendría para desaparecer, sino como queriendo dar respuesta a «la requête légitime qu'Eric Weil qualifie d'éminente façon pour donner voix à “l'amour des choses finites”» (*Id.*). Particularmente significativos en este mismo sentido resultan también aquellos intérpretes que han reparado en la riqueza del discurso hegeliano, siempre atento a la contingencia y a la particularidad de los pueblos, el arte, las religiones, etc. Ello ha impulsado a algunos autores a hablar del «realismo absoluto» (Th.W. Adorno, 1963: 232) y del «hiperrealismo hegeliano» (G. Jarczyk; P.-J. Labarrière, 1987: 501; 1986: 38, 47, 203; 1996: 215), del «anti-idealismo» (Th.W. Adorno, 1963: 257; J. Ezquerro Gómez, J. 2007: 44) e incluso de «materialismo» (S. ŽIŽEK, 2012: 286). Independientemente de lo ajustado de estas formulaciones para designar la riqueza de la filosofía de Hegel, lo cierto es que resultan altamente significativas respecto del papel que en ella desempeña la finitud. Se argumentará que la finitud aparece en el sistema hegeliano únicamente para ser conducida a la resolución, a la negación. Pero lo cierto es que ello no debe significar (como Heidegger pretende) que la finitud acabe quedando relegada a lo puramente negativo, asimilada *sin resto* por ese Absoluto. En esta línea, algunos autores han hablado de un “contagio” del Absoluto por parte de la finitud (V. Gómez Pin, 1977: 64), mientras que otros han preferido hablar de la finitud como un «*síntoma* en lo lógico» (F. Duque, 2011: 136-137). Tampoco han faltado autores en hablar de «la negatividad afincada en la diferencia absoluta», de «la alteridad, enclavada en la autorregulación del saber absoluto» (C. Másmela, 2001: 18-19), de «la finitud llevada al corazón mismo del ser infinito» (V. Vitiello, 1995: 14).



Hegel como “dogmatismo del pensar finito”, y recuerda en cambio no poco algunas elaboraciones de la crítica hegeliana de este último. Estas consideraciones permiten sin duda rebajar la hostilidad, y esperar de una oportuna diferenciación de sentidos siquiera una mejora de las premisas de la discusión. Pero, como decía Kant, nunca un desacuerdo filosófico es sólo una disputa de palabras. La cuestión sigue siendo entonces, y más que nunca, localizar cuál es exactamente el punto en que se abre y cuál el sentido de la distancia, dónde está el desacuerdo o disonancia real, si es que existe. Y por eso la tarea más necesaria no estriba sólo en una recusación de la interpretación heideggeriana del concepto de Absoluto basada en las innegables insuficiencias lectoras de las que vive esa interpretación de Hegel, sino en establecer las condiciones de una lectura no onto-teológica de ese concepto fundamental. Cosa que es algo bien distinto de proponer una renuncia al mismo, como si de un residuo metafísico se tratara en un pensar (el de Hegel) que por lo demás habría que celebrar ya como postmetafísico.

A la hora de hacer una recapitulación de esta investigación, y particularmente a la hora de sistematizar las conclusiones del trabajo realizado en lo que era su objetivo fundamental, la dilucidación de la doctrina del Concepto como verdadero centro de toda la *Ciencia de la Lógica*, nos gustaría condensar en una doble tesis sobre la relación de Hegel con Kant su primer resultado<sup>1377</sup>, a saber: [1] que esa tercera esfera de lo lógico está concebida en un profundo diálogo con Kant, y no ya sólo con el Kant de la Dialéctica Trascendental, que acaso ha sido el primero en diagnosticar y someter a crítica la estructura ontoteológica de la Metafísica especulativa, sino con el Kant de la teoría de la reflexión desarrollada, de resultados de esa destrucción, en la *Crítica del Juicio*; y [2] que es desde ahí, y mediante una brillante reapropiación del descubrimiento kantiano de “lo trascendental-subjetivo” (i.e. de la ineludibilidad para la razón finita del uso ficcional de la idea de lo suprasensible<sup>1378</sup> ante *hechos de sentido* en la experiencia común que se sustraen a las construcciones matemáticas de la ciencia), como Hegel ha diseñado esta segunda parte de la *Ciencia de la Lógica* (el conjunto sistemático que no por casualidad denomina globalmente “Lógica subjetiva”), y liberado entonces expresamente, bajo el título de “doctrina del Concepto”, una interpretación *no onto-teológica* del concepto metafísico de Absoluto, que resulta ser una teoría del *sentido*, es decir, de la construcción mediante el saber, el lenguaje y la interacción humanos de lo real como totalidad espiritual.

Ahora bien, a partir de aquí, el segundo resultado de esta investigación es entonces una propuesta de interpretación de la hipótesis de la *infinitud de la Razón*, i.e., de la operación hegeliana consistente en mantener como filosóficamente irrenunciable el concepto de Absoluto y resignificarlo. Por paradójico que pueda resultar, es precisamente

---

<sup>1377</sup> Un resultado éste que, entendemos, continúa la línea de estudio de Hegel planteada por J. M. Navarro Cordón en su trabajo “Sentido de la *Fenomenología del espíritu* como crítica”, y que nosotros aplicamos a interpretación de la *Ciencia de la lógica*, en su relación no solo con la *Crítica de la razón pura*, sino también con la *Crítica del juicio*.

<sup>1378</sup> Ya sea en el modo de la presuposición crítica de la idea de Entendimiento intuitivo como condición de la comprensión del fenómeno de la organización y de la vida, ya sea en el modo de la presuposición trascendental de un idealismo de la finalidad de la naturaleza y el arte, como condición del juicio de belleza.

mediante su concepción del Absoluto como, lejos de promover una restauración del antiguo dogmatismo wolffiano, Hegel radicaliza el camino kantiano de la crítica, y asume así con plena consecuencia *la condición moderna de la experiencia del pensar*. El Absoluto es aquí el elemento mismo de “lo libre”, la sustancia de lo “racional” definitivamente emancipado del dogmatismo de la representación que absolutiza lo finito, y del primado del punto de vista “cosificador” del Entendimiento<sup>1379</sup>. Con otras palabras: Hegel ha sabido ver que el concepto de Absoluto es irrenunciable *si la Modernidad ha de hacer hasta el final la experiencia de la libertad* implicada necesariamente en el acontecer efectivo de su *verdad*. Ahora bien, precisamente en la medida en que esta emancipación y pleno desarrollo de lo racional a partir de lo libre del Concepto se levanta sobre la exposición crítica de la metafísica desarrollada en la «Lógica objetiva» (doctrinas del Ser y de la Esencia), el paso a la «Lógica subjetiva» (doctrina del Concepto) tiene el carácter de una superación inmanente de la metafísica. Con Hyppolite hemos cifrado esa superación en el desplazamiento del campo filosófico del eje *apariencia/esencia* a la indagación del aparecer como tal, es decir, al eje que, ateniéndose puramente a lo que aparece, al fenómeno, pregunta más bien por sus condiciones de aparición o constitución. La pregunta filosófica se reconfigura así como cuestión del *sentido*. No otra cosa que esta transformación de la filosofía es exactamente lo que tiene lugar, expresamente, en la *Ciencia de la Lógica*. Es, digamos, la tesis de Hegel sobre el “final de la metafísica”. Y su comprensión es la condición, pensamos, de un diálogo con Heidegger en el que puedan calibrarse adecuadamente cercanía y distancia.

Para exponer con algo más de detalle este balance general, dividiremos estas conclusiones en dos secciones, que contienen respectivamente [i] la posición final de esta investigación respecto de la cuestión “Finitud y Absoluto” y [ii] el bosquejo de la figura del “final de la metafísica” que se muestra como la específicamente hegeliana.

La primera de estas dos secciones, que presentamos como la conclusión propiamente dicha de esta tesis, está dedicada a la identificación (que nos parece el primer resultado de nuestro trabajo) de las verdaderas condiciones para una *crítica* de la interpretación heideggeriana de la filosofía de Hegel como onto-teología; condiciones que, según hemos intentado mostrar y recordaremos ahora, no estriban en la desconexión del concepto de Absoluto, sino precisamente en la reconstrucción de la comprensión estrictamente hegeliana de este concepto, en la correcta captación de su función *crítica* así como de la rigurosa complementariedad de Finitud y Absoluto en el extraordinario dispositivo discursivo que es la “filosofía de Hegel”.

De resultados de ello, y como una segunda sección del balance general de la investigación, que adoptará la forma de un *apéndice* sobre Hegel y Heidegger, apuntaremos algunas indicaciones *prospectivas* (pues su desarrollo excede, sin duda, los

---

<sup>1379</sup> Un dogmatismo en el que incurre de entrada el principio moderno (y en el que ha de quedar necesariamente aprisionado a falta de una decisión por el pensar, como la exigida por Hegel desde el planteamiento mismo de sus cursos sobre la *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, que es la decisión de asumir sin oponerle trabas “subjetivas” el trabajo del concepto, la decisión de dejar ser en su libre desarrollo la dialéctica de lo finito.

límites de este trabajo) sobre el concepto de “lo postmetafísico” y sobre el campo de problemas “postmetafísicos” que, a nuestro entender, se abre sistemática e históricamente a la vez por obra de esa autorreflexión de la metafísica misma que la *Ciencia de Lógica* es. Dicho con más precisión: que se abre estructuralmente en aquel punto de la *Lógica* en que, como indicábamos hace un momento, su propia dinámica “dialéctica” introduce a la metafísica en un régimen de discurso “subjetivo”, en el cual el lenguaje de la metafísica se hace custodia del silencio de su fundamento. Se gana así no tanto la despedida de toda metafísica cuanto un punto vista sobre ella: el de la separación de su constitución “ontoteológica” y el inédito sentido de la “metafísica propiamente dicha”, que esa constitución siempre deja atrás. Lo postmetafísico queda inaugurado en esta recepción (y radicalización) hegeliana de Kant, i.e. cuando la metafísica, forzada por la verdad (por el dinamismo crítico alojado en su propia exposición), revoca su unilateralidad como discurso *sobre* la “sustancia” para descubrirse y ganarse a sí misma, expresamente, como “sujeto”, esto es, como discurso *del* sentido, como “doctrina del Concepto”.

## 2. Hacia una reconstrucción *no onto-teológica* del concepto hegeliano de Absoluto y por una interpretación *especulativa* de la alternativa “Finitud o Absoluto” como disyunción inclusiva

«Lo infinito no se yergue *pues* como algo acabado de por sí por encima de lo finito, de modo que lo finito tuviera y retuviera su permanencia fuera de aquél o bajo él. Ni tampoco vamos nosotros, en el mero sentido de una razón subjetiva, más allá de lo finito, hacia lo infinito. Tal ocurre cuando se dice que lo infinito es un concepto de razón y que nosotros nos elevamos por la razón por encima de lo temporal y *finito*, creyendo que eso acontece dejando totalmente indemne *a la finitud*, a la cual nada le iría en aquella elevación, que sigue siéndole exterior.»

HEGEL, G.W.F. *WW 5, WdL (I)*, s. 150 / p. 262

Nos limitaremos aquí a destacar brevemente tres puntos en los que hemos insistido, y que creemos han quedado suficientemente justificados en esta investigación. Nos parecen piezas esenciales de la interpretación no ontoteológica del concepto de Absoluto que buscamos. Se trata, en primer lugar, del *carácter crítico-negativo* de dicho concepto hegeliano; se trata, en segundo lugar, del estatuto de su dimensión positiva (o como Hegel dice, “especulativa”) como *ficción necesaria*, y se trata, por último, de la *complementariedad* de “Finitud” y “Absoluto”, en tanto que significantes no tanto de principios contrapuestos, sino de las dos *posibilidades metódicas fundamentales* del discurso *filosófico*, precisamente *en tanto que discurso*, en la medida en que debe afrontar siempre una esencial *no tematicidad* de su objeto.

## 2.1. Sobre el carácter crítico-negativo del concepto hegeliano de lo Absoluto.

Conviene empezar recordando los resultados obtenidos en la segunda parte de este estudio acerca de la negación determinada, donde se puso en evidencia un continuado fracasar del Absoluto. Hablar de fracaso del Absoluto no tiene aquí, obviamente, el sentido de una simple negación o abolición, es más bien una manera de designar la forma de perseverancia y realización de lo infinito en un éter, “lo lógico”, que, lejos de permitir su tranquila y compacta automanifiestación inmediata, se disemina desde el primer momento en una multitud de categorías “finitas” (y, según hemos estudiado, en una inesperada diversidad cualitativa de sus regímenes de movimiento, de emergencia y disolución), las cuales, liberadas cual partículas lógicas elementales a partir de la superación fenomenológica de la oposición de la conciencia (saber absoluto) y el consiguiente planteamiento de la cuestión del comienzo de la ciencia, parecen más bien *obstáculos* (o fracasos) de esa autoexposición, como si la dificultasen y retardasen, y cuestionaran así la posibilidad de cualquier absolutez. El continuado fracasar de las definiciones del Absoluto es empero el reconocimiento de que no hay otro Absoluto en el desarrollo lógico, desde su comienzo mismo, que el principio *inmanente* a toda forma finita que la lleva desde sí a su negación; y los pretendidos obstáculos y demoras se revelan como el *medio* indispensable de su automovimiento. Así pues, el Absoluto opera en la *Ciencia de la Lógica* por lo pronto como un principio negativo (o por mejor decir: como *el momento mismo de la negatividad*).

Suscribimos *en este punto, y dentro de los límites* que veremos más adelante, además de las indicaciones de Adorno, lecturas (que nos han servido especialmente de apoyo en nuestra reconstrucción de un concepto crítico de Absoluto) como las que jalonan la recepción francesa del primado de la negatividad en la filosofía de Hegel (J. Wahl, A. Kojève, G. Bataille, J. Hyppolite, J. Lacan, etc.). Pero también hemos tenido en cuenta en todo momento las críticas de la negatividad hegeliana y de la dialéctica que se desarrollan en el universo del neonietzscheanismo francés, especialmente a partir de las lecturas de Hyppolite y Lacan (G. Deleuze, M. Foucault, etc.)<sup>1380</sup>. Y, como es notario, a la hora de intentar comprender e integrar estas tensiones internas de la recepción francesa, hemos atendido a autores del ámbito académico español que han sido especialmente sensibles a ella, y han desarrollado lecturas en las que el motivo inicial de la “negatividad” y de la “muerte de Dios” desemboca en (¿osadas?) afirmaciones acerca del «carácter *irremediabilmente* provisional que atraviesa [...] la escritura del *corpus* hegeliano»<sup>1381</sup>,

---

<sup>1380</sup> Junto a la influyente lectura de Adorno, unos y otros determinan la reconsideración contemporánea del concepto de absoluto, de la que resultan significativos autores que hemos citado abundantemente en esta tesis, como P.-J. Labarrière, G. Jarczyk, D. Souche-Dagues, C. Malabou, etc.. En ellos hemos encontrado el diálogo que buscábamos con elementos procedentes de corrientes contemporáneas diversas como el psicoanálisis (S. Žižek), la hermenéutica (V. Vitiello) o el deconstruccionismo (V. Rühle).

<sup>1381</sup> DUQUE PAJUELO, F. “Estudio preliminar”, *Ciencia de la Lógica* (I), p. 57: «[...] es absolutamente imposible *poner* (asentar, fundamentar) por entero lo *presupuesto* (mis palabras remiten al primer movimiento de la reflexión: allí, al comienzo de la *Lógica de la esencia* [...] es donde alcanzarán pleno sentido). Pues, *en efecto*, según lo consabido (mas lo consabido: lo conocido *de oídas*, es justamente por ello lo no conocido *a fondo*), en *WdL* se presupone la identidad del ser (lógica objetiva) y del pensar (lógica

escritura que consistiría en un «arduo caminar» (F. Duque, 2011)<sup>1382</sup>, «un encaminarse a la verdad»<sup>1383</sup> marcado por la «impotencia»<sup>1384</sup> (C. Másmela, 2001), abocado a la «derrota» (A. Gabilondo, 2009)<sup>1385</sup>. En todo caso, particularmente relevante a la hora de definir nuestra propia posición, ha sido la interpretación del Absoluto hegeliano propuesta por M. Jiménez Redondo (2006, 2007, 2009), para quien, después de la destrucción kantiana de la concepción metafísica tradicional del Absoluto, la apropiación y resignificación por Hegel de este concepto sería la expresión de la madurez de una conciencia ilustrada que, integrando momentos decisivos de la entera tradición metafísica en la experiencia moderna de la libertad, ha aprendido que el Absoluto no consiste en otra cosa que en *el no ser de sí mismo o negatividad absoluta de sí mismo*, y por ello sitúa lo incondicionado y último que ella misma (esa conciencia) no puede ser precisamente en ella misma como *la pura actividad de negar*:

«El no-ser del Absoluto, en que, sin embargo, lo Absoluto consiste, es decir, que en ese negar no tiene más remedio que ponerse a sí mismo como incondicionado y último o está siendo lo incondicionado y último, es decir, lo absoluto.»<sup>1386</sup>

---

subjetiva), de la esencia y de su aparición en la conciencia (fenomenología) o, en términos de la metafísica tradicional de la sustancia y el sujeto. Sólo que esa inevitable *presuposición absoluta*, que pone en marcha el doble movimiento fenomenológico y lógico: de un lado, el reconocimiento, ensimismado en la conciencia, del curso histórico como *recursus* del Sí-mismo; del otro, el curso externo (¡no exterior!) a sí mismas de las determinaciones del pensar, hasta su progresiva reabsorción en la Idea; que esa presuposición —digo— nunca accede a una *posición absoluta* de sí. Por ello, la función general de los prólogos, introducciones y observaciones en Hegel y de nuestro Prólogo en particular, es la de avisar de este carácter *irremediabilmente* provisional que atraviesa no sólo los escritos propedéuticos (ellos se limitan a llevar a conciencia, a tematizar, esa falta) *sino la entera escritura del corpus hegeliano*.»

<sup>1382</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Loc. cit.*, p. 122.

<sup>1383</sup> MÁSMELA, C. *Op. cit.*, p. 12: «La verdad filosófica, antes que algo dado, presupone transitar un camino. Ella no es ciencia sin más, sino también y, ante todo, camino hacia ésta. El camino trazado por la *fenomenología del espíritu* no hay que entenderlo en el sentido de preceptos o reglas por fuera de la ciencia, que instruyan acerca del modo como haya que acceder ella misma. Tampoco se trata de comenzar con la ciencia propiamente dicha, pues esto equivaldría a valerse simplemente entre el logro de una meta sin los medios para alcanzarla. El camino a la ciencia es el encaminamiento a la verdad, despejado en el devenir productivo de una realidad que debe desplegarse en la totalidad para constituirse como tal.»

<sup>1384</sup> *Ibid.*, p. 19.

<sup>1385</sup> GABILONDO, A. «La eticidad. Matrimonio con patrimonio», p. 57. *Ibid.*, p. 58: «Siempre, en cierto modo, cada vez que uno se acerca a Hegel, empieza por donde empieza, se ve obligado a empezar. Volver a empezar el volver *al* empezar. Es el volver mismo *del* empezar. Este empezar como un permanente volver es radicalmente hegeliano. Es casi el retorno al país natal del empezar, una vuelta al exilio permanente. Sólo podremos pensar bajo un permanente no llegar, bajo un no llegar nunca del todo a ser ni a dejar de ser lo que somos.»

<sup>1386</sup> JIMÉNEZ REDONDO, M. «Introducción», *Fenomenología del espíritu* [trad.], p. 245; *Figuraciones contemporáneas del Absoluto*, p. 246: «Sólo cuando la conciencia ilustrada trae a su no-ser todo Absoluto-sustancia y dice que ningún Absoluto sustancia es, y se ve así en el lugar de lo Absoluto y siendo lo Absoluto que ella no puede ser, sólo entonces cobran sentido los conceptos más enigmáticos de la metafísica griega, pues sólo entonces la razón griega se descubre como el no ser de lo Absoluto en que consiste el Absoluto. Porque si nada es sin ser lo otro de sí mismo, lo absoluto no es sin ser lo otro de sí. En lo absolutamente otro de sí, no ser sino sí mismo, o en lo absolutamente otro de él no es sino el Absoluto mismo, he aquí el absoluto siéndose en la absoluta negatividad en que él consiste.»

Ahora bien, que el discurso hegeliano fracase en la tarea de dar alcance al Absoluto sólo significa *que el Absoluto no pertenece al orden de las cosas que pueden expresarse en el lenguaje (óntico) del Entendimiento y de la Representación*. El Absoluto persevera a pesar de ese “fracaso” y en él. Aflora de nuevo cada vez, en cada nueva categoría, como una misma marca imborrable que atraviesa el discurso, y que en el trabajo de la negación señala un sentido de movimiento, una búsqueda; una marca que anuncia, pues, algo así como “voluntad de Absoluto”. Pero entonces cabe preguntarse si la unidad negativa de este buscar, no es precisamente el “lo Mismo” de una Diferencia que retorna siempre, y cada vez como de más atrás, lo que deja a Hegel muy próximo a planteamientos “postmetafísicos” como los de Heidegger o Adorno, radicalmente críticos sin embargo con la idea de Absoluto<sup>1387</sup>.

En todo caso, el Absoluto no se representa, se ejerce, opera en el interior del discurso, en primer lugar, como una aspiración del discurso mismo a trascender el nivel del Entendimiento y de la representación. Ya sólo por eso no tiene sentido esperar su llegada, su eclosión o manifestación en la inmediatez de una intuición (o autointuición) finalmente lograda, en una última vuelta de tuerca, por así decir, del discurso tematizante<sup>1388</sup>. El

---

<sup>1387</sup> PÉREZ, B. “Hegel, au revoir”, p. 288: «¿Es posible deshacerse definitivamente de la negación del conflicto trágico, o al menos del deseo de negarlo?; ¿no persiste este deseo, aún en el propio pensamiento de la finitud, enmascarado con la promesa de un último Dios (Heidegger), o como el absoluto en negro que ilumina el horizonte de la crítica (Adorno), o incluso como el Afuera de todo sistema que permite mantener abierta la posibilidad de reinventar el presente (Foucault) es decir, la posibilidad la libertad?; ¿no ha dejado claro Hegel que *no nos cabe* —como sujetos (finitos)— renunciar a la aspiración a lo universal?; ¿y no recae entonces toda nuestra seriedad, todo nuestro compromiso con la diferencia, en la “mera” aspiración —hegeliana— a un universal que sea concreto?»

<sup>1388</sup> Esta tendencia del discurso hegeliano, en virtud de la cual apunta siempre más allá de lo que inmediatamente puede decir, es lo que está detrás de la mayoría de los malentendidos que lo rodean. Como escribió Adorno: «Hegel es el único autor con el que de vez en cuando ocurre que no se sabe muy bien de qué está hablando». Ello no debe atribuirse (como frecuentemente se hace) a una suerte de voluntad hegeliana de ininteligibilidad, sino a la necesidad inherente a su propio discurso de rebasar el punto de partida inmediato del entendimiento y de la representación. En este sentido, el testimonio de H. Heine según el cual Hegel «no quería ser entendido (*verstanden*)» puede ser interpretado en su sentido más literal. Hegel no quería ser entendido porque lo que quería era ser comprendido (*begreifen*) lo cual comporta superar el régimen de determinaciones y unilateralidad propio del entendimiento y del lenguaje discursivo como tal. E. Bloch habla en este sentido de la ruptura a la que Hegel somete el lenguaje, incluso en su nivel gramatical: «Hegel Sprache zeigt überall dort, wo der Leser die eigenwillige Terminologie durchdringen hat, Musik aus Lutherdeutsch, versehen mit der jähsten Anschaulichkeit. Mit der Anschaulichkeit, wie sie ein Blitz, aus keineswegs wolkenleerem Himmel, verleiht, wenn er mit einem Schlag die ganze Landschaft erleuchtet, präzisiert, zusammenfasst. Hegels Sprache bricht die übliche Grammatik nur deshalb, weil sie Unerhörtes zu sagen hat, zu dem die bisherige Grammatik keine Handhabe bietet» (BLOCH, E. P. *Subjekt-Objekt*, p. 19). En una línea parecida, R. Dottori señala el “sobretensionamiento” (*Überspannung*) a que sería sometido el lenguaje por parte de Hegel. «Die konsequente Parallelität zwischen den unterschiedlichen Erscheinungen des menschlichen Geistes (Recht, Kunst, Religion, Philosophie) und den notwendigen Formen dieser Erfahrung (Gestalten des Bewusstseins), die in der *Phänomenologie des Geistes* aufgestellt wird, sowie zwischen den Strukturen des Denkens und der Realität als solcher, die in der *Wissenschaft der Logik* und in der *Enzyklopädie* erwiesen werden soll, führt ihn dazu, die Sprache zu überspannen, in der sich die vorherige philosophische Entwicklung der Probleme herauskristallisiert hatte. Man denke nur an seine Interpretation des Terminus *Erinnerung*, der sich in dem Gemeinsprache auf die Gedächtnisfunktion bezieht und in dem Hegel aufgrund des Wortstammes *innere* die Bedeutung von *Innerlichkeit* hineinliest; eine Überspannung, die es ihm erlaubt, auf das Platonische Erbe zurückzugehen, demzufolge das Erkennen eine Erinnerung der Idee ist, welche die Seele in sich finden kann, so dass Erkennen als Erinnerung ein Erinnern ist, ein In-Sich-Gehen des Geistes. / Dasselbe geschieht, und manchmal in ausgesprochen komplizierter Weise, mit den Termini

discurso hegeliano está atravesado por la dificultad de su *pretensión misma: hablar de algo que no se puede decir, porque es la constitución del decir mismo*, tematizar una condición o sistema de condiciones que, al convertirse en tema, desaparecen como tales. Lo decisivo para Hegel reside, sin embargo, en *saber afrontar esta pérdida y hacerla comparecer (revelarla) en el discurso*. La dificultad del discurso hegeliano reside, por tanto, en saber ver más allá de los espectros que nos asedian a través del lenguaje, del desfile de máscaras que aparece ante nuestros ojos cuando permanecemos inmersos en el pensamiento de la representación. Su característica “incomprensibilidad” reside en su fidelidad a un “Absoluto” en el que no cabe estar y a partir del cual no cabe fundar nada, pero que a pesar de todo *no se deja eliminar* como una representación más; un Absoluto, pues, *negativo*, pero de todo punto ineliminable, y que permanece como una *nada* subyacente a cada intento de positivación. Tocamos en este punto, nuevamente, un tema genuinamente heideggeriano (el tema de la originariedad de la nada), y lo hacemos precisamente a partir de un pensamiento (el de Hegel) que el propio Heidegger trae a colación con la intención de trazar una clara demarcación<sup>1389</sup>; sólo que para nosotros se trata no tanto de suscribir esta demarcación, cuanto de incidir y profundizar en el parentesco esencial existente entre ambas concepciones de la negatividad.

## 2.2. Sobre el estatuto positivo de lo Absoluto como ficción necesaria

Pero con ello recuperamos también un sentido *real*, positivo e irreducible de la negatividad hegeliana, que nos permite extraer hondas lecciones de las interpretaciones del concepto de Absoluto como un elemento del discurso filosófico de carácter *ficticio* e *ilusorio*, interpretaciones significativamente presentes tanto entre partidarios como entre

---

*Aufhebung, Meinung, Enttäusserung* und sogar mit den Termini *Reflexion, Wesen* und *gewesen*. Diese Überspannung der Sprache ist aber nichts Beliebigen, das heißt nichts Grundloses. Hegel spielt hier mit verschiedensten Bedeutungsmöglichkeiten, die ihm von seiner Sprache nahegelegt werden, und führt so durch seinen Denkprozess die geschichtliche Entwicklung der Sprache fort, die immer auch vom Denken her stammt, wie bei jeder Form von großer Metaphysik überliefert sind, und durch die man sich neue Wege des Verstehen der Welt zu schaffen versucht. Die Anstrengung des Gedankens wird, wie seit jeher, von der Sprache getragen. Von daher rührt die doppelte Schwierigkeit, die Hegelschen Texte zu lesen: erstens diejenige der Sprache und zweitens die der enormen Synthese, die er durch das Denken erbringen will und wodurch er sich jenseits von Idealismus und Realismus, von Dogmatismus und Kritizismus, von Rationalismus und Irrationalismus, Konservation und Revolution.» (DOTTORI, R. *Op. cit.*, pp. 2-3)

<sup>1389</sup> Cf. *supr.* nota 91; y también: GA 9, *Brief über den Humanismus*, s. 360 / p. 294. Heidegger es consciente del papel central que el concepto de negatividad desempeña en la filosofía de Hegel. Ello parece evidente ahí donde el autor habla de la “negatividad absoluta”. Pero la centralidad que de este modo Hegel otorga a la negatividad no se traduce necesariamente, para Heidegger, en radicalidad. Autores como J. Taminiaux se han referido al parentesco existente entre Heidegger y Hegel a propósito de la negatividad (“Finitude et Absolu. Remarques...”, p. 214), pero sólo para incidir sobre la diferente interpretación que subyace a ambos planteamientos. Al igual que la diferencia, la nada aparece en Hegel únicamente para ser asumida y borrada por el Absoluto: «Il en résulte en fin que le néant, alors même qu’il est associé à ce mystérieux abîme, se trouve être aussi cerné et défini comme un “côté de l’Idée absolue”. La Idée s’absorbe donc dans la conciliation, elle s’y efface, et s’engloutit dans l’unité indivisible de la conscience de soi.» (*Id.*)

detractores de Hegel<sup>1390</sup>. Una cualidad como ésta es, en efecto, lo que (de ambos lados) ha sido calificado como “mistificación”, e incluso como “mentira”, sin apenas advertir el potencial eminentemente crítico (y, en definitiva desmistificador) de la ficción en cuanto tal. Y es que el carácter mistificador que frecuentemente se atribuye a la ficción no reside tanto en la ficción misma, cuanto en *aquella falsificación de la ficción que consiste en tomarla por lo auténticamente real y verdadero, convirtiéndola así en lo que no es*; la ilusión oculta entonces su carácter puramente figurado y fabulador, convirtiéndose (¡entonces sí!) en una mistificación. Quizá sea en este punto donde más cabe lamentar el alineamiento marcadamente antihegeliano de la mayoría de los lectores de Kierkegaard, Nietzsche o Heidegger<sup>1391</sup>, autores que sí han pensado a fondo el estatuto ontológico de la ficción. Pensamos que sus investigaciones en este campo (que en definitiva son exploraciones fenomenológicas del espesor, la radicalidad y los pliegues de lo que designamos como “la nada”) contienen elementos preciosos, y así hemos intentando apuntarlo en la cuarta parte del trabajo, para una aproximación al concepto hegeliano de Absoluto, en la que nos hemos ocupado de la insuficiencia de la Lógica, y de la necesidad, en la Idea misma, del paso a la filosofía real.

Es interesante *explicitar* que, en este punto, en el que hemos intentado reconocer *lo irónico* de la concepción hegeliana del absoluto y la proximidad de la Idea absoluta a los desarrollos de Kant sobre la relación entre Razón e Imaginación, a través de la fenomenología del Juicio reflexionante desarrollada en la tercera *Crítica*, nos hemos apoyado en las lecturas de Adorno, Žižek y Butler.

A) Al igual que Kierkegaard, si bien en una línea de crítica marxista y kantiana (del Kant de la Dialéctica trascendental), Adorno afirma la falsedad del todo, es decir, del Absoluto («El todo es lo falso»<sup>1392</sup>, «su promesa es falsa»<sup>1393</sup>), pero a diferencia de Kierkegaard, reconoce un potencial *crítico* a esta falsedad: la falsedad del todo es el fondo dogmático sobre el que resalta el momento de verdad inherente al idealismo hegeliano, que reside en «la extrema carga especulativa» de la negación y la no identidad, la cual se impone pese a su rebajamiento por Hegel a la condición de “medio” de una identidad

---

<sup>1390</sup> BEERLING, R.F. “Hegel und Nietzsche”, p. 239: «Hegel lass Gott sterben, aber bildlich, “dialektisch-metaphorisch”, sein Tod ist notwendiges Moment eines ewigen Konkretisierung- oder Selbstbestimmungsprozesses. Nietzsches Übermensch nimmt die Stelle des “wirklich” und endgültig gestorbene Gottes ein, dessen Thron vakant wurde durch die Schuld desselben Christentums, dessen falsche und verlogene, schließlich als Fiktion enthüllte, moralistische Weltinterpretation selbst den Nihilismus hat herbeiführen helfen.»

<sup>1391</sup> Especialmente significativa a este respecto resulta la incompreensión de Kierkegaard, quien subraya el carácter cómico de la filosofía de Hegel, pero sin apenas reparar (obcecado como estaba en la crítica) en el sesgo *irónico* que se oculta tras esa comedia. «Si Hegel hubiera escrito toda su lógica entera y hubiera escrito en el prólogo que todo era sólo un experimento mental, en la que en muchos puntos él se ha mantenido al margen de algunas cosas, él habría sido sin duda el pensador más grande que jamás haya vivido. Así como es: él es cómico» (KIERKEGAARD, S. *Migajas filosóficas*, p. 73: cf. también: *Postscriptum...*, p. 22: «Excluyendo a la Lógica, aunque también lógicamente [...] Hegel y el hegelianismo son una incursión en lo cómico»).

<sup>1392</sup> Cf. *supr.* nota 957.

<sup>1393</sup> ADORNO, Th.W. *Tres estudios sobre Hegel*, p. 343.



abocada en último término a ceder ante lo incomprensible. «Tal es [, ciertamente,] la verdad que hay en la falsedad hegeliana»<sup>1394</sup>:

«[...] la pretensión del movimiento inmanente hegeliano de ser la verdad no es ninguna postura, por cuanto que quiere ir más allá de su pura inmanencia —aunque ésta tenga que comenzar delimitando también un punto de vista. Quien por ello se confíe a Hegel, será conducido al umbral en el que hay que decidir sobre su pretensión de verdad. Siguiendo a Hegel se convertirá en crítico suyo. En el aspecto de la comprensión, lo incomprensible de Hegel es la llaga del pensamiento mismo de la identidad. Su filosofía dialéctica para en una dialéctica de la que ella misma no puede dar cuenta, y cuya solución rebasa su omnipotencia. Su promesa es falsa. La verdad de lo irremediablemente no idéntico se manifiesta en el sistema, de acuerdo con su propia ley, como error, como no resuelto en otro sentido: el de lo no dominado; como su no verdad, y lo no verdadero no puede comprenderse. De este modo, lo incomprensible hace saltar el sistema con todo su énfasis en la negatividad, la disensión y la no identidad, Hegel sólo conoce la dimensión de éstas con la vista puesta en la identidad como instrumentos de ella. Se hace gran hincapié en las no identidades, pero no se las reconoce justamente por su extrema carga especulativa. Como si de un gigantesco sistema de crédito se tratase, cada cosa particular está en deuda con otra —no idéntica—, pero el todo está libre de deudas, es idéntico. Así elabora la dialéctica idealista su sofisma.»<sup>1395</sup>

B) Una operación complementaria es realizada por S. Žižek a partir de Lacan. Como es sabido, Lacan reconoce en el objeto de deseo un sustitutivo del goce imposible, que media y se interpone entre el sujeto y su ideal de satisfacción definitiva. Ese ideal queda relegado a lo imaginario, a la fantasía, a lo fantasmático. Sólo que con la diferencia de que, para Lacan, la fantasía no es simplemente lo irreal, lo falso, lo mistificado:

«El saber absoluto es el punto en el cual la conciencia asume reflexivamente el hecho de que compartir una ilusión o fantasía es constitutivo del proceso de la verdad. La verdad no está localizada por fuera de la fantasía, ya que la fantasía es el elemento clave de su desarrollo. Esta reflexión nos impele a concebir el saber absoluto como un atravesar las fantasías: el absoluto debe ser visto como el punto en el cual la fantasía adquiere su lugar dentro de la filosofía... si la fantasía aparece primeramente como un *negativum*, es decir, como el punto de fracaso de una apuesta filosófica específica, debe ser considerada ahora como el momento positivo dentro del desarrollo de la verdad.»<sup>1396</sup>

Pese al elemento provocador de estas formulaciones, pensamos que esta apropiación de lo ficcional como momento constitutivo, *quasi* trascendental, del proceso y estructura de la verdad está en el espíritu de la tercera *Crítica* kantiana, y es el contrapunto de toda concepción teológica y mistificadora del Absoluto. La lectura de S. Žižek contribuye así a evidenciar el contrasentido que, en términos hegelianos, supone tratar de evitar la acusación de onto-teología mediante la renuncia a la noción de Absoluto. Pues es precisamente esa noción la que permitiría superar el punto de vista limitado y mistificador del Entendimiento, inaugurando con ello un camino fructífero para contrarrestar el

---

<sup>1394</sup> Cf. *supr.* nota 957.

<sup>1395</sup> Cf. *supr.* nota 1393.

<sup>1396</sup> KRECICI, J. *Philosophy, Fantasy, Film*, apud: ŽIŽEK, S. “Los tres acontecimientos...”, pp. 111-112.

diagnóstico heideggeriano sin renunciar a esa noción tan cara a la filosofía hegeliana ni incurrir en la serie de abdicaciones que caracterizan a la historia del hegelianismo.

C) Pero, aunque ésta sea la intención, diluir las diferencias entre Kant y Hegel ¿no es objetivamente reconducir el Absoluto a la Finitud, malversar la efectiva realidad del Sujeto-Objeto hegeliano en un “subjetivismo” más o menos sofisticado? Esta sospecha parece cobrar fuerza a la luz de la lectura de J. Butler, cuya interpretación del Absoluto hegeliano parece acercarse peligrosamente al ideal regulativo kantiano<sup>1397</sup>. Pensamos, sin embargo, que el peligro no reside tanto en la cercanía (ciertamente efectiva) de Hegel a Kant (en lo único que corre el peligro de diluirse es la diferencia entre Hegel y la lectura hegeliana, ciertamente tendenciosa, de Kant), cuanto en el inconveniente de que esa cercanía impediría ver (tal es el caso de Butler) la radicalización que, desde la incuestionable cercanía con Kant, Hegel quiere dar a su filosofía, y que le lleva a situarla más allá de toda finitud.

Este paso más allá es lo que la lectura de Žižek permite ver con claridad. Su operación fundamental podría caracterizarse como una inversión metódica del fetichismo mistificador que la mayoría de los críticos atribuyen a Hegel: la de Hegel no es una filosofía

---

<sup>1397</sup> BUTLER, J. *Op. cit.*, pp. 56- 58: «Si el sujeto de Hegel es ficticio, ¿es posible que conserve quizá su significado para nosotros? Supongamos que el relato de la *Fenomenología* es una serie de engaños que no son sino la *presión negativa* de la verdad filosófica, que esas ficciones sucesivas forman la historia de la conciencia que, a su vez, constituye sus substancia, el círculo de su ser. La búsqueda engañosa del Absoluto no es un par o correr en círculos, sino un círculo progresivo que muestra que cada engaño hace posible un acto de síntesis mayor, una comprensión profunda de las regiones de la realidad interrelacionada. La sustancia desconocida, aquella que el sujeto es, es entonces una red de interrelaciones que todo lo abarca, el dinamismo de la propia y, en consecuencia, el principio de que las determinaciones específicas no son lo que parecen ser. Sin embargo, como seres que deben ser privados hasta llegar al punto de vista absoluto, empezamos con lo determinado, lo particular y lo inmediato, y lo tratamos como si lo absoluto, hasta que aprendemos, como resultado de esa certeza errada, que lo Absoluto es más amplio y más complejo internamente de lo que creímos en un principio. La historia de esos engaños es progresiva, pues entendemos que ellos implican entre sí como consecuencias necesarias y no se revelan, en conjunto, que la insuficiencia de cualquier relación cada con lo Absoluto es la base de su *interdependencia* respecto de interrelaciones, de modo que la historia del engaño es, al final, la unidad de la relaciones internas que es lo Absoluto. La verdad absoluta en la *Fenomenología* es, por consiguiente, algo parecido a la integridad radical de una comedia de errores. De acuerdo con la versión equiparable de Nietzsche: “Verdad: según mi manera de pensar, la verdad no denota necesariamente las antítesis del error; en los casos más fundamentales, no es más que la postura de varios errores en relación mutua. / En este sentido. La *Fenomenología* constituye una indagación en la creación de ficciones que muestra el papel esencial de la ficción y la falsa creencia en la búsqueda de la verdad filosófica. En esa lectura, el estatus ficticio del sujeto hegeliano asume un nuevo conjunto de significados posibles. Podríamos leer a este sujeto como *troppo* del impulso hiperbólico, esa búsqueda frenética y decidida de lo Absoluto que *crea* ese lugar cuando no es posible encontrarlo, que lo proyecta una y otra vez y se ve continuamente “frustrado” por su proyección. En cuanto ser de deseos metafísicos, el sujeto humano es proclive a la ficción, a contarse las mentiras que necesita para vivir. Si leemos a Hegel desde este punto de vista nietzscheano, podemos interpretar la *Fenomenología* como un espacio de percibir el engaño, como la sistemática búsqueda e identificación errada lo Absoluto, un proceso constante de inversión que jamás alcanzó cierre definitivo. El sujeto se convierte en ámbito de formas de engaño cada vez más complejas, y de este modo conoce figuras de lo Absoluto progresivamente más insidiosas que resultan parciales, ficticias y falsas. Por consiguiente, si no es posible situar el sujeto hegeliano en la existencia, quizá no deberíamos sorprendernos de su realidad ficticia. Tal como don Quijote, el sujeto de Hegel es una identidad imposible que busca la realidad de modos siempre errados. En cuanto lectores de su texto, al aceptar una y otra vez los términos impuestos por su viaje, nos permitimos los mismos deseos exorbitantes: nos convertimos en creadores de ficciones que no pueden sostener la creencia en sus propias creaciones, que advierten la falta de realidad pero sólo para soñar con más astucia la próxima vez.»

fetichista consistente en otorgar el estatuto de realidad a algo puramente ficticio, sino una filosofía dirigida a *restituir el valor de verdad (y de realidad) inherente al concepto de Absoluto*, no precisamente negando su carácter de ficción, sino alegando que esa ficción *no sería equivalente a la pura nada*. Al igual que para Kant, esa ficción es, por lo pronto, lo que permite al filósofo «significar sin designar, a contemplar sin ver»<sup>1398</sup>, pues pertenece a «aquellas expresiones que debemos comprender, y tan sólo podemos hacerlo refiriéndolas a una “realidad” o a una “cosa trascendental” que nos es imposible mostrar»<sup>1399</sup>. Sentado esto, la radicalización hegeliana consiste en satisfacer la exigencia de que esa ficción no sea sólo fundamento (subjetivo) de la “verdad”, *sino también fundamento (objetivo y subjetivo, vale decir, absoluto) de la “realidad”*, toda vez que esa ficción tendría *incluso mayor grado de entidad que nuestra supuesta “realidad” (capitalista), atravesada de imposibilidades y contradicciones*. Esas contradicciones relegan la realidad a ser “menos que nada”, lo que fundamentalmente significa: menos que esa “nada” en la que la ficción del Absoluto consiste. Justo en este sentido Žizek reivindica el gesto hegeliano de reconocer el valor objetivo y real del Absoluto frente a aquellas filosofías que, como las de Kant, únicamente le reconocen un valor subjetivo y regulativo:

«La solución de Hegel implica aquí la transposición de la limitación epistemológica en hecho ontológico: el vacío de nuestro conocimiento corresponde a un vacío en el ser mismo, a la incompletud ontológica de la realidad.»<sup>1400</sup>

\*

Reuniendo por ahora los puntos 2.1 y 2.2, diremos: que la “voluntad de Absoluto” pueda estar abocada a contemplar el Absoluto desde la lejanía que le impondría el fracaso no debe suponer un triunfo de la finitud, al menos mientras este fracaso y esta distancia no supongan la extinción de la exigencia, el esfuerzo y la pulsión de sobreponerse a ella<sup>1401</sup>.

---

<sup>1398</sup> LEBRUN, G. *Kant y el final de la metafísica*, 218.

<sup>1399</sup> *Id.*: «Todo comienza aquí: por desatención a la naturaleza del signo, confundimos *signo* e *imagen* (*tamquam imagines*) y postulamos que las palabras son *imágenes de* para enmascarar que no son *signos de nada*, como es siempre el caso en metafísica: preferimos la imaginación semántica a la crítica del verbalismo... Ahora bien, ¿no conduce el uso epistemológico del Ideal trascendental a la normalización — *esta vez muy consciente*— de semejante abuso? Hay expresiones que debemos comprender, y tan sólo podemos hacerlo refiriéndolas a una “realidad” o a una “cosa trascendental” que nos es imposible mostrar. Ya al empirista no le importa que esa “cosa” no sea una no-cosa sí, sea cual sea el estatuto ontológico que le otorguemos, nos permite fijar el sentido de una palabra vacía. La “fe doctrinal” asume la ilusión que Locke descubría en el corazón del “discurso filosófico”: mientras que el entero discurso de los filósofos sólo se apoya en el sentido de las palabras, no se preocupan de circunscribirlo, sino que postula ciegamente que las significaciones que usa reflejan *algo*. Esta convención absurda les da derecho a significar sin designar, a contemplar sin ver.»

<sup>1400</sup> ŽIZEK, S. *Menos que nada...*, p. 168.

<sup>1401</sup> *Ibid.*, pp. 417-418: «Lo que viene antes es la falta: El objeto incestuoso del deseo siempre está en falta, elude la aprehensión del sujeto y todo lo que el deseo puede alcanzar son metonimias de la Cosa, nunca la Cosa misma. Sin embargo, este fracaso repetido por alcanzar la cosa puede trocarse en éxito si la fuente del goce se decide no en alcanzar la cosa, sino en la satisfacción que conlleva el esfuerzo repetido por llegar a ella. Esto nos lleva de vuelta a la pulsión freudiana, cuyo objetivo no es su meta (el objeto), sino el intento repetido por alcanzarlo (por ejemplo lo que provoca satisfacción en la pulsión oral no es su objeto [la

Mientras así sea, el escollo de la finitud significará más bien el triunfo de un Absoluto en el que no cabría estar y a partir del cual no cabría fundar nada, *pero que no por ello deja de imponerse como una exigencia irrenunciable*:

«Es sólo contra este trasfondo como podemos asir aquello pretendido por Hegel con su concepto del saber absoluto –la fórmula aquí es: si se quita la ilusión se pierde la verdad misma–, una verdad necesita tiempo para realizar un viaje a través de las ilusiones para formarse a sí misma. Se debería poner a Hegel nuevamente dentro de la serie Platón-Descartes-Hegel que corresponde a la tríada Objetivo-Subjetivo-Absoluto: las Ideas de Platón son objetivas, la Verdad encarnada, el sujeto cartesiano representa la certeza incondicional de la auto-conciencia subjetiva... y Hegel, ¿qué añade? Si “subjetivo” es aquello relativo a nuestras limitaciones subjetivas, y si “objetivo” es el modo en que las cosas realmente son, ¿qué añade lo “absoluto” a ellos? La respuesta de Hegel es: lo “absoluto” añade una dimensión más profunda y sustancial –todo lo que hace es incluir ilusiones (subjetivas) dentro de la verdad (objetiva) misma. El punto de partida de lo “absoluto” nos hace ver cómo la realidad incluye ficciones (o fantasías), cómo la elección correcta sólo emerge después de una incorrecta.»<sup>1402</sup>

El resultado es un concepto de Absoluto cercano a lo imaginario y al ideal, pero no por ello puramente quimérico o ilusorio. Este deslindamiento de lo imaginario y lo quimérico, de la ilusión y lo ilusorio nos conduce a los aledaños de la *Crítica del Juicio*, a la teoría de la bella apariencia, y de la simbolización del bien por la belleza, donde Kant reivindica un libre uso de la imaginación más allá (o más acá) del proceder constructivo de la matemática (que en la *Analítica trascendental* de *KrV* parecía detentar el monopolio de esta función), pero que debe hacerse extensivo también al pensar por conceptos (si bien en un sentido diferente, no constitutivo; un uso, pues, *menor* de las representaciones metafísicas del “absoluto” o de la “unidad”, como el que se anunciaba ya en el «esquematismo de las ideas», al final de la “Dialéctica trascendental”). Con el replanteamiento, al hilo de la investigación del Juicio reflexionante, de las relaciones entre la Imaginación, el Entendimiento y la Razón, el Kant de la tercera *Crítica* profundiza y amplía, en una amplitud que concierne a la unidad de razón teórica y razón práctica, un camino que la *KrV* había abierto, precisamente cuando, a favor de la «unidad sistemática» del conocimiento empírico, habilitó el lugar para una suerte de “teísmo simbólico”, en el que se reconocía al metafísico derecho a la representación y a la retórica:

«garantizar al metafísico el derecho a la palabra consistirá, pues, en deducir su derecho a simbolizar y, a este efecto, en arrebatarle el monopolio del “simbolismo” a la “caracterización” o designación operacional. Una palabra, una expresión (“unidad sistemática”) no queda desprovista de sentido por no ser señalable en lo sensible; todavía puede ser ilustradas “simbólicamente” por medio de una representación, incluso abstracta (Dios en cuanto objeto de una Idea), que basta para proporcionarles sentido.»<sup>1403</sup>

---

leche], sino el acto repetido de succionar). Podemos entonces pensar la curvatura, su movimiento circular, como ontológicamente secundario, como un modo de convertir el fracaso del deseo en éxito.»

<sup>1402</sup> ZIZEK, S. “Los tres acontecimientos de la filosofía”, p. 111.

<sup>1403</sup> LEBRUN, G. *Kant y el final de la metafísica*, p. 220. Lebrun se refiere aquí al conocido pasaje del § 57 de *Prolegómenos* en el que Kant, asumiendo que las objeciones de Hume contra el teísmo y el antropomorfismo que le es inseparable son «irrefutables», reivindica no obstante la legitimidad del uso

*Es la realidad (no la fantasía), piensa Hegel, la que es incompleta y, en este preciso sentido, irreal. Por su parte, tampoco el todo es lo falso, sino precisamente (en tanto que racional) más real y más verdadero que esa indigente “realidad”.* Lo simbólico interviene en este punto para designar ese excedente de sentido que la realidad no puede alcanzar, y para el que no habría, por tanto, ni objeto de la experiencia posible, ni intuición. En esta línea, Hegel define el “signo” como la interiorización (la liberación) del significado más allá de la intuición sensible y todo ser inmediato. Pero esta definición relega el significado del signo a algo puramente interior, cuyo estudio pertenece y se agota en la doctrina de Espíritu subjetivo. Ahí quedaría relegada también la teoría kantiana del símbolo, y la radicalización que el Absoluto hegeliano supone con respecto a ella habría que buscarla en el tránsito al “símbolo” del Espíritu absoluto<sup>1404</sup>. Éste no se limita a ser un signo puramente interior y subjetivo, sino que es el signo que ha recuperado el momento de la intuición y del ser, pero que en cuanto símbolo no se limita simplemente a retornar al ser inmediato de la Sustancia, sino que permanece esencialmente «inadecuado» a lo simbolizado por él, custodiando así la distancia, la «falta» que separa la imagen del contenido absoluto al que se refiere:

---

*regulativo* de la idea teísta de Dios no de cara a construir un *conocimiento* de su objeto mismo (es decir, una teología), sino a favor de la sistematicidad (i.e. del presupuesto de la interconexión exhaustiva) del conocimiento empírico de las cosas de este mundo. Se trata entonces de la legitimidad (ante el estado de necesidad de una razón finita, incapaz de derivar las leyes empíricas de las trascendentales) de adoptar una determinada retórica, a saber: «un antropomorfismo *simbólico* que, en verdad, atañe sólo al lenguaje y no al objeto del mismo.» (AA, IV, 377)

<sup>1404</sup> Topamos aquí con una ambigüedad relativa al papel del símbolo en la sistemática hegeliana del Espíritu. Como tuvimos ocasión de analizar en la cuarta parte, el símbolo aparece como momento de tránsito al signo en el seno del “Espíritu subjetivo”, pero en el Espíritu absoluto es justamente el signo el que aparece ocupando el lugar de tránsito al símbolo, que queda de este modo rehabilitado. La misma ambigüedad cabe detectar en el concepto hegeliano de *Vorstellung*, que da nombre a la sección central del Espíritu subjetivo, pero que aparece rehabilitado en el Espíritu absoluto como lenguaje de la religión. «Comprendre philosophiquement la religion, c’est montrer jusqu’à quel point elle est déjà spéculative, tout en restant figurative. Ce statut ambigu de la *Vorstellung* définit sa place dans le système: proche de la fin, mais inadéquate à la fin. / Proche à la fin? Dans a Phénoménologie, après le parcours entier des stades et des configurations du monde culturel et avant de chapitre sur le savoir absolu; dans l’*Encyclopédie*, au cœur de la théorie de l’esprit absolu, entre l’art et la philosophie proprement dite. Inadéquate à la fin? C’est la question controversée que nous débattons [...]. / Faisons un pas de plus dans ce qu’on peut appeler la reconnaissance appréciative de la pensée figurative.» (RICOEUR, P. “Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne”, p. 43). Al igual que Ricoeur, pensamos que este “reconocimiento apreciativo” de la “representación” sigue vigente en la filosofía misma, pues incluso aunque lo que ahí tenga lugar sea una superación del aspecto imaginativo de la representación, lo que de ninguna manera queda eliminado (por mucho que este sea inteligentemente articulado en un discurso especulativo) es el lenguaje del entendimiento. Sobre la relación entre pensamiento y lenguaje hablaremos al final de esta conclusión. De lo que aquí se trataba con esta escueta mención a la *Vorstellung* era únicamente de apuntar en qué medida el carácter ficcional del Absoluto resulta determinante para comprender la necesidad del diálogo que, según Hegel, la filosofía ha de mantener constantemente con el discurso de la representación. A la postre, la insuperabilidad de la referencia del Concepto a la Religión (que es determinante de la enunciación del Absoluto como Espíritu, del desciframiento del régimen de lo lógico de acuerdo con la estructura trinitaria de Dios, o del motivo de “la muerte de Dios” como introducción al significado profundo de la época moderna) nos parece un reconocimiento de la complementariedad de Finitud y Absoluto en el planteamiento hegeliano.

«[El símbolo] sólo tiene valor en su imposibilidad, es sólo posible como esfuerzo imposible. Hegel dice del arte simbólico que su principal defecto es la *Unangemessenheit* [inadecuación]: la exterioridad de la imagen y su contenido espiritual no llegan a coincidir plenamente y el símbolo permanece inadecuado. Sin duda, pero ese *defecto* es la esencia del símbolo, y su papel es remitirnos sin cesar a esa falta que es una de las vías por la que querría hacer que viviéramos la falta en general, el vacío en su conjunto. El símbolo es siempre una experiencia de la nada, la búsqueda de un absoluto negativo, pero es una búsqueda que no llegar término, una experiencia que fracasa, sin que no obstante ese fracaso pueda recibir un valor positivo.»<sup>1405</sup>

### 2.3. Sobre la *complementariedad* y *necesidad* de Finitud y Absoluto como *métodos del pensamiento ontológico* (ensayo de relativización de la tesis de la constitución onto-teológica de toda metafísica)

«Hay que admitir que es una consideración esencial [...] el que el ir hacia delante sea una regreso al fundamento y hacia lo originario, del cual depende aquello por lo cual se hizo el inicio.»

HEGEL, G.W.F. *WW 5, WdL (I)*, s. 70 / pp. 216-217

«Abandoné una posición anterior, no para cambiarla por otra, sino porque también la anterior era sólo un alto en un caminar. Lo permanente de un pensamiento es el camino. Y los caminos de pensamiento cobijan en sí esto misterioso: podemos, en ellos, caminar hacia adelante y hacia atrás, incluso de modo que sólo el caminar atrás nos conduce adelante.»

HEIDEGGER, M. *GA 12, Unterwegs zur Sprache*, s. 94 / p. 74

Ciertamente, la “rehabilitación” desarrollada hasta aquí del concepto hegeliano de Absoluto, que ha puesto en evidencia su extrañeza respecto de la posibilidad misma de reconstruir una ontoteología con semejante herramienta negativo-ficcional, no cuestiona *de entrada, al menos explícitamente*, la interpretación complementaria de *toda* metafísica como ontoteología. De hecho, este diagnóstico de Heidegger sobre la estructura y esencia de la metafísica ha sido secundado por el estilo de defensa de Hegel que se esfuerza en pintar un Hegel crítico de la metafísica<sup>1406</sup> (e, incluso, un Hegel sin metafísica)<sup>1407</sup>. No es ésta desde luego nuestra posición, y por eso es necesario adentrarse en el problema general, si bien desde los resultados específicos obtenidos en esta investigación. La lectura antimetafísica de Hegel (que a veces es también una lectura antiheideggeriana, aunque no necesariamente) ni siquiera considera la posibilidad de que eso que Hegel denomina “metafísica propiamente dicha” pudiera apuntar también hacia *una significación diferente* del término “metafísica”, y quién sabe si quizá cercana al proyecto que, en 1929,

<sup>1405</sup> BLANCHOT, M. *La parte del fuego*, p. 79.

<sup>1406</sup> JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. “La *Science de la logique* comme métaphysique proprement dite”, p. 52: «Sur ce point, une comparaison de certains texte de Hegel et de Heidegger ne conduit pas forcément à voir en Hegel l’héritier de la Métaphysique: elle pourrait montrer qu’il nous met en présence d’un autre critique de la Métaphysique. On voudrait essayer d’en donner un exemple.»

<sup>1407</sup> Cf. *supr.* nota 64.

Heidegger creía reconocer en Kant, y en buena parte asimilaba al programa de «retorno al fundamento de la metafísica» que, todavía en esa época, el mismo Heidegger pretendía desarrollar bajo el nombre de “Ontología fundamental”. Explorar una posibilidad como ésta ha sido, sin embargo, asunto esencial para nosotros, y por eso proponemos ahora reconsiderar la cuestión “Finitud o Absoluto”, la diferencia (también en el sentido de *conflicto* que llama a una *decisión*) en que Heidegger cifraba su distancia respecto de Hegel. Ello va a permitirnos recapitular lo que nos parece el principal resultado de este trabajo sobre la *Ciencia de la Lógica*: la disolución de esta pretendida antinomia, y la construcción de una posibilidad de entender esa disyunción (y por tanto también la distancia Heidegger-Hegel) como el reconocimiento de la alternativa metódica esencial en que se mueve todo verdadero cuestionamiento filosófico<sup>1408</sup>.

#### **a) Finitud y Absoluto: dos posibilidades fundamentales de *encaminamiento* en filosofía**

Empezaremos preguntando si (y hasta qué punto) el concepto crítico-negativo de Absoluto delineado en el apartado 2.1 de esta conclusión (es decir, la comprensión de la Razón y de “lo racional” como movimiento interno de “lo lógico”, superador del régimen de unilateralidades y contraposiciones de la fijación de este elemento como “Entendimiento” y revocador, en esa medida, de las trampas de la “representación” y del «dogmatismo de la finitud»), resulta comparable precisamente con el concepto heideggeriano de la Finitud, en tanto que ese concepto refiere a la constitución óntico-ontológica del *Dasein* (es decir, a la “comprensión del ser” que posibilita los distintos modos de comportamiento con el

---

<sup>1408</sup> Entendiendo por cuestionamiento verdadera o propiamente filosófico el que es consciente de que plantear algo así como “una cuestión del ser” es algo esencialmente distinto de “contar historias” sobre “entes”, y de que la “paciencia del concepto” es ante todo asunción del trabajo en la repetición de la Diferencia del ser y el ente. Situar a Hegel en esta proximidad con el proyecto de Heidegger es, desde luego, contravenir un aspecto de la autocomprensión de Heidegger. Comporta, sin duda, que, a estos efectos, el nombre de Hegel deje de designar el adversario esencial del pensamiento de la Finitud, y quede más bien del lado de Kant (y en otro sentido de Hölderlin), junto con el propio Heidegger. Ahora bien, la operación que intentamos es tan solo un intento de reproducir, también para Hegel, el gesto característico de la mirada sobre la historia de la filosofía que, precisamente los mejores discípulos y lectores de Heidegger, han aprendido en él, pero han sabido ejercer también contra ciertos elementos de su lectura de la tradición de la metafísica. Podemos denominar a ese gesto el ensayo de una (re)lectura en clave postmetafísica de la tradición de la metafísica (sobre este asunto de “lo postmetafísico” volveremos en el apéndice). Recordemos, por ejemplo, la renovación de la comprensión de la dialéctica platónica y aristotélica por parte de Gadamer y de Wieland (1961, 1982), en cuya estela deben situarse los estudios de F. M. Marzoa sobre Platón (sobre todo a partir de 1996), recuérdense también (en otro sentido) los trabajos de Derrida, Deleuze y Foucault sobre Platón. Determinante para nosotros ha sido, sobre todo, el estudio clásico de P. Aubenque sobre Aristóteles (1962). El mismo intento encontramos también en relación con autores como Plotino (Derrida, 1968, Aubenque, 2012), Tomás de Aquino (E. Gilson, 1951), Descartes (J.-L. Marion, 1975), Schelling (J.-F. Courtine, 1999, D. Jähnig, 1966, 69, T. Tritten, 2012, A. Leyte, 2013, S. Zizek, 2013), Nietzsche (I. Vattimo, 1972-79, D. Jähnig, 2010), etc. Así, el estilo de apropiación postmetafísica desarrollado por Heidegger sólo en relación con Kant se habría ido generalizando desde la segunda mitad del siglo XX a algunas de las figuras más señeras de la historia de la filosofía. Esta línea de investigación y relectura tiene mucho que aportar, pensamos, en el ámbito de los estudios sobre Hegel.

ente), la cual es un acontecer de *trascendencia* respecto de toda onticidad, y hace de la filosofía, que se vuelve a ella, apertura de un orden “crítico-trascendental” de problemas diferente del puramente óntico, propio de los saberes positivos. La homología que aquí se vislumbra hace plausibles las lecturas que han pretendido reducir distancias entre ambos autores, y tienden a reconocer en Hegel una peculiar filosofía de la Finitud. Frente a esta interpretación, pensamos que la concepción hegeliana del Absoluto, en la medida en que puede exponerse como una estrategia metódica de cuidado de la Diferencia, es sin duda *funcionalmente equiparable* al concepto heideggeriano de la Finitud como trascendencia, pero que *de una manera esencial* no se identifica con él, sino que comporta más bien una *inversión* del punto de vista. Por decirlo de una manera provisional y deliberadamente esquemática, todo ocurre como si Hegel —y precisamente el Hegel de la *Ciencia de la Lógica*— persiguiese el *naufragio* del Absoluto en el escollo de la finitud, mientras que Heidegger ha buscado más bien al *sobrepasamiento* de la Finitud hacia el horizonte del Absoluto. Se perfila así el *punto de vista* de una Finitud peraltada a Absoluto, que produce (con otros medios) el mismo efecto que el punto de vista de un Absoluto abajado a Finitud: el retorno de la Diferencia<sup>1409</sup>. Ambas perspectivas se relacionan, sin identificarse, como el haz y el envés de un mismo movimiento crítico capaz de desactivar tanto la *hipótesis teológica* de un Absoluto trascendente, como el *nivelamiento positivista* de una finitud puramente óntica e inmediata<sup>1410</sup>.

Sobre estas dos “patologías” del discurso filosófico hablaremos más adelante. Por el momento interesa subrayar que, en la confrontación de Hegel y Heidegger ensayada en esta investigación, Finitud y Absoluto se muestran ante todo como dos caras de un mismo cuestionamiento filosófico fundamental, que sale a la luz en su mismidad precisamente

---

<sup>1409</sup> Especialmente significativo a este respecto es el hecho de que en 1927 el propio Heidegger llegase a calificar su propio quehacer como filósofo como una “ciencia absoluta”: «Die Bezeichnung *philosophia* vorbleibt jetzt einer Wissenschaft, die allen anderen besonderen Wissenschaften zugrundeliegt und sie umgreift. Die Philosophie wird die Wissenschaft schlechthin. Sie Findet sich mehr und mehr als erste und höchste Wissenschaft oder, wie man zur Zeit des deutschen Idealismus sagte, als absolute Wissenschaft. Ist sie das, dann liegt in dem Ausdruck “wissenschaftliche Philosophie” ein Pleonasmus. Er besagt: wissenschaftliche absolute Wissenschaft. Es genügt zu sagen: Philosophie. Darin liegt: Wissenschaft schlechthin» (HEIDEGGER, M. *Die Grundbegriffe der Phänomenologie*, s. 4 / pp. 27-28). Las consecuencias de este planteamiento por lo que a las relaciones con el idealismo alemán y con la filosofía de Hegel en particular respecta han sido puestas de manifiesto por M. Jiménez Redondo, quien ha resaltado el carácter de la filosofía de Heidegger «como rezumándose en el pensamiento de lo absoluto, como no siendo sino repetición de lo absoluto, del pensamiento de Hegel.» (JIMÉNEZ REDONDO, M. “Palabra, tiempo, concepto en el pensamiento de Hegel”, p. 151)

<sup>1410</sup> Pensamos que la amenaza de este peligro se hace efectiva en aquella caracterización de la Finitud consistente en cancelar todo discurso acerca del ser (como si éste estuviera necesariamente abocado a la teología), para así «establecer un lugar en el que la palabra podía quedar otorgada, de derecho, a Newton» (FERNÁNDEZ LIRIA, C. *El materialismo*, p. 218). No cabe duda de que una concepción de la Finitud como ésta logra constituir una verdadera alternativa a Hegel, pero sólo a costa de convertirse en una alternativa al conjunto de la filosofía misma, y que en este sentido no puede venir patrocinada (como se pretende) por las filosofías de Aristóteles, Kant, Marx, y mucho menos Heidegger, que entiende la filosofía como pregunta por el ser, y para el que constituye una exigencia irrenunciable que la respuesta a esta pregunta no venga dada en los términos ónticos de la ciencia. De lo contrario, la alternativa Finitud-Absoluto no se plantearía (como quiere Heidegger) entre dos maneras de entender el cuestionamiento filosófico fundamental, sino como una alternativa entre teología y ciencia, en la que la filosofía quedaría reducida a un «saber dejar la palabra a otro.»



mediante esa comparación, y que revela en ella la posibilidad de un doble encaminamiento hacia su huidizo “objeto”. Así, el énfasis en un vector u otro hace posible dos discursos igualmente válidos del ser, cuya diferencia únicamente estribaría en *el modo de exposición*. Ahora bien, esto significa también una relativización de la tesis general de Heidegger sobre la “constitución onto-teológica de la metafísica”. Frente a la interpretación heideggeriana, pensamos que *onto-logía* y *teo-logía* no expresan tanto dos modos de elaborar el hilo conductor *lógico* de la pregunta por el ser (con la consiguiente reducción del ser a ente que ello comporta necesariamente), cuanto dos formas de desplazamiento, de superación, de precisamente eso que el autor llama *onto-teo-logía*: o bien analizando la paradójica fundamentalidad de una onticidad (la del ente que en cada caso soy yo mismo) exiliada del ente y en ella misma más allá de sí misma, porque suspendida en la *nada* de su condición onto-lógica, o bien desplegando la interna dialéctica de la hipótesis de una ontología pura, desasida de toda dependencia óntica, hasta hacerla naufragar en el escollo de la finitud óntica. Así concebidos, los “puntos de vista” designados como Finitud y Absoluto, resultan funcionalmente *equivalentes* y, en cierto sentido, mutuamente *indiferentes*. El problema no sería entonces que, por sí misma, la adopción del punto de vista del Absoluto signifique la cancelación de la diferencia, sino que *Heidegger, al desmarcarse del planteamiento hegeliano del Absoluto, restringe unilateralmente la alternativa metódica inscrita en el ser como Diferencia a un determinado modo de exposición*.

Ahora bien, dicho esto, todo depende ahora de que se interprete rectamente esta indiferencia, cuya incompreensión está a la base, pensamos, de todos los malentendidos que se arremolinan en torno a la filosofía de Hegel, uno de cuyos casos paradigmáticos sería el modo (excluyente) como Heidegger concibe la controversia con Hegel en torno a las posiciones fundamentales de la Finitud y del Absoluto<sup>1411</sup>. Lo que Heidegger desconoce en éste último es el elemento *irónico y ficcional* de la totalidad en juego, y la parodia *seria* del paradigma axiomático-deductivo que ahí tiene lugar. El hecho de que este punto de vista consista en proclamar como presupuesto y, en esa medida, como punto de partida de un retorno lo que Heidegger contempla únicamente como punto de llegada *sin retorno* parece consagrar la dialéctica (frente a la hermenéutica) como el método por antonomasia del círculo de la ontoteología. Pero lo decisivo en este punto reside en comprobar que este punto de partida del Absoluto *no es para Hegel nada en lo que cupiera estar y a partir de lo cual fuera posible fundar algo ente*. El discurso hegeliano parte del Absoluto, pero este

---

<sup>1411</sup> Como hemos señalado reiteradamente, lejos de toda indiferencia, Heidegger *opone* sistemáticamente el punto de vista del Absoluto al de la Finitud: si como enfoque metódico ésta nombra la apertura y sostenimiento de la Diferencia óntico-ontológica como diferencia, el punto de vista “absoluto” (piensa Heidegger) atiende ciertamente a la Diferencia, pero para poner de manifiesto en ella una dinámica de autosupresión, su nivelación ontológica en el Uno-Todo, sólo en el cual se cifra lo verdadero.

, su nivelación onto-teológica en una suerte de Uno-Todo, en que se cifra “lo verdadero”. Mientras que el punto de vista de la Finitud se remonta del ente al ser como un punto de llegada en el que no cabría estar y a partir del cual no cabría derivar nada (de acuerdo con el proceder que Aristóteles llama *epagagé* y Kant *analítica trascendental*), el punto de vista del Absoluto consistiría más bien en liberar el ser, interpretado como el todo del ente, y en esa medida como lo verdaderamente ente, como principio de toda fundamentación, para lo cual es esencial atender a la interna dialéctica de la Diferencia (que el planteamiento epagógico o trascendental de la Finitud, ciertamente, permite visibilizar), y asistir a la constitución de la totalidad precisamente en el movimiento de autosupresión de aquélla.

(aparente) primado del Absoluto es lo que el desarrollo ulterior del discurso hegeliano está dirigido a cuestionar. Especialmente ilustrativas a este respecto resultan aquellas lecturas de la filosofía de Hegel que han tratado de evidenciar el fracaso que acompaña a la voluntad hegeliana de Absoluto<sup>1412</sup>. En el desconocimiento, minimización o incomprensión de este fracaso se sustenta la acusación de dogmatismo que pesa sobre el punto de vista hegeliano del Absoluto. Pues si algo comparece obstinadamente en este fracaso es justamente la Diferencia que Heidegger considera patrimonio exclusivo de la Finitud, pero que reaparece en la filosofía de Hegel bajo la forma (de reproducción) del desajuste entre la voluntad de Absoluto inicial y el límite del Entendimiento y de la finitud representado por las categorías.

Así es como, *a efectos de la Diferencia*, la (presunta) alternativa Finitud-Absoluto se muestra de todo punto irrelevante, toda vez que determina únicamente el punto de partida de la indagación (a partir del ser, o a partir del ente), mas no su decurso ulterior. Sea como movimiento de *trascendencia* promovido a partir del punto de partida de la finitud, sea como *fracaso* del punto de partida absoluto en el escollo de la finitud, lo decisivo reside en la capacidad del discurso para *tomar distancia respecto de su punto de partida inmediato*. En esta toma de distancia se juega la aptitud del discurso para la Diferencia, y por eso no se entiende en qué sentido pudiera ser relevante (a efectos de una exclusión esencial) la elección de un punto de partida u otro, pues lo que en ambos casos se hace visible es *la misma Diferencia de ser y ente*. Así las cosas, Hegel y Heidegger coinciden *en el reconocimiento de la Diferencia* (como dice Vitiello precisamente en relación con Hegel y Heidegger, “Diferencia” es «la palabra del en-cuentro»<sup>1413</sup>), mientras que se distinguen por *el punto de partida* a partir del cual la Diferencia es llevada a la exposición, siendo esta divergencia puramente metódica y *modal* lo expresado en la alternativa Finitud-Absoluto. Semejante dualidad ya no mentaría entonces (como quiere Heidegger) la *encrucijada* entre dos maneras esencialmente diferentes, y *contrapuestas*, de elaborar el cuestionamiento filosófico fundamental (contrapuestas a la manera kantiana de una lógica de la verdad —analítica de la finitud— contra una lógica de la ilusión —dialéctica de la infinitud—), sino el *desdoblamiento* entre dos discursos del ser *esencialmente equivalentes*; o como dice G. Lebrun a propósito de la doble vía que conducirá, desde el interior de la filosofía trascendental, a las *fenomenologías* de Hegel y Husserl: «dos caminos de igual dignidad»<sup>1414</sup>. Así será al menos mientras el punto de vista hegeliano del Absoluto despliegue su inmanencia estrellándola cada vez contra el escollo de la finitud, dejando hundirse las formas inmediatas (ellas mismas finitas) de su autoconocimiento en que parecía poder estabilizarse, y haciendo comparecer así la *indigencia*, la insuperable *inadecuación*, que mantiene abierto como tarea el entero movimiento de la especulación. Pues de este modo es precisamente el punto de vista de la Finitud lo que resulta finalmente reconocible a través del concepto hegeliano de Absoluto,

---

<sup>1412</sup> Cf. *supr.* notas 1381-1386.

<sup>1413</sup> VITIELLO, V. *La palabra hendida*, p. 184.

<sup>1414</sup> LEBRUN, G. *Kant y el final de la metafísica*, p. 284.

*si bien de forma velada*. Es el movimiento que J. Taminiaux atribuye al propio Heidegger en el curso de 1931 sobre la *PhG*:

«[...] poco importan las divergencia entre el movimiento en el espacio de la trascendencia, ya que desde ahora forman un cruce (*Kreuzweg*), de tal suerte que es preciso aprender a reconocer en el absoluto hegeliano la finitud misma, sólo que velada.»<sup>1415</sup>

Todo ocurre entonces como si el punto de vista del Absoluto perdiera su independencia y quedara reducido a un mero sucedáneo del planteamiento heideggeriano de la Finitud. Pero a este respecto es preciso recordar que la misma dialéctica afecta también al planteamiento heideggeriano de la Finitud: al igual que el enfoque del Absoluto, el enfoque de la Finitud resultaría de todo punto ineficaz para el desvelamiento de la Diferencia si se mantuviera ciego a la luz del Absoluto, apegado a la inmediatez de su punto de partida meramente óntico, por más que se insista en que la onticidad interrogada es ontológica<sup>1416</sup>.

#### **b) Escepticismo y dogmatismo como patologías de la necesaria dualidad Finitud-Absoluto**

Ahora bien, así como la referencia al Absoluto adquiere un sesgo teológico al recluirse en el más allá de una trascendencia óntica hiperfísicamente entendida, y de los trasmundos de la esencia, así también el discurso de la Finitud adquiere un sesgo positivista al permanecer ciego ante la indigencia de su falta de fundamento, ajeno a la necesidad de sobrepasarse a sí mismo y elevarse al carácter no óntico (no positivo) de lo “trascendental”. En ambos casos, el resultado es el ocultamiento del sentido metódico de la Diferencia entre finito e infinito. Los dos caminos señalados se corresponden, en el contexto de la recepción contemporánea de Hegel, con lo que venimos denominando

---

<sup>1415</sup> TAMINIAUX, J. *Lectures de l'ontologie fondamentale*, p. 209: «Ce que le cours sur la *Phénoménologie de l'Esprit* dit de Hegel est en quelque sorte en position de symétrie inverse par rapport à ce qu'en disaient les ouvrages publiés depuis 1927. Ces ouvrages disaient somme toute: il est possible de relever entre Hegel et Heidegger des convergences apparentes, mais elles se dissipent comme nuées devant la clarté d'une divergence de fond, la divergence du savoir absolu et de la pensée de la finitude. Le cours dit à l'inverse: peu important les divergences entre le mouvement dans l'espace de la transcendance et dès lors forment un croisement (*Kreuzweg*), de sorte qu'il faut apprendre à reconnaître dans l'absolu hégélien la finitude même mais “voilée”. Le *Kantbuch* disait qu'avec Hegel on assiste à un abandon des efforts kantien en direction de la transcendance. Le cours dit à la inverse que c'est parce que Hegel “se presse vers le dépassement spéculatif absolu” du principe kantien de l'unité synthétique originaire de l'apperception transcendantale qu'il réussit à “poser au point de départ la conscience et le Moi en sa transcendance”.»

<sup>1416</sup> No podemos entrar ahora en esto, pero, de hecho, como el propio Heidegger reconocerá explícitamente en los *Beiträge zur Philosophie*, el abandono del planteamiento “trascendental” de la Ontología fundamental, el giro metódico [*Kehre*] hacia el intento de partir del Ser [*Seyn*] como Acontecer de Empropiamiento [*Er-eignis*], y no del ente (es decir, ni siquiera de la trascendencia del *Dasein*), obedece al designio de contrarrestar la reducción del ser a su comprensión “metafísica” como mera “entidad” del ente (reducción que es inevitable, piensa Heidegger, si la investigación se mantiene aferrada al enfoque de “analítica de la finitud”).

lectura metafísica y anti-metafísica de la filosofía de Hegel. A pesar de la forma excluyente con la que esta alternativa normalmente se presenta, ambas lecturas son equivalentes por lo que respecta al eclipse de la Diferencia ontológica; el hecho de que entre ellas se establezca una relación de inversión no hace más que ratificar la vigencia de esta *equivalencia o indiferencia*; la misma indiferencia y estrechamiento de la Diferencia que, por lo demás, cabe localizar también, más allá del ámbito del hegelianismo, en la dialéctica de lo que generalmente se conoce como “dogmatismo” y “escepticismo”. El ocultamiento de la diferencia tiene lugar tanto en el “echar el ancla” del dogmatismo como en el “navegar a la deriva” del escepticismo, y poco importa a estos efectos si el ser es afirmado dogmáticamente o negado escépticamente, ya que lo que en ambos casos es afirmado o negado no es el ser, sino aquella mistificación del ser entendido en el modo de lo verdaderamente ente<sup>1417</sup>.

Dogmatismo y escepticismo serían, por tanto, epítomes de dos modos de nivelamiento, correspondientes a los puntos de vista del Absoluto y de la Finitud respectivamente. La diferencia con los puntos de vista hegeliano y heideggeriano del Absoluto y de la Finitud es, por lo demás, fácil de reconocer. De un lado, la crítica hegeliana al modo en que Platón habría concebido la dialéctica (como un procedimiento puramente negativo) es, en último término, una crítica al escepticismo. De otro, la crítica heideggeriana al modo en que la tradición habría interpretado y sistematizado a Aristóteles adquiere todo su alcance en el marco de una crítica de la metafísica occidental.

Conviene afrontar en este punto la homonimia que subyace entonces a los términos de “Finitud” y “Absoluto”, aplicables *tanto* a lo que la tradición ha llamado “escepticismo” y “dogmatismo”, *como* a la manera en que Heidegger y Hegel han tratado de precisamente superar esos extremos metafísicos, despejando el lugar de su propia posición filosófica. Por lo que a la Finitud respecta, ésta designa tanto el punto de vista óntico de las ciencias particulares (lo que en relación con el ser no puede ser más que escepticismo), como lo que venimos denominando “ontología”, y que no se refiere ya a lo ente, sino al trascender lo ente hacia el ser (propio de la epagogé aristotélica, pero también de la Ontología fundamental heideggeriana). Por lo que al Absoluto respecta, éste designa tanto el punto de vista onto-teológico de la metafísica tradicional (lo que desde Kant se conoce como “dogmatismo”), como el fracasar del Absoluto en el escollo de la finitud, el movimiento más propio del diálogo platónico frente a la producción sofística de “éxito”, pero también (como hemos intentado mostrar) de la dialéctica hegeliana. Lo decisivo a la hora de comprender el sentido de esta homonimia reside, por tanto, en

---

<sup>1417</sup> De ahí que podamos considerar el escepticismo como una segunda forma de dogmatismo: al dogmatismo propio de la “metafísica precrítica”, generado a partir de la hipóstasis de la pretensión de Absoluto, es preciso sumar el “dogmatismo de la finitud”, generado a partir de la hipóstasis del régimen de dualidades y antinomias propias del Entendimiento. Atendiendo a los efectos devastadores que este tipo de dogmatismo tiene para el conocimiento, la tradición se ha referido a él como “escepticismo”. Pero también el escepticismo presenta una doble cara: al escepticismo de la sombra y de la ceguera propia del positivismo dogmático es preciso sumar todavía aquel escepticismo de la luz y del deslumbramiento que medra en la teología dogmática. Por cuanto que desemboca en el deslumbramiento de la filosofía de la inmediatez y de la intuición intelectual, el dogmatismo de la razón precrítica incurre en un escepticismo tanto más acuciante que el que acompaña a la noche positivismo, cancelando y haciendo superflua toda mediación conceptual.

comprender la aptitud de cada uno de estos puntos de vista para tomar distancia respecto de la inmediatez de su propio punto de partida; de manera que si el punto de vista de la Finitud consiste en tomar distancia respecto de la finitud (de las ciencias), el del Absoluto consiste más bien en tomar distancia respecto del absoluto (de la teología)<sup>1418</sup>.

Una operación de distanciamiento como ésta es, en efecto, lo que caracteriza a las filosofías de Platón y Aristóteles, y lo que en el ulterior decurso del platonismo y del aristotelismo se habría acabado por perder. Exactamente lo mismo cabe decir de las filosofías de Hegel y Heidegger. Por lo que a Hegel en particular respecta, el hecho de que el punto de vista Absoluto tome como punto de partida el ser no significa que está abocado a permanecer en él, anclado al dogmatismo de la teología: el discurso hegeliano todavía puede fracasar en su pretensión de Absoluto, constituirse con ello en la exposición de su propio fracaso<sup>1419</sup>. El Absoluto se convierte con ello en una búsqueda infinita que se proyecta hacia un horizonte inalcanzable. Ello parece abocar la filosofía de Hegel al escollo contrapuesto del escepticismo. Pero el hecho de que el Absoluto no pueda ser alcanzado, *no significa que no deba ser buscado*<sup>1420</sup>.

Por lo pronto, el Absoluto sobrevive como el término de esa búsqueda interminable, en la que *buscar es haber encontrado ya*; pues ni siquiera podría haber

---

<sup>1418</sup> Y es que de lo que en ambos casos se trata es de la exigencia de remontar la precariedad de su punto de partida inmediato, o bien hacia la absolutez de un punto de llegada excesivo y que queda siempre más allá de los límites del discurso, o bien hacia el escollo de una finitud insalvable y en la que naufraga toda pretensión de absoluto. La primera posibilidad se refiere al programa heideggeriano de remontarse al ser a partir de un señalado ente, a partir del movimiento de transcendencia hacia el ser que tiene lugar en dicho ente. La segunda, en cambio, se refiere al programa hegeliano de una ciencia absoluta, por cuanto que dicho programa consistiría precisamente en hacer frente al fracaso, a la pérdida de sus pretensiones en el escollo de la finitud (de la finitud del lenguaje, del Entendimiento, de la representación). Todo transcurre, en efecto, como si la finitud fuera el elemento reprimido de entrada por el punto de vista del Absoluto, pero que emerge a la postre como un límite insuperable. De una manera parecida, lo Absoluto sería lo criticado y refutado de entrada por el punto de vista finito, pero que emergería a postre como una tendencia y exigencia irrenunciable por traspasar los límites de la finitud. El resultado es en ambos casos *la apertura de una y la misma distancia*: o bien desde el punto de partida finito y siempre precario del ente o bien desde el punto de partida absoluto y siempre excesivo del ser. Y ello hasta el punto de que no habría diferencia de principio entre ambos planteamientos más allá de la inversión del punto de partida inmediato que en cada caso toma al ente o al ser, lo finito o lo infinito.

<sup>1419</sup> Un recurso exegético como éste es el que hemos tratado de aplicar a la lectura de Hegel, precisamente en respuesta al diagnóstico heideggeriano de la filosofía de Hegel como onto-teología. Se trata del tipo de lectura que algunos autores como F. M. Marzoa han ensayado ya, con excelentes resultados, en el diálogo platónico, esquivando con ello también el diagnóstico heideggeriano sobre Platón: «El *eîdos* es el “ser”, no lo que “es”. Por lo tanto, la tematización implicada en la pregunta por el *eîdos* ha de ser en la misma pregunta eliminada, suprimida. De este modo la aporía refleja exactamente el carácter de *eîdos* como tal, pues lo que ocurría será que la tematización sólo habrá tenido lugar para ser suprimida, para expresar su propio fracaso, esto es, para que el carácter del *eîdos* de rehuir la tematización resulta efectivo y expreso.» (MARTÍNEZ MARZO, F. *Historia de la filosofía* (I), pp. 99-100)

<sup>1420</sup> ZIZEK, S. *Menos que nada...*, p. 342: «La paradoja básica del goce es que es tanto *imposible* como *inevitable* [subr. mío]: nunca se alcanza plenamente pero, simultáneamente, nunca podemos librarnos de él. Cada renuncia al goce genera un goce en la renuncia, cada obstáculo al deseo genera el deseo de un obstáculo, y así sucesivamente. Esta inversión proporciona la definición mínima del plus de goce: implica un paradójico “placer en el dolor”. Esto es, cuando Lacan utiliza el término *plus-de-jouir* hay que hacerse otra ingenua pero vital pregunta: ¿en qué consiste este plusvalor? ¿Es meramente un incremento cualitativo del placer ordinario? La ambigüedad de la expresión francesa es decisiva aquí: puede significar tanto el plus-de-goce” como “ningún goce”.»

búsqueda sin cierta presencia del Absoluto, siquiera sea como privación o como falta, como aquello que constantemente se escapa y se aleja al tender la mano. Más que un pilar firme sobre el que levantar el edificio del Sistema, el Absoluto es un hueco, un agujero, una nada, bien entendido que esa “nada” está muy lejos de ser nada. He aquí la interpretación que Aubenque ha hecho valer para la metafísica (la dialéctica) de Aristóteles, y que no ha dudado en contraponer a la dialéctica hegeliana, pero cuyo rendimiento en la filosofía de Hegel queremos enfatizar una vez más en esta conclusión:

«Creemos haber mostrado que las aporías de la metafísica de Aristóteles *no tenían* solución, en el sentido de que no podían resolverse en ninguna parte dentro de un universo de esencias; pero si hay que intentar siempre resolverlas es porque no tienen solución, y por eso esa búsqueda de la solución es, a fin de cuentas, la solución misma. Buscar la unidad es haberla encontrado ya. Trabajar en resolver la aporía, es descubrir. No cesar de buscar qué es el ser, es haber respondido ya a la pregunta “¿qué es el ser?”»<sup>1421</sup>

### 3. Finitud y Absoluto en el interior del pensamiento de Hegel

Se dibujan así dos vertientes de pensamiento a lo largo de la historia de la filosofía: la primera se corresponde con el punto de vista del Absoluto, e iría de Platón a Hegel, pasando por Plotino y la teología negativa; la segunda se corresponde con el punto de vista de la Finitud, e iría de Aristóteles a Heidegger, pasando por Kant y el último Schelling. Ambas constituyen exposiciones *igualmente válidas* del cuestionamiento filosófico fundamental, y en este sentido lenguajes del ser perfectamente *equivalentes* y *complementarios* que se relacionan como los aspectos centrífugo y centrípeto de *una misma* fuerza o movimiento originario<sup>1422</sup>. Pensamos que este movimiento es lo que alienta la dialéctica de Hegel, y que quizá ningún otro discurso filosófico postkantiano ha sido capaz de articular de un modo más lúcido y consecuente la unidad originaria de su doble hélice. Para concluir, trataremos de justificar esta tesis mostrando muy sucintamente:

- [i] la incardinación del juego de Finitud y Absoluto en la estructura de la reflexión,
- [ii] su funcionamiento en el Sistema de 1897, en el problema del doble comienzo (lógico y fenomenológico) que ahí se plantea, así como
- [iii] en la arquitectura de la propia Lógica, en de su división general como “Lógica objetiva” y “Lógica subjetiva”.

---

<sup>1421</sup> AUBENQUE, P. *El problema del ser en Aristóteles*, p. 424.

<sup>1422</sup> EZQUERRA, J. “Reflexión y principio de la lógica en Hegel”, p. 51: «La diferencia entre uno y otro filósofo reside en que mientras en el autor de la *Crítica de la razón pura* la autoposición del yo es el ignoto origen (*desconocida raíz común*) de un movimiento *centrífugo* de escisión crítica del objeto y el sujeto — escisión cristalizada en la analítica trascendental— en Hegel, por el contrario, es el punto final del movimiento *centrípeto*, impulsado por la “voluntad de absoluto” descrita en la *Fenomenología del espíritu*, en el que la escisión objeto y sujeto constructiva de la conciencia alcanza, a través del tiempo, su fundamento intemporal.»

Como en anteriores apartados, procuraremos destacar las principales lecturas de Hegel en que nos apoyamos.

### a) Finitud y Absoluto en la estructura de la reflexión

En el modo como se articulan los discursos de la Finitud y del Absoluto se deja entrever la estructura que hemos estudiado a lo largo de este estudio al hilo del concepto hegeliano de “reflexión”, en un primer momento en el marco específico de la Esencia, donde aparece como la “contradicción” de los momentos (digamos) “dogmático y metafísico” de la identidad y (digamos) “escéptico y anti-metafísico” de la diferencia; pero en un segundo momento en el marco superior del Concepto, donde los momentos en principio contrapuestos de la reflexión acaban integrando el todo del cuestionamiento filosófico fundamental. Ahora bien, lo que creemos haber mostrado es que, convenientemente elucidada desde el punto de vista más elevado del Concepto, ni la identidad aparece como un momento puramente metafísico, al menos en el sentido de un momento dogmático y mistificador; ni la diferencia como una instancia meramente crítica, en el sentido de un momento puramente escéptico o nihilista. A lo largo de este estudio hemos tratado de exponer cómo la identidad aparece como un límite inalcanzable, siempre aplazado por la constante emergencia de la diferencia; mientras que la diferencia (re)aparece también en constante dialéctica con una identidad que tiende siempre a cancelarla.

El Concepto inaugura así un tipo inédito de discurso, en el que los puntos de vista en principio contrapuestos de la reflexión son integrados en el seno de *un mismo sistema omniabarcante*. Una ambición como ésta es, en efecto, la que en los confines del Helenismo llevó a Plotino a intentar una síntesis de las filosofías de Platón y Aristóteles, y la que en los confines de la Modernidad llevó también a Hegel a intentar una síntesis de la doble interpretación del kantismo que se define en las posiciones de Hölderlin y Fichte<sup>1423</sup>. Así las cosas, la filosofía de Hegel se presenta como un permanente no llegar, como un ir a la zaga de algo que queda siempre por delante, como un estar siempre en camino hacia una meta inalcanzable, pero también como un haber quedado algo atrás, relegado a un pasado irrecuperable, y que nos aboca al drama del permanente haber llegado ya siempre tarde. En la filosofía de Hegel se entremezclan así los tonos de entusiasmo y de la melancolía, los acentos del himno y de la elegía, el desgarramiento de la tragedia y el estallido de la carcajada. No debe extrañar que los intérpretes hayan hablado de la *PhG* como una añoranza del origen primero, una nostalgia de la patria perdida, un abandono del elemento nativo<sup>1424</sup>, pero también como meta nunca alcanzada que siempre se aleja y se hurta, un caminar marcado por el fracaso y la frustración de un deseo que siempre retorna<sup>1425</sup>.

---

<sup>1423</sup> Cf. MARTÍNEZ MARZOA, F. *De Kant a Hölderlin y Hölderlin*; y también: *Hegel y la Lógica hegeliana*.

<sup>1424</sup> Cf. GABILONDO, A. “La eticidad. Matrimonio con patrimonio”, p. 59.

<sup>1425</sup> *Ibid.*, p. 58.

## b) Finitud y Absoluto en la concepción del Sistema en 1807

Pensamos, por lo demás, que ambas dimensiones complementarias no se suceden arbitrariamente en el discurso de Hegel, sino *con arreglo a cierta sistematicidad*. La ilustración decisiva (porque en cierto sentido insuperable) es la cuestión de la necesidad del doble comienzo lógico y fenomenológico, que articula el Sistema de 1807, en el que cabe reconocer los puntos de vista del Absoluto y de la Finitud respectivamente. Por lo que al comienzo fenomenológico respecta, éste se pone en la escisión de la Conciencia (la escisión entre sujeto y objeto, entre certeza y verdad), desde donde se encamina hacia la unidad del Saber absoluto; se corresponde por tanto con lo que venimos caracterizando como el movimiento de trascendencia propio de la Finitud, cuyo punto de llegada más acabado sería, a su vez, el comienzo lógico. En tanto que comienzo absoluto, el Ser lógico parece irrumpir en este punto como el desenlace dogmático y mistificador del camino fenomenológico. Pero es preciso reparar en que si el Ser lógico constituye un comienzo absoluto, no lo es en el sentido de algo en lo que cupiera estar (que sustente, como si de una base sólida se tratase, el Sistema) y a partir de lo cual cupiera partir (“partir” en el sentido deductivo y genético que habitualmente se atribuye a la dialéctica hegeliana); no, por tanto, en el sentido del principio supremo (*Prinzip*) onto-teológico, sino en el del comienzo (*Anfang*) más inmediato y carente de presupuestos, y que como tal debe ser lo primero en sucumbir a la implacable negatividad de la dialéctica. El Ser lógico aparece así como la primera sombra del Hades lógico que se desvanece ante la luz de un Absoluto que sigue alumbrando desde fuera del comienzo lógico pretendidamente absoluto, y más allá de las categorías lógicas (esos presuntos nombres de Dios). En tanto que “reino de la sombras”, la *WdL* representa la destitución de los ídolos, de los falsos nombres de Dios que pueblan la historia de la metafísica. Y ello precisamente hasta el punto de que si la Conciencia fenomenológica tiene que experimentar el sobrepasamiento, la trascendencia de su finitud inicial, también el Pensamiento lógico tiene que experimentar (a la inversa) el fracaso inherente a toda concepción inmediata (y, a la postre, óntica) del Absoluto representada por las categorías del Entendimiento. El resultado de este fracaso sería la misma escisión que afectaba al comienzo fenomenológico, solo que renacida ahora en el modo de la escisión entre ser y pensar:

«La completa unidad entre el ser y el saber del ser nos llevarla *más acá o más allá* de la consciencia cuya característica es la *distinción* de una certeza y de una verdad, de un saber y de una esencia. Más allá lo que hay es un *saber absoluto* en el que el *ser* es al mismo tiempo *saber del ser*. Pero el pensamiento especulativo (la lógica ontológica) es de tal naturaleza que su punto de partida, el *ser idéntico a la nada*, contiene la escisión *con otra forma*. En efecto, si *el ser* no es solamente *el ser*, si contiene la posibilidad de *saber* el ser, de la cuestión del ser, esto quiere decir que es su negación. El principio de la *Lógica* y el de la *Fenomenología* coinciden.»<sup>1426</sup>

---

<sup>1426</sup> HYPPOLITE, J. *Génesis y estructura de la Fenomenología del espíritu de Hegel*, nota 186. Cf. también: ÁLVAREZ GÓMEZ, M. “Revisión crítica de la metafísica”, p. 42: «Cabría decir entonces que si en el decurso de la Fenomenología se puso de manifiesto la presencia de contenidos que actuaban a espaldas de la conciencia, al desarrollo de la Ciencia de la Lógica subyace la actividad de la conciencia, centrada en contenidos estrictamente lógicos.»



Fenomenología y Lógica se relacionan sí como «el haz y el envés de un mismo límite»<sup>1427</sup>. El haz y el envés, por tanto, de una misma diferencia, en la que ambas se definen como las dos formas posibles de recorrerla. Si, de un lado, la *PhG* va del punto de partida finito de la Conciencia, al punto de llegada absoluto de la Ciencia; de otro lado, la *WdL* va del comienzo del pensamiento, al pensamiento del comienzo. La lógica comienza con el comienzo, y no (como suele decirse) por el Ser del comienzo; éste es más bien el primer fracaso del pensamiento que trata de fijar categorialmente algo que sólo podrá ser aprehendido como método

Así es, pues, como los puntos de vista de la Finitud y del Absoluto se conjugan en los niveles lógico y fenomenológico, salvando el escollo del dogmatismo. Por lo que al punto de vista del Absoluto respecta, éste queda en el ámbito de la *PhG* siempre delante, como si de una meta inalcanzable se tratase; mientras que en el ámbito de la *WdL* queda más bien atrás, como lo que se pierde en cada intento de darle alcance, como lo que se retrae a cada momento a un pasado irrecuperable. En otras palabras: el Absoluto no es nunca el Ser (lo inmediato), sino la Esencia, lo siempre ya sido (*gewesen*) y que sólo resulta accesible a través de la distancia que abre ese pasado inmemorial, como nostalgia y como recuerdo (*Erinnerung*) de lo (desde siempre ya) acontecido; éste círculo de la memoria que vuelve sobre sí misma es el retorno a sí del Concepto. Lo que en la “Lógica objetiva” aparece como Ser y como Esencia no son, por tanto, más que los intentos fallidos de fijar categorialmente la idea del comienzo, la cual sólo puede ser aprehendida al final y como resultado; ahí donde ya es, por lo demás, demasiado tarde para el comienzo. He aquí el “fracaso” lógico que difumina toda sospecha de dogmatismo, llegando a suscitar más bien, nuevamente, la sombra del escepticismo. ¿Hasta qué punto no es justamente el retorno de esta amenaza lo que está detrás de la imagería hegeliana del “reino de las sombras”?

El escollo de la finitud categorial, con el que tropieza una y otra vez la exigencia lógica del comienzo, amenaza con relegar toda pretensión de Absoluto al limbo de las sombras, al pasado irrecuperable de la Esencia, incapaz de emerger a la superficie del discurso categorial. Pero que el Absoluto no aparezca en esa superficie no significa que no esté presente en la Lógica, interviniendo activamente en el proceso. Tampoco los fantasmas del pasado retornan del Hades, pero ello no significa que no puedan interpelarnos desde la memoria, llegando a entablar una relación activa en nuestras vidas. El “reino de las sombras” es, en efecto, el pasado de la Esencia, de lo siempre ya sido y que preexiste (en la mente divina) a la Creación del mundo, pero precisamente por eso, es también el pasado *que no pasa* y que nunca es, por lo tanto, “pasado” en el sentido de algo

---

<sup>1427</sup> DUQUE PAJUELO, F. “Estudio preliminar”, *Ciencia de la Lógica* (I), pp. 135-136: «En efecto, si pudiéramos realizar una suerte de *experimentum mentis* leyendo sin solución de continuidad, según lo que yo mismo he propuesto en estas páginas, por un lado la *Fenomenología* y los dos prólogos de la *Gran Lógica*, y por otro el “Concepto previo” enciclopédico (esa extraña historia de la filosofía tornada en una epistemología en la que alienta lo Lógico y es asumida por éste), tendríamos algo así como el haz y el envés de un mismo límite (establecido por así decir por el *Título*), como si el primer respecto “narrara” exteriormente el *itinerarium mentis ad logicam* (la mente del hombre Hegel y de la conciencia de su época, a la vez), mientras el segundo estuviera situado en el lado interno de la Ciencia, pero —precisamente por ello mismo— viniera expuesto como resultado de una reflexión *externa* del *entendimiento* que esa disciplina tiene de su propia génesis.»

acabado y que ha quedado atrás definitivamente. Más allá, pues, de todo escepticismo, la metáfora hegeliana presenta la *WdL* como la exposición de un Absoluto que, a pesar de estar confinado a un pasado irrecuperable, esencia (*west*) y sigue presente como recuerdo (*Erinnerung*).

Asistimos así a la inversión del punto de vista de la Conciencia fenomenológica, para la que el Absoluto queda siempre por delante, en la lejanía de un horizonte y un futuro al que no tiene más remedio que aproximarse indefinidamente. Frente a él aparece ahora el punto de vista lógico del Pensamiento, incapaz de evocar categorialmente un Absoluto que ha quedado relegado al pasado irrecuperable de la memoria. Si la primera representa la búsqueda interminable, el eterno encaminarse hacia la “tierra prometida” del Absoluto (no en vano la *PhG* acabará siendo considerada por Hegel como una introducción a la Lógica), la segunda representa más bien la nostalgia por el “paraíso perdido” de la Esencia; una Esencia irrecuperable, a la que no cabe ya retornar, pues el retorno lógico no retrocede en el tiempo, sino que se cierra en el círculo del Concepto. Ahora bien: ni el caminar fenomenológico se queda en la errancia por la llanura de la mala infinitud, ni el retornar o recordar lógico se queda atrapado en el cierre y la clausura de la Idea; con lo que ni el punto de vista de Finitud puede ser asimilado al escepticismo, ni el punto de vista del Absoluto al dogmatismo. Y así, ocurre más bien que la errancia escéptica es contrarrestada por el astro del Absoluto que alienta e inflama el *deseo* de la Conciencia fenomenológica desde el comienzo<sup>1428</sup>. Y ocurre que, por su parte, la clausura metafísica es

---

<sup>1428</sup> Interesa recordar en este punto la problemática que rodea al asunto de su doble designación como “Ciencia de la experiencia de la conciencia” y “Fenomenología del espíritu”. El primero hace referencia a la experiencia negativa que la Conciencia fenomenológica realiza al descubrir la no verdad de su punto de partida inmediato y experimentar la consiguiente inversión de su punto de vista natural. Pero la experiencia no tiene sólo este sentido negativo de desesperación (*Verzweiflung*) ante la pérdida del sí mismo, sino también el sentido positivo de la ganancia que la Conciencia experimenta al devenir Espíritu. Este aparecer de la Conciencia como Espíritu es, en efecto, lo expresado en el título definitivo de “Fenomenología del espíritu”. Ahora bien, lo decisivo reside en saber si la preferencia de Hegel por este segundo título borra al primero o se complementa con él. Frente a la interpretación heideggeriana (que no ve en la elección del segundo título más que la explicitación del significado positivo contenido en el anterior), pensamos que la simple ambivalencia a este título dejar entrever la complementariedad existente entre los aspectos negativo y positivo de la *PhG*, y que la diferencia entre un título y otro es únicamente de énfasis; de manera que, si el primer título enfatiza el punto de partida finito de la Conciencia, el segundo subraya más bien el punto de llegada absoluto del Espíritu. Esto es algo que el propio Heidegger no ha dejado de señalar, al incidir sobre el hecho de que la palabra “Fenomenología” expresa precisamente la absolutez de la Conciencia que deviene Espíritu. Lo que a este respecto sería preciso matizar es que se trata de una absolutez de todo punto inasimilable al estrechamiento de la diferencia que Heidegger quiere hacer valer en la *PhG*. Y ello precisamente en la medida en que el punto de vista absoluto del Espíritu alcanzado de resultados del decurso fenomenológico no dejaría de mantener cierta dependencia con la finitud de la Conciencia: el absoluto es al final y como resultado, precisamente porque debe manifestarse *en y a través de* la experiencia que la Conciencia hace de sí misma. El punto de vista finto de la Conciencia queda ciertamente superado (*aufgehoben*) en esa experiencia, pero en modo alguno eliminado: la experiencia lo es primeramente y ante todo *de la Conciencia*, en el sentido *objetivo* del genitivo. El significado subjetivo del genitivo en el que Heidegger repara enfatiza la experiencia que la Conciencia misma es. La Conciencia es ciertamente esta experiencia de ser en verdad Sujeto absoluto, pero no es menos cierto que esta experiencia tiene que tener lugar en la Conciencia natural finita; como la Esencia lógica, el Absoluto fenomenológico *tiene que aparecer* (fenomenológicamente). Así es como ambos puntos de vista se conjugan en la primera parte del Sistema, y la elección del segundo título por parte de Hegel sólo puede deberse a la preferencia del autor por una designación positiva, pero que en modo alguno excluye la negativa, sino que la conserva.

contrarrestada por la lejanía de la Esencia, cuyo pasado esencial sólo resulta accesible como retorno, a través del velo transparente (ciertamente invisible, pero insuperable) de la *memoria*.

El lenguaje de las facultades interviene en este punto para evidenciar lo que parecen ser dos maneras de cubrir el agujero dejado por la falta de una intuición intelectual ausente: el deseo fenomenológico que se eleva hacia ella (sin alcanzarla) y la memoria lógica que la evoca las profundidades (que son necesariamente las profundidades de la pérdida y el olvido). Independientemente del modo de representación, lo decisivo reside en el modo como los puntos de vista de la Finitud y del Absoluto se conjugan a través de los niveles lógico y fenomenológico, salvando los escollos patológicos del dogmatismo y del escepticismo, y todo ello en el seno de un mismo discurso integrador en el que el punto de vista finito de la Conciencia fenomenológica se eleva cual Ícaro insensato hasta la cúspide lógica del pensamiento puro, para precipitarse un instante después envuelto en llamas por la pendiente categorial del Entendimiento finito. He aquí el doble gesto que será reproducido de forma fractal tanto al nivel general de las partes del Sistema (Naturaleza y Espíritu), como al nivel particular de cada uno de sus momentos y submomentos. Por lo que al Sistema de la *Enz* se refiere, nos limitaremos a recordar que la esfera de la Naturaleza se corresponde con la Idea “fuera de sí” (la Idea en su finitud), mientras que la esfera del Espíritu se corresponde con la Idea “en sí y para sí” (o al menos la última parte de esta esfera, que lleva por título “Espíritu Absoluto”). Adecuadamente considerados desde punto de vista integrador del Sistema, Finitud y Absoluto no se contraponen, sino que, como dice Lebrun acerca de la doble interpretación de la filosofía trascendental kantiana, «se remiten la una a la otra»<sup>1429</sup>, en el seno de un «nuevo lenguaje»<sup>1430</sup>, cuya originalidad en la historia de la metafísica consiste en ocupar «el puesto de guardaguasas de problemáticas [...] inevitables»<sup>1431</sup>.

### c) Finitud y Absoluto en la arquitectura de la *Ciencia de la Lógica*

Llegados a este punto, tanto sólo resta decir una palabra acerca del moco como los puntos de vista de la Finitud y el Absoluto aparece en el interior de la *WdL*. Ésta se presenta, de entrada, como lo que en la *PhG* se anunciaba como el punto de vista absoluto de la Ciencia. Pero también en el ámbito del pensamiento puro hay lugar para el punto de vista de la finitud. Esta presencia de la Finitud atravesando el ámbito de la *WdL* es lo que hemos tratado de evidenciar a lo largo de este estudio en cada uno de sus niveles sistemáticos. Se trata de lo que hemos analizado bajo las designaciones ópticas de la “oscuridad” del Ser, la “opacidad” de la Esencia y la “negrura” del Concepto. La Finitud atraviesa el espacio lógico como una sombra: una sombra que se presenta de entrada como el reverso tenebrosos de la luz lógica, pero que enseguida se evidencia como adherida a la finitud del medio

---

<sup>1429</sup> LEBRUN, G. *Op. cit.*, p. 290.

<sup>1430</sup> *Id.*

<sup>1431</sup> *Ibid.*, p. 292.

categorial. La sombra del medio categorial acompaña a la luz de lo lógico a lo largo de la “Lógica objetiva”, se desplaza hacia los confines de la “Lógica subjetiva”, hasta instalarse en el interior de la Idea, donde persevera inamovible bajo la forma límite de la grafía y de la escritura lógica [C: III.3c]. La Finitud se evidenciaba entonces como algo inherente a la Lógica y de lo que la Lógica misma no puede prescindir so pena de suprimirse a sí misma. Todo ocurre, en efecto, como si la escisión de la Conciencia fenomenológica siguiera vigente en el ámbito del pensamiento puro, en la dualidad entre la luz de lo lógico y la oscuridad de medio categorial, como si el comienzo lógico no hubiera significado el cierre de esa diferencia, sino la elevación de la misma a un nivel superior, que es el de la diferencia semiológica entre el significante y el significado, introducida en la Lógica por una escritura todavía opaca al sentido hacia el que éste apunta. De esta manera:

«Hegel pasa [en el paso de la *PhG* a la *WdL*] de la comparación psicofenomenológica entre sensibilidad y entendimiento a otra semiológica, más elevada, entre el *lenguaje* y el *pensar*.»<sup>1432</sup>

Esta importante indicación de F. Duque nos sitúa nuevamente ante el problema de las relaciones entre Finitud y Absoluto, esta vez en el interior de la Lógica. Ahí aparece bajo la forma de la diferencia entre el lenguaje y el pensamiento, el *lógos* y el *noûs*<sup>1433</sup>, la Lógica y lo lógico, etc. El elemento de pensamiento puro que Hegel considera (por encima del Estado, la Historia, el Arte, la Religión, etc.) como el elemento del Absoluto necesita de la finitud del lenguaje y de la palabra para desarrollarse<sup>1434</sup>. El pensamiento consiste en «una Palabra originaria que no subsiste más que en la palabra que se nos da inmediatamente».<sup>1435</sup> El pensar «*es impotente*, no puede existir por sí solo»<sup>1436</sup>, éste precisa del lenguaje, que es «el vehículo, o mejor: el *catalizador* de lo lógico»<sup>1437</sup>. Tal vez sea esta la razón de que Hegel elaborara muchas lógicas «como expresiones diversificadas del *único* “gesto” lógico»<sup>1438</sup>:

<sup>1432</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Loc. cit.*, p. 69.

<sup>1433</sup> DOTTORI, R. *Op. cit.*, p. 537.

<sup>1434</sup> *Id.*: «Nun kommen wir zu den entscheidenden These Gadamer [tesis que, según Dottori, Gadamer desarrolla a partir de la Lógica de Hegel]: Dieser Logos, der sich zu sich selbst verhält, sich selbst reflektiert und sich selbst erfasst, legt sich gleichzeitig in der Sprache aus; durch seine Reflexion in der Sprache wird die Sprache sinnhaft und sinngebend; anderseits kann der Logos seine Selbstreflexion und Selbst Auslegung nicht anders vollziehen als in der Sprache.»

<sup>1435</sup> ARTOLA BARRENECHEA, J. M.<sup>a</sup> *La filosofía de Hegel como retorno*, pp. 5-6: «La filosofía de Hegel es un “pensamiento del pensamiento” que se apoya necesariamente en una encarnación de ese pensamiento en la palabra. A su vez, esta palabra alude constantemente a una Palabra originaria que no subsiste más que en la palabra que se nos da inmediatamente.»

<sup>1436</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Loc. cit.*, p. 65. En efecto, el pensar: centro y término medio de ese silogismo (*Schluss*, también), *es impotente*, no puede existir por sí solo. Consiste y se agota en *darse* (Heidegger hablará mucho después del *Es gibt*), está depositado (*herausgesetzt*; literalmente, “expuesto”) y consignado (*niedergelegt*; el término es profundamente dialéctico: significa a la vez «entregado en custodia” y “decaído”, “fuera de lugar”: el pensar está siempre fuera de lugar; tomado de por sí es *atópon*, algo absurdo) en las palabras.»

<sup>1437</sup> *Id.*

<sup>1438</sup> JARCZYK, G.; LABARRIÈRE, P.-J. *Hegelian*, p. 29.

«No es suficiente decir que —pues ello no es difícil de reconocer— que el sistema hegeliano está abierto “hacia el exterior”, [y es] apto para integrar objetos nuevos, disciplinas nuevas. Es preciso decir también —más fundamentalmente— que este sistema está abierto “hacia el interior”, y hacia una reapropiación de sus propios principios. Es este segundo aspecto, más fundamental, el que dona su coloración y su plena dimensión al primer aspecto mencionado. / En Hegel esto se traduce en la distinción capital que el instaura entre “lo lógico” [“le logique”] (*das Logische*), acto o gesto universal, y “la lógica” [la logique] (*die Logik*), que representa una figura particular, revisable en todo momento.»<sup>1439</sup>

De un lado, el pensamiento puro necesita de la finitud del lenguaje para expresarse; mientras que, de otro, el lenguaje necesita del Absoluto del pensamiento para remontar el carácter óntico de esa manifestación. Ambos niveles se conjugan en el interior de la *WdL*, configurando «dos niveles dentro de la estructura de la *Logik*, uno de los cuales puede servir de instancia de control con respecto al otro»<sup>1440</sup>, ponderando y aquilatando el potencial dogmático y escéptico inherente a cada uno de ambos punto de vista<sup>1441</sup>. Si el punto de vista de la Razón supera el extremo escéptico del Entendimiento, proyectándolo siempre más allá del régimen de determinaciones y contraposiciones en el que se mueve; el punto de vista del Entendimiento limita el extremo dogmático de la Razón, haciéndolo fracasar en el escollo de la finitud. Autores como P. Kemper han hablado a este respecto del carácter lingüístico del pensamiento (*Sprachlichkeit des Denkens*) y del carácter especulativo del lenguaje (*Spekulativität der Sprache*)<sup>1442</sup>, como dos aspectos de lo mismo<sup>1443</sup>. En esta misma línea, F. Duque ha hablado de la «*doble hélice* de pensamiento abajado a lenguaje y de representaciones lingüísticas peraltadas a determinaciones lógicas»<sup>1444</sup>. Los intérpretes hacen valer así para Hegel la consigna que Derrida había dirigido contra él:

«Escribir [...] es [...] hacer descender así el sentido, pero elevar al mismo tiempo la inscripción.»<sup>1445</sup>

---

<sup>1439</sup> *Id.*

<sup>1440</sup> GUTIÉRREZ CUARTANGO, R. *Op. cit.*, p. 344.

<sup>1441</sup> HEGEL, G.W.F. *WW 5, WdL (I)*, s. 20 / pp. 41-42 [Mondolfo]: «Die Denkformen sind zunächst in der *Sprache* des Menschen herausgesetzt und niedergelegt; es kann in unseren Tagen nicht oft genug daran erinnert werden, daß das, wodurch sich der Mensch vom Tiere unterscheidet, das Denken ist. In alles, was ihm zu einem Innerlichen, zur Vorstellung überhaupt wird, was er zu dem Seinigen macht, hat sich die *Sprache* eingedrängt, und was er zur *Sprache* macht und in ihr äußert, enthält eingehüllter, vermischter oder herausgearbeitet eine Kategorie.»

<sup>1442</sup> KEMPER, P. *Dialektik und Darstellung*, p. 237.

<sup>1443</sup> *Ibid.*, pp. 232-238.

<sup>1444</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Loc. cit.*, p. 58; *ibid.*, pp. 65-66: «Este *quiasmo* absoluto, que caracteriza la doble vía del sistema hegeliano, se halla ya *ilustrado* antes del curso lógico por la relación que [...] establece Hegel entre representación (algo psicológico, propio del espíritu subjetivo) y lenguaje (el vehículo, o mejor: el *catalizador* de lo lógico). En aquella se da un movimiento de interiorización (como se advierte en el término: *im-presión*); mas la representación sólo alcanza sentido cuando es *dicha* (e. d. cuando se la hace universalmente compatible y comunicable): la dicción es un movimiento de exteriorización (*ex-presión*). Ya desde el inicio se aprecia aquí, pues, el juego entre interior y exterior.»

<sup>1445</sup> DERRIDA, J. *La escritura y la diferencia*, p. 20.

# APÉNDICE

## Condiciones hegelianas para una recta interpretación de lo “postmetafísico”

### (Hacia una “economía de la vigilia postmetafísica” fundada en el *phármakon* de la palabra)

«“¿Qué es lo que hace que el hombre desee con tanta fuerza?”, me preguntaba a menudo; “¿qué hace en su pecho la infinitud?” ¿La infinitud? ¿Y dónde está? ¿Quién la ha encontrado? El hombre quiere más de lo que puede. Esto al menos es verdad. Tú mismo lo has comprobado muy a menudo. También es necesario que así sea. Ello proporciona el dulce y exaltante sentimiento de una fuerza que no se expande como desearía, que es precisamente lo que hace nacer los hermosos sueños de inmortalidad y todos los amables y colosales fantasmas que fascinan mil veces al hombre, ello crea en el hombre su Elíseo y sus dioses, precisamente porque la línea de su vida no es recta, porque no vuela como una flecha y porque una fuerza extraña se cruza en el camino fugitivo. / Las olas del corazón no estallarían en tan bellas espumas ni se convertirían en espíritu si no chocaran con el destino, esa vieja roca muda.»

HÖLDERLIN, F. *Hiperión*, pp. 65-66

Incluimos en este apéndice algunos materiales que reflejan la intensa ocupación con Heidegger que subyace a este estudio. Como tuvimos ocasión de señalar en las primeras líneas de la introducción, la presencia de este interlocutor se justifica ante la necesidad de interrogar a Hegel acerca del “problema de la metafísica”. Esta es la razón de que la sombra de Heidegger haya estado muy presente a lo largo de la tesis; muy especialmente en la primer parte. Ahora bien, la dificultad de la ocupación con Hegel y la especificidad del estudio que ello requiere, han propiciado que esta presencia se haya ido diluyendo a medida que avanzaba la tesis. Ello resultaba ciertamente conveniente y hasta necesario, a fin de que nuestro estudio no se desviase de su objetivo principal, pero sólo al precio de desatender en alguna medida la profunda problemática de fondo y el complejo marco de problemas (referentes a lo que venimos llamando con Heidegger “problema de la

metafísica”) que rodea a dicho objetivo. Por lo que a esta respecta, apenas resulta posible eludir la sensación de que no ha quedado suficientemente tratada en decurso de esta tesis, de que no ha alcanzado en ella el adecuado cierre que se anunciaba en la introducción. Es por este motivo que nos ha parecido conveniente retomar en este apéndice la cuestión de las relaciones entre Hegel y Heidegger a la luz del mencionado “problema de la metafísica”, incidiendo muy especialmente sobre el modo como las coordenadas heideggerianas de este problema son capaces de arrojar luz sobre el pensamiento de Hegel, con iluminándolo tan claramente con el de Kant. La filosofía de Kant aparece así como el hito a partir del cual se definen dos sentidos de lo “postmetafísico”, esto es: dos maneras de habitar el espacio filosófico que se abre a partir del “final de la metafísica” propugnado por el filósofo de Königsberg, las cuales se caracterizan, no tanto por el discurso rupturista propio del neonietzscheanismo postmoderno, sino por un cierto cuidado de la metafísica (y del lenguaje de la metafísica) como ese lugar ineludible a partir del cual resulta posible la operación de distanciamiento respecto de la tradición de la metafísica en la que haremos consistir lo “postmetafísico”. Trataremos de mostrar, por lo demás, que dicho distanciamiento no es sólo algo que debe tener lugar *a partir de* la metafísica, sino precisamente *como* metafísica, habida cuenta que la *meta*-física debe ser considerada ya, estructuralmente, como esa operación ir más allá y tomar distancia con respecto a sí misma, y ello hasta el punto de que no cabe reconocer otro “afuera” de la metafísica que el propiciado por ese de movimiento de autorrevocación inmanente por el cual la metafísica se distancia de su propio decurso onto-teológico. Desde este punto de vista, las filosofías de Hegel y Heidegger aparecen así como dos estrategias de diálogo con la tradición metafísica, que se desarrollan (como no podría ser de otra manera) como dos idiomas filosóficos, dos modos de ejercicio de la palabra que difícilmente pueden llegar a entenderse entre sí, si nos atenemos a la superficie de su discurso (en el que “Concepto” y “Poema” definen una antítesis aparentemente irreconciliable), pero que encuentran una vía fructífera de entendimiento (como veremos) en el gesto metódico que les subyace de decir lo que no se puede decir, haciéndolo comparecer privativamente en la pérdida que acompaña a ese intento discursivo.

### **1. Mediodía, o el peligro de la palabra: La palabra que siega las sombras**

Si algo queda claro a la luz de la líneas que cierras la conclusión de este estudio, es que la finitud atravesará la Lógica como una línea imborrable mientras el pensamiento tenga la necesidad de expresarse como lenguaje. Mientras esto sea así, la verdad estará obligada a aparecer como el predicado de la esencia y nos veremos abocados al desdoblamiento de la reflexión característico de esa esfera. Es verdad que el tránsito al Concepto ha consistido precisamente en la superación de ese “espejamiento”: el Concepto es, en

efecto, la identidad del sujeto y del predicado, del Ser y de la Esencia. Pero mientras la unidad del Concepto no sea más que algo mentado en el elemento del lenguaje (del silogismo), estará igualmente abocada a la escisión; no, ciertamente ya, de los extremos del sujeto y el predicado (del original y la copia separados por el filo del espejo y finalmente unificados en el cristal del Concepto), pero sí de los extremos así unificados y el medio de dicha unificación. La diferencia entre el medio y lo mediado (la forma y el contenido) perseverará en ese lugar mientras persista la exigencia de expresar el pensamiento *en el lenguaje*. No se ve, por lo demás, como podría ser de otra manera (al menos “para nosotros los hombres”), toda vez que el lenguaje es el elemento de la manifestación, el claro en el que lo oculto emerge a la comparecencia. Pero si esto es así: ¿cómo explicar entonces la opacidad que el lenguaje introduce en la Lógica, y que la aboca a la diferencia del medio y lo mediado, de la forma y el contenido, de la claridad y a luz?

Respuesta: el lenguaje es ciertamente el elemento de la comparecencia (la transparencia) en el que todo contenido accede a la manifestación, pero el contenido del pensamiento puro no es de tal naturaleza que comparezca y se manifieste él mismo. El pensamiento puro se sustrae a toda tematización lingüística, pues aquello de lo que para el pensamiento se trata no es, ni puede ser nunca, aquello de lo que se trata en la proposición<sup>1446</sup>. He aquí lo que autores como F. M. Marzoa han expresado mediante la formulación paradójica de que “el sujeto no es el sujeto”<sup>1447</sup>. El carácter paradójico de esta formulación se atenúa en alguna medida cuando precisamos que el sujeto del decir en general (aquello de lo que se trata en todo decir) no es nunca sujeto del decir particular, o lo que es lo mismo: que lo que en la proposición particular comparece no es nunca el ser en general, sino la determinación del ente que en cada caso ocupa el lugar del sujeto de la proposición. Esto es así (y esto es lo verdaderamente interesante) *incluso cuando lo que aparece en lugar del sujeto es el ser mismo*, como ocurre en el caso de la interrogación filosófica. Lo que ahí aparece en el lugar del sujeto no es ninguna determinación particular, pero al decirse en el modo de la predicación aparece como una determinación particular. El lenguaje es así el estrechamiento (la «angustia», como

---

<sup>1446</sup> Resulta curioso comprobar cómo Hegel tiene muchos menos escrúpulos en identificar “pensar” y “ser”, que en identificar “pensamiento” y “lenguaje”. En términos de la sistemática kantiana, podemos decir que el idealismo hegeliano consiste, ciertamente, en suprimir la diferencia entre Razón y Cosa en sí, pero no entre Razón y Entendimiento. He aquí dos extremos que el Absoluto hegeliano nunca llega a identificar; si, por lo demás, su diferencia acaba disolviéndose en ese Absoluto no es porque la dialéctica consiga identificarlos, sino porque uno de ellos (el Entendimiento) ha asumido el papel de lo *ideel*. Ello no nace sino radicalizar a diferencia entre ambos extremos, entre lo “finito” y lo “infinito”. Una diferencia que, entretanto, se ha trasladado al interior del *lógos* hegeliano: éste es a la vez la “forma” y el “contenido” del decir, el “elemento” y el “sujeto” del discurso, vale decir: *die Logik* y *das Logische*. El segundo término se refiere al contenido racional de la Lógica, al pensamiento puro, que Hegel identifica con la realidad (*Wirklichkeit*), mientras que el segundo se refiere a la forma categorial en la que ese contenido es hecho aparecer, al lenguaje del Entendimiento, el cual puede llegar, ciertamente, a ser transparente a ese contenido, pero nunca a identificarse con él. La diferencia en cuestión se evidencia así como otra manera de nombrar la diferencia óptica entre “luz” y “claridad”.

<sup>1447</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Hölderlin y la lógica hegeliana*, p. 21.



lacanianamente dirá Derrida) de la diferencia ontológica, y la metafísica es la historia en la que del ser no hay nada, esto es, el nihilismo:

«Pensado a partir del destino del ser, el *nihil* del término nihilismo significa que no pasa nada con el ser. El ser no llega a la luz de su propia presencia. En la manifestación de lo ente como tal el propio ser se queda fuera. La verdad del ser no aparece, permanecer olvidada. / [...]. La metafísica es una época de la historia del ser. Pero en su esencia la metafísica es nihilismo. La esencia del nihilismo pertenece a la historia, forma bajo la que se presenta el ser mismo [das Sein selber west].»<sup>1448</sup>

En vano se tratará, por lo demás, de intentar que el lenguaje se pliegue sobre sí mismo para decir lo siempre ya presupuesto en todo decir. Esto es, en efecto, lo que hace la interrogación filosófica al situar al ser lugar del sujeto de la proposición. La filosofía topa entonces con el límite de la proposición, con el «filo de la navaja», según la cual «que el juego se haga relevante es la otra cara de que se detenga»<sup>1449</sup>. No podía ser de otra manera, habida cuenta de que el lenguaje se limita a mostrar algo *en tanto que* algo, esto es: no la cosa misma como tal, sino un determinado respecto de la cosa que emerge al reino diurno de los contornos y las formas. Se trata de lo que P. Aubenque ha calificado como el carácter oblicuo del lenguaje, que introduce siempre «una dualidad, una especie de dehiscencia entre eso de lo que hablo —el sujeto de la proposición— y lo que digo acerca de eso de lo que hablo»<sup>1450</sup>. Se colige de ahí que el lenguaje no dice nunca aquello de lo que habla y que, como la “certeza sensible”, no acaba de decir nunca lo que pretende (*meint*). En él viene al mediodía de la presencia un aspecto de la cosa, pero la cosa misma permanece oculta en la noche de la sustancia. También la relación, el vínculo que une a la cosa con el aspecto que de ella se manifiesta, aparece hundido en la

---

<sup>1448</sup> HEIDEGGER, M. GA 5, *Nietzsches Wort “Gott ist tot”*, ss. 264-265 / pp. 196-197.

<sup>1449</sup> MARTÍNEZ MARZOA, F. *Ser y diálogo*, p. 21.

<sup>1450</sup> AUBENQUE, P. *¿Hay que deconstruir la metafísica?*, pp. 62-63: «El discurso (lógos), por su parte, es el mostrar (*delosis*) el poner-de-manifiesto eso de lo que se trata en el discurso. Pero aquí Heidegger introduce una importante modificación en la manera moderna de entender la fenomenología. El mostrar no es inmediato y directo. Esto es, según Heidegger, lo que Aristóteles quiso dar a entender cuando “explicitó de modo más preciso esa función del discurso como *apophainesthai*. El discurso hace ver (*phainesthai*) algo”. Pero “lo hace ver a partir de (*apo*) eso de lo que se trata en el discurso. Hay pues, una dualidad, una especie de dehiscencia entre eso de lo que hablo —el sujeto de la proposición— y lo que digo acerca de eso de lo que hablo. El discurso apophántico no dice algo, sino algo *de* algo, no *ti*, sino *ti kata tinós*. Por ello la *aphophansís* —que pasara a ser el nombre lógico de la proposición— es síntesis (ya Platón decía *synthesis* o *symploké*). Heidegger lo comenta así “el *syn* de la síntesis tiene una significación apofántica que quiere decir: hacer ver algo en su ser-junto-a algo, hacer ver algo *en cuanto* algo”. No cabe duda de que el decir-de (*Aussage*) es un mostrar, pero oblicuo, mediatizado por una estructura que, en los cursos de la época de Marburgo, Heidegger denominaba la estructura del en-cuanto / del “como” (*Als-Struktur*). / El “als”, el “en-cuanto / como”, presupone una grieta, una escisión (*Spaltung*, *Zwiefalt*) entre lo que es y eso como lo que se muestra (el predicado de la proposición). La prueba reside en que esta grieta hace posible la no manifestación, la no verdad. ¿Qué es un discurso falso? Es, como todo discurso, un decir algo (el predicado) a propósito de algo (el sujeto), pero que sin embargo dice un predicado diferente del predicado que le conviene al sujeto. El falso *logos* es un discurso que, como todo discurso, hacer ver, pero que hace ver una cosa como diferente de lo que esta cosa es. Es, paradójicamente un mostrar simulador. Ahora bien ¿acaso no es simulador todo mostrar por cuanto está mediatizado por una estructura que vela la simplicidad de lo que se muestra?»

profundidad fotófoba de la Esencia. Sólo la transparencia del Concepto permite ver esa relación (ella es el discurso filosófico que tematiza no que puede ser objeto de tematización), pero sólo al precio de introducir una diferencia insuperable entre lo manifestante y lo manifestado, entre lo manifestado y el medio de la manifestación, entre lo dicho y el decir. También ahí donde reina la más prístina transparencia se confirma, por tanto, aquello de que el lenguaje es

«el más peligroso de los bienes.»<sup>1451</sup>

El lenguaje irrumpe dividiendo lo que está unido: él es la muerte que desgarrar la unidad de la vida. El peligro de lenguaje asoma así, primeramente, bajo la forma de la *escisión* que necesariamente introduce la predicación; incluso ahí donde lo que se predica es la determinación de la esencia<sup>1452</sup>. Al quedar fijado en la determinación de la esencia, el ser del sujeto pasa a ser expresado como un ente, borrándose así la Diferencia (ontológica) de ser y ente. Esta es la razón de que el verso de Hölderlin no se refiera — según Heidegger — tanto al peligro de la escisión, cuanto al peligro del *nivelamiento* de la Diferencia. Ello parece abocar la empresa filosófica al silencio, como lo único capaz de preservar no sólo la unidad y la vida de lo ente, sino también la Diferencia del ser, su irreductibilidad a lo ente. «De lo que no se puede hablar se debe callar»<sup>1453</sup>. La conocida consigna wittgensteiniana parece estar en consonancia con el planteamiento heideggeriano de la Diferencia, para el que de lo que se trata también es de que «el lenguaje reclame el justo silencio en lugar de una expresión precipitada»<sup>1454</sup>. Y así sería, en efecto, de no ser porque el silencio que Heidegger reclama nada tiene que ver con la interrupción del lenguaje o el callar de la palabra. Si el silencio ha de estar en condiciones de preservar, éste no puede ser el silencio que prescinde del lenguaje, sino el silencio *que llega al lenguaje*. Interesa recoger aquí la frase que precede y contextualiza la frase de Heidegger anteriormente citada:

«Lo único que importa es que la verdad del ser llegue al lenguaje y que el pensar alcance dicho lenguaje.»<sup>1455</sup>

Y lo mismo que vale para el lenguaje vale para el lenguaje de la metafísica. Su superación no puede consistir en el quedar relegada a algo caduco y obsoleto, sino en un cierto distanciamiento que permitiría al lenguaje prestar atención a lo que permanece impensado en ella. La razón es que ese lenguaje no es sólo el escenario de la retirada del ser, *sino también el elemento en que se ofrece la posibilidad de prestar atención a aquello que en él se bate en retirada y que se sustrae al tipo de comparecencia óptica que él*

---

<sup>1451</sup> Cf. HEIDEGGER, M. GA 4, *Erläuterungen...*, ss. 36 ff / pp. 41 y ss; cf. también: VITIELLO, V. *La palabra hendida*, p. 176.

<sup>1452</sup> Cf. *supr.* nota 239.

<sup>1453</sup> WITTGENSTEIN, L. *Tractatus*, § 7.

<sup>1454</sup> HEIDEGGER, M. GA 9, *Brief über den Humanismus*, s. 344 / p. 282.

<sup>1455</sup> *Id.*

*promueve*. Una posibilidad como ésta es, en efecto, algo que Heidegger reconoce al lenguaje en tanto que sería capaz de escapar a las limitaciones del lenguaje de la metafísica:

«Pero, aun prescindiendo de que el lenguaje no es sólo óntico sino globalmente óntico-ontológico, cabe preguntar si no pudiera darse un lenguaje del pensar que de tal manera hablase lo simple del lenguaje, que hiciese cabalmente visible la limitación del lenguaje metafísico. Pero de eso no se puede hablar. Esto lo decide el éxito o el fracaso que acompañe a un tal decir. En lo que en definitiva concierne al lenguaje natural no es éste primeramente metafísico. Más bien es metafísico, ligada a la ontología griega, nuestra interpretación del lenguaje ordinario. Pero la relación el hombre al lenguaje pudiera transformarse análogamente a la transformación de la relación al ser.»<sup>1456</sup>

La observación del “Protocolo de *Tiempo y Ser*” parece introducir un giro con respecto a la abdicación de la metafísica y del lenguaje de la metafísica con la que Heidegger había cerrado su conferencia de 1962<sup>1457</sup>. Pero lo cierto es que se trata más bien de la apuesta por un lenguaje diferente, un “lenguaje del pensamiento”, distinto del lenguaje de la metafísica que Heidegger trata de superar. Me refiero, en efecto, al lenguaje de la poesía, que es considerado por Heidegger como una alternativa a este lenguaje. Es, en efecto, en relación con este “decir relevante” de la poesía que Heidegger puede secundar el conocido verso de S. George:

«Ninguna cosa sea donde falta la palabra.»<sup>1458</sup>

Pensamos, sin embargo, que la misma consigna podría hacerse valer para el lenguaje de la metafísica, y ello no sólo en el sentido de que el ocultamiento del ser que acontece en el lenguaje no sería un impedimento a la hora de que el mismo lenguaje pudiera proporcionar también (como poesía) un acceso a lo que en él se oculta, sino en el sentido de que, *precisamente porque el fenómeno del ocultamiento tiene lugar en el lenguaje, sólo él está en condiciones de proporcionar ese acceso*<sup>1459</sup>. Lo decisivo en este

---

<sup>1456</sup> HEIDEGGER, M. *GA 14, Protokoll...*, s. 61 / p. 85.

<sup>1457</sup> HEIDEGGER, M. *GA 14, Zeit und Sein*, ss. 29-30 / p. 54: «Es galt, Sein im Durchblick durch die eigentliche Zeit in sein Eigenes zu denken –aus dem Ereignis– ohne Rücksicht auf die Beziehung des Seins zum Seienden. / Sein ohne das Seiende denken, heißt: Sein ohne Rücksicht auf die Metaphysik denken. Eine solche Rücksicht herrscht nun aber auch noch in der Absicht, die Metaphysik zu überwinden. Darum gilt es, vom Überwinden abzulassen und die Metaphysik sich selbst zu überlassen»; *ibid.*, ss. 9-10 / p. 32: «Das Sein, es selbst eigens denken, verlangt, vom Sein abzusehen, sowie es wie in alle Metaphysik nur aus dem Seienden her und für dieses als dessen Grund des Seienden fahren zu lassen [...]»

<sup>1458</sup> Cf. HEIDEGGER, M. *GA 12, Unterwegs zur Sprache*, s. 153 / p. 121.

<sup>1459</sup> A este respecto, no hay ninguna diferencia sustancial entre el lenguaje del juicio y el del poema. A propósito del último verso del poema de George, Heidegger formula tres preguntas que nos encaminan hacia esta conclusión: Primera: «¿Qué es la cosa que necesita de la palabra para ser?» (*Ibid.*, p. 164). Respondemos: el *sujeto*, todavía indeterminado, sumido en la noche de la sustancia, a la espera de que el predicado arranque de ella la determinación capaz de hacerlo emerger del ocultamiento. Segunda: «¿Qué es la palabra para ser capaz de esto?» (*Id.*). Respuesta: la determinación que hace emerger a la sustancia de la noche de su inmediatez, el predicado que saca al sujeto de su ocultamiento originario. Tercera: «¿Qué significa aquí ser, que aparece como un don otorgado a la cosa a partir de la palabra?» (*Id.*). Respondemos:

punto reside, por tanto, en comprender que la pérdida de la cuestión ontológica acontecida en el lenguaje no debe ser un argumento contra el lenguaje, sino a favor: la cuestión se pierde, ciertamente, porque se plantea, *pero es precisamente porque se pierde que la cuestión tiene en absoluto lugar y de la única manera en que puede tener lugar: precisamente en el modo de la detención, de la retirada o la pérdida*<sup>1460</sup>. El lenguaje nos sitúa así ante el peligro del nivelamiento óntico y de la pérdida del ser. Conviene apuntar, sin embargo, que estar frente al peligro *no significa todavía estar abocado a sucumbir en él*. Más bien al contrario: encarar el peligro es la condición para afrontarlo y escapar al desenlace fatal. Exactamente lo mismo cabe decir del peligro que acecha en la metafísica, en su decurso como onto-teología: ese decurso conduce, ciertamente, al nihilismo, pero sólo en el bien entendido de que *ese nihilismo es el modo como el acontecimiento del ser tiene lugar en la metafísica*<sup>1461</sup>. Merece la pena recuperar aquí la parte del pasaje de Heidegger omitida en la cita con la que comenzábamos este apartado:

«Así pues, el nihilismo sería en su esencia una historia que tiene lugar con el ser mismo. Entonces residiría en la esencia del ser mismo el hecho de que éste permaneciera impensado porque lo propio del ser es sustraerse [sich entzieht]. El ser mismo se sustrae [entzieht sich] en su verdad. Se

---

lo mismo que la cópula; el misterio de la estrecha vecindad que une el sujeto y el predicado del juicio, la oscura tierra de la sustancia y el claro cielo del concepto.

<sup>1460</sup> Se trata de lo que con J. Derrida podemos llamar el carácter farmacológico del discurso. La expresión revela «el reverso del verdadero efecto de la escritura». Interpretado como “remedio”, el *phármakon* se presenta tan sólo desde «el más tranquilizador, de sus *polos*» (DERRIDA, J. *La farmacia de Platón*, p. 145). Así es, en efecto, como la presenta Platón a través de la figura de Theut: «esta medicina es benéfica, produce y repara, acumula y remedia, aumenta el saber y reduce el olvido. No obstante, la traducción por “remedio” borra, por su salida de la lengua griega, el otro polo guardado en la palabra *phármakon* [...] excluyendo así del texto la apelación a la virtud mágica de una fuerza cuyos efectos se dominan mal, de una *dúnamis* siempre sorprendente para quien quisiera manejarla como amo y súbdito» (*Ibid.* p. 144). Frente a esta exclusión impuesta por la traducción, lo cierto es que «Platón tiende a presentar la escritura como un poder oculto y, por consiguiente, sospechoso» (*Id.*). «La escritura no vale más, según Platón, como remedio que como veneno. Antes incluso de que Thamus Deje caer su sentencia peyorativa, el remedio es inquietante en sí. Hay que saber, en efecto, que Platón desconfía del *phármakon* en general, incluso cuando se trata de drogas utilizadas para fines exclusivamente terapéuticos, incluso si se las maneja con buenas intenciones e incluso si son como tales eficaces. No existe remedio inofensivo. El *phármakon* no puede nunca ser simplemente benéfico» (*Ibid.*, p. 147). Pero del mismo modo que no puede ser simplemente benéfico, tampoco puede ser simplemente maléfico. El modo en como Platón (o Thamus en el mito de Platón) formulan su desconfianza ante el *phármakon* no está exento de una inversión: el mismo *phármakon* que cura puede también matar. Una ambivalencia como ésta queremos hacer valer para el lenguaje de la metafísica, precisamente contra todas aquellas críticas que han incidido únicamente sobre su potencial maléfico y mistificador. No cabe duda que la metafísica contiene un potencial mistificador ineludible, pero el mismo peligro que conduce en ella al ocultamiento del ser, puede contribuir también a su manifestación.

<sup>1461</sup> CALLEJO HERNANZ, M.ª J. “Heidegger y la otra historia de Occidente...”, p. 75: «Ahora bien, señala Heidegger, precisamente porque sin esta exposición (*Assetzung*) a lo ente como lo verdadero y lo franco no cabe experiencia de la verdad del Ser, y porque en ella el Ser esencia ocultándose en la manifestación de lo ente, resulta fácil y hasta inevitable que el hombre ateniéndose a la inmediatez de esa manifestación, se absorba en lo ente, y se ponga a su servicio con olvido del Ser. El ente parece dominar entonces todo, y ser la única barrera (*Schranke*) con la nada. Y, sin embargo, todo este acontecer por el que el ente pasa al primer plano tiene su fundamento en la retirada del Ser y, en este sentido, se funda en su verdad. ¿Se sigue de esta pertenencia de la ocultación a la verdad que entonces necesariamente el Ser, en su retirada, deba quedar siempre completamente oculto y olvidado? En modo alguno.»

oculta [birgt sich] en ella y se cobija [verbirgt sich selbst] en ese refugio [Bergen]. / En la contemplación de este refugio que se cobija a sí mismo [das sich verbergende Bergen], de la propia esencia, tal vez toquemos la esencia del misterio bajo cuya forma se presenta [west] la verdad del ser. / La propia metafísica no sería, según esto, una mera omisión de una pregunta por el ser que aún queda por pensar. No sería ningún error. En cuanto historia de la verdad de lo ente como tal, la metafísica había acontecido a partir del destino del propio ser. La metafísica sería en su esencia el misterio impensado —porque guardado— del propio ser. Si fuera de otro modo, un pensamiento que se esfuerza por atenerse a lo que haya que pensar, el ser, no podría preguntar incesantemente qué es metafísica. / La metafísica es una época de la historia del ser. Pero en su esencia la metafísica es nihilismo. La esencia del nihilismo pertenece a la historia, forma bajo la que se presenta el ser mismo [das Sein selber west].»<sup>1462</sup>

Esta es la razón de que, aunque «como historia clausurada, la metafísica se constituya, a su vez, en “prueba”: una suerte de “*Faktum*” en el que se documenta la pertenencia de la ocultación al Ser y en el que se verifica el proyecto de la verdad del Ser [...]»<sup>1463</sup>. El mismo *Faktum* es preciso reconocer en el lenguaje de la metafísica, pues es precisamente porque el ocultamiento del ser tiene lugar en este lenguaje, que la metafísica ofrece la posibilidad de prestar atención a lo que en ella se bate en retirada. No podría ser de otra manera, habida cuenta que dicha sustracción tiene lugar en el lenguaje. Pero si esto es así, el silencio no podrá ser nunca el *phármakon* del ocultamiento; no al menos en el sentido trivial del callar. El único silencio que puede funcionar como *phármakon* del ocultamiento es el que tiene lugar en el lenguaje de la metafísica, precisamente como la marca de lo impensado en él. Un silencio como éste no interrumpe la palabra, sino que le acompaña y circunda como su límite: el límite silencioso de lo que la palabra nunca alcanza a decir. Precisamente en este sentido habla Heidegger no tanto de un “callar de la palabra”, cuanto de un «callar del silencio»<sup>1464</sup>, respecto del cual la palabra no sería más que su condición de posibilidad. En la diferencia existente entre la palabra que guarda silencio y la palabra que guarda (custodia) *el* silencio reside abismo el que separa las críticas wittgensteiniana y heideggeriana de la metafísica. La distancia que se interpone entre ellas es tan grande como la existente entre el pensar sobre sobre *el* fracaso y el pensamiento que fracasa:

«Por eso, el “filosofar” sobre el fracaso [“Philosophieren” über das Scheitern] está separado por un abismo del pensar que fracasa [scheiternden Denken]. Si alguien tuviese éxito con este pensar, no sería ninguna desgracia. Obtendría el único regalo que le puede dar el ser al pensar. / [...]. Lo único que importa es que la verdad del ser llegue al lenguaje y que el pensar alcance dicho lenguaje. Tal vez entonces el lenguaje reclame el justo silencio en lugar de una expresión precipitada.»<sup>1465</sup>

La tematización es, en efecto, el fracaso, la pérdida, *pero sólo gracias a que la pérdida tiene lugar (a través del lenguaje) la cuestión ontológica puede comparecer de*

<sup>1462</sup> Cf. *supr.* nota 1448.

<sup>1463</sup> CALLEJO HERNANZ, M.ª J. *Loc. cit.*, p. 83.

<sup>1464</sup> HEIDEGGER, M. GA 12, *Unterwegs zur Sprache*, s. 174 / p. 145.

<sup>1465</sup> HEIDEGGER, M. GA 9, *Brief über den Humanismus*, s. 343 / p. 282.

*alguna manera: comparecer* siquiera en el sentido de que llega a estar presente (*vorhanden*), aunque no haga acto de presencia (*Gegenwärtigkeit*); en el sentido, por tanto, de que «se muestra a través de lo que se dice»<sup>1466</sup>, aunque no llegue a decirse propiamente. Aquello de lo que siempre se trata en todo decir (el sujeto del juicio) es, en efecto, lo no dicho en todo decir, pero también

«lo no dicho, que solamente la pobreza absoluta del discurso de la filosofía lleva al lenguaje, porque desdice diciendo, porque al decir pone lo dicho como lo otro del decir; y sólo de esta manera dice “algo de algo”.»<sup>1467</sup>

En este preciso sentido, el lenguaje es, ciertamente, el lugar del ocultamiento del ser, pero también «la casa del ser»<sup>1468</sup>; esto es: la estancia o el elemento que lo circunda y envuelve, ciertamente no como si de una prisión se tratase, sino como el espacio despejado (el claro) que lo deja ser en libertad. Ello requiere retorcer el lenguaje natural para hacerlo mirar más allá de los límites del Entendimiento. Quizá sea en este sentido que Wittgenstein se ha referido a la tarea de la filosofía como una empresa consistente en «enseñar a la mosca a salir de la botella». Con todo, pensamos que no resulta del todo apropiado referirse al lenguaje con una metáfora carcelaria. Por cuanto que constituye el vehículo de la manifestación óptica, el lenguaje constituye, ciertamente, el estrechamiento y la angustia del ser, pero ese estrechamiento no lo es nunca hasta el punto de encarcelar nuestro acceso al ser: éste escapa por las grietas de la cárcel óptica, y nosotros (que tenemos un pie fuera y otro dentro de sus muros) no permanecemos ciegos a esa fuga. Hegel dice del edificio de Entendimiento:

«que “cuando más firme y espléndido es tanto más se agita el impulso de la vida preso en él por salir en busca de la libertad” [DS]. El pensamiento hegeliano no está confinado entre muros infranqueables, no es una filosofía carcelaria; y no porque en ella no haya paredes ni casas sino, por el contrario, porque es plenamente consciente de que las hay y que por lo tanto hay también un *detrás* de la pared y un *afuera* de a casa. El entendimiento está encerrado en una celda pero no lo sabe y esa ignorancia es su verdadera prisión. Para la razón (*Vernunft*), sin embargo, no sólo todo muro sino que todo, absolutamente todo (excepto tal vez el disco de Odín del cuento de Borges) tiene dos caras: la inmediata y que —oculta por tal inmediatez— aparece en ella (mediándola) justamente como lo no patente.»<sup>1469</sup>

---

<sup>1466</sup> DUQUE PAJUELO, F. *La especulación de la indigencia*, p. 142.

<sup>1467</sup> VITIELLO, V. *Cristianismo sin redención*, p. 121; *ibid.*, pp. 121-122: «Sólo en el juicio —en el lenguaje predicativo— lo estético y lo exotérico proceden conjuntamente, sin que el uno niegue al otro o se niegue en el otro o por el otro. La filosofía mantiene su vocación exotérica consciente de que jamás podrá decirlo todo, y de que aquello que realmente cuenta al habar es aquello que se sustrae del habla, y de que aquello en fin que caracteriza al lenguaje de la verdad es su capacidad de mostrar esta retracción: no aquello que se retira, sino la retracción misma. La *verdad* del lenguaje se encuentra sólo en la contra-dicción, en el decir que contra-dice. Donde el *contra* se vuelve a la vez contra lo otro y contra sí mismo. El lenguaje habla contra lo indecible, trayéndolo al lenguaje, y al tiempo contra sí mismo, des-diciendo lo dicho. El lenguaje de la *reflexión* es lenguaje de la pobreza, de la inquietud, de la *enfermedad del espíritu*.»

<sup>1468</sup> HEIDEGGER, M. GA 9, *Brief über den Humanismus*, s. 333 / p. 274.

<sup>1469</sup> EZQUERRA, J. “Reflexión y principio en la lógica de Hegel”, pp. 54-55.

La cárcel del Entendimiento no es un recinto cerrado. De ahí que frente a la metáfora de la botella, autores como Vattimo hayan preferido la metáfora de la red: en la red uno puede quedar atrapado, pero también puede permitir un desplazamiento que sería imposible en el vacío:

«Me gusta más la imagen de la red, pero no pensando en los hombres como peces [atrapados en ella], sino, por ejemplo, como acróbatas. La red se vuelve trapecio, instrumento, maraña de caminos que se puede recorrer; más aún, la existencia consiste quizá precisamente en este movimiento a lo largo de las mallas de la red, entendida como retícula de conexiones. No existe una liberación más allá de las apariencias, en un pretendido dominio del ser auténtico; existe, en cambio, libertad como movilidad entre las “apariencias” [...].»<sup>1470</sup>

A igual que la cárcel, la casa delimita un espacio, pero esta delimitación no tiene el sentido negativo de una privación de libertad, sino más bien al contrario: *el sentido positivo de un dejar ser y de una liberación del ser*. Aparece así un concepto de “libertad” que nada tiene que ver con un libre flotar en el vacío (Hegel identifica esta libertad abstracta con el “terror”), pues incluso para flotar se requiere la presencia de un elemento propicio. Una vez más acude a la mente la imagen kantiana de la “ligera paloma”, que cree poder volar más alto sin el elemento aéreo que ofrece resistencia a sus alas. La misma ilusión acecha a aquel discurso del ser que cree poder aprehenderlo más puramente sin la intervención del lenguaje. Y es que, así como la ligera paloma no puede volar en el vacío, así tampoco puede el ser manifestarse más allá del lenguaje. El límite del lenguaje es, pues, la condición de posibilidad del sentido, con todo el alcance positivo y constituyente que Kant otorga al término. No debe extrañar, por tanto, que la imagen kantiana de la ligera paloma se dirija contra la concepción platónica de la sensibilidad y de la materia como tumba y cárcel (*sema*) del espíritu. Pero lo que a este respecto conviene recordar, es que la palabra griega “*sema*” significa también “signo” y, por tanto, “expresión” y “manifestación” del sentido. El lenguaje es tanto la “casa” como la “tumba” del ser. En ello se asemeja al concepto hegeliano de Espíritu, cuya manifestación no puede llevarse a cabo sin el terrible trabajo de lo negativo. La vida del Espíritu está en estrecha conexión con la muerte; en cierto modo, podría decirse que vive de esa muerte. V. Vitiello ha llamado a esta peculiar manera de vivir (y de ser) la “enfermedad del espíritu”:

«La perla gnóstica de la intención pura se transforma en arena y polvo si se la abstrae a las heces del mundo de las acciones y de las pasiones. El soplo divino existe sólo en el fango, al que infunde vida. En esto consiste la *enfermedad del espíritu*: en la necesidad de la *letra* y de la *carne*, una necesidad que el espíritu advierte en él mientras rechaza a ambas. En esto estriba también el *escándalo de la filosofía*. / [...]. ¿El *escándalo de la filosofía*? No pertenece jamás a un mundo, ni al histórico, ni a otros que se quieran o puedan pensar o imaginar: no estar nunca “en propia casa”.»<sup>1471</sup>

---

<sup>1470</sup> VATTIMO, G. *Más allá del sujeto*, p. 10.

<sup>1471</sup> VITIELLO, V. *Op. cit.*, pp. 124-125.

## 2. Medianoche, o la salvaguarda de la palabra: La palabra que guarda el silencio

El lenguaje es, en efecto, la “casa del ser”, pero sólo en alguna medida “la nuestra”: en la casa del ser no acabamos de estar nunca “en propia casa”, pues ingresar en ella significa tener que vivir necesariamente en la vecindad el “límite”, que es siempre restrictivo. Restrictivo y peligroso a un mismo tiempo, pues todo límite implica necesariamente la pérdida del ser, que es por naturaleza ilimitado. Sólo en tanto somos capaces de ver la manifestación del ser que destella en esa pérdida, podremos comprender en qué sentido el lenguaje es, como dice el poeta, «el más peligroso de los bienes», y en qué sentido, en definitiva, «en el peligro habita lo que salva»<sup>1472</sup>. También estas conocidas consignas heideggerianas resuenan en el concepto hegeliano de Espíritu:

«Lo que niega el espíritu, su *enfermedad*, es a fin de cuentas un bien precioso para el espíritu y por ende para la vida misma; quizás el más precioso de los bienes, ya que sin él desaparecería el espíritu.»<sup>1473</sup>

Se hace preciso reconocer, pues, algo así como la virtud salvífica del peligro. El peligro entraña el riesgo, y “riesgo” significa, ciertamente, la *posibilidad* de sucumbir, pero también la de triunfar. Lo decisivo reside, por tanto, en saber afrontar el peligro o, como dice Hegel, en «mirar a la muerte a los ojos», lo que en este contexto significa saber afrontar la pérdida que acontece en el lenguaje, haciéndola jugar a favor de la manifestación y el desvelamiento que, de otra manera, resultaría imposible: *el lenguaje muestra el ser arriesgándolo, perdiéndolo*. Pues bien: exactamente lo mismo hace la reflexión con el Absoluto, por cuanto que

«no hay otro modo de decirlo [el Absoluto] que reproducir el movimiento de la reflexión, haciendo para ello continuas referencias, tanto al curso cuanto a lo que resulta de él. Aquí es donde cabe preguntar siempre si queda por intuir, algo más que lo que se ha dicho, o si la reflexión se basta para exponerlo todo, y habría que añadir: si al exponerlo todo lo expone verdaderamente o si, por el contrario, lo pierde. Porque, el mismo Hegel nos lo indica, cuando el “método de la verdad” sabe el comienzo como algo incompleto, puesto que es comienzo, sabe también al mismo tiempo la necesidad de esa imcompletitud, justamente porque sabe cuál es el proceso y cuál es su principio.»<sup>1474</sup>

Lo decisivo reside por tanto en dirigir la mirada hacia la pérdida, en hacer hablar al silencio, pues «la resonancia de la auténtica palabra sólo puede brotar del silencio»<sup>1475</sup>, sólo él es lo suficientemente sutil como para retener los invisibles surcos que el ser traza

---

<sup>1472</sup> Cf. HEIDEGGER, M. GA 7, *Die Frage nach der Technik*, s. 39 / p. 31; VITIELLO, V. *La palabra hendida*, p. 16: «La muerte es, al mismo tiempo, el extremo peligro que siempre acecha a la palabra y la extrema salvación. Porque si la palabra no se confronta con la muerte, ni siquiera puede ser ella misma. Si no dice lo idéntico, ni siquiera es palabra.»

<sup>1473</sup> VITIELLO, V. *Cristianismo sin redención*, pp. 116-117.

<sup>1474</sup> GUTIÉRREZ CUARTANGO, R. *Op. cit.*, pp. 353-354.

<sup>1475</sup> HEIDEGGER, M. GA 4, *Erläuterungen...*, s. 67 / p. 75: «Weil ein Wirkklang des echten Wortes nur aus der Stille entspringen kann.»



en el lenguaje en el instante antes de desvanecerse: «Así, el lenguaje es el lenguaje del ser, como las nubes son las nubes del cielo. Con su decir, el pensar traza en el lenguaje surcos apenas visibles. Son aún más tenues que los surcos que el campesino, con paso lento, abre en el campo»<sup>1476</sup>. Lo Absoluto es puesto así de manifiesto, sólo que indirectamente, a través de la pérdida que tiene lugar en la comparecencia óptica del discurso tematizante. De ahí que Derrida pueda decir que:

«Hegel lo ha visto sin verlo, lo ha mostrado sustrayéndolo. Así pues debemos seguirle hasta el final, sin reserva, hasta el punto de darle la razón contra él mismo y de separar su descubrimiento de la interpretación demasiado *concienzuda* que le ha dado.»<sup>1477</sup>

En último término, Derrida ve en la dialéctica hegeliana una «precipitación hacia lo serio del sentido y la seguridad del saber»<sup>1478</sup>, una contribución al «proyecto servil de conservar la vida»<sup>1479</sup>, a esa economía restringida de la acumulación y la avaricia del sentido que cierra las heridas del Espíritu. Es, en efecto, contra ese dolor y esa muerte convertidos en crédito y apuesta futura de sentido que las facciones más contrarias al hegelianismo han reclamado una muerte que no sería más que muerte: una «muerte pura y simple», una «muerte muda y sin rendimiento»<sup>1480</sup>; pero también que facciones más afines han señalado el gasto a fondo perdido de la negatividad hegeliana, evidenciándola como una «muerte carente de significación»<sup>1481</sup>. Sera como fuere, la pregunta permanece la misma: *¿Qué otra manera hay de mostrar ese sinsentido que el de mostrar el modo como el sentido rehúsa acceder al lenguaje? ¿Hay acaso otra manera de mostrar lo que se sustrae a toda comparecencia que la que brinda el instante mismo de la pérdida?* La alternativa a esa sustracción es el silencio. Pero como dice Bataille:

«¡La idea del silencio (es lo inaccesible) es desazonante! / No puedo hablar de una ausencia de sentido más que dándole sentido que no tiene. / El silencio se ha roto, puesto que he dicho... / Siempre algún *lamma sabactani* acaba la historia, y grita nuestra impotencia para callarnos: debo dar un sentido a lo que no lo tiene; ¡el ser, finalmente, se nos da como imposible!»<sup>1482</sup>

La responsabilidad de afrontar el peligro es algo de lo que el filósofo hace dejación cada vez que regala la cuestión ontológica al silencio, a la inmediatez, al instante, y quizá también a la poesía y a cualquier otra forma de discurso no tematizante. Lo que está detrás de estos intentos de enmendar la pérdida ocasionada por el lenguaje no es más que la añoranza de la visión directa, de la intuición, de la inmediatez tan denostada por Hegel. Una sospecha como ésta es la que lleva a Derrida a reivindicar la escritura como una inteligente manera de actuar con la finitud: «Escribir sería actuar astutamente con la

---

<sup>1476</sup> HEIDEGGER, M. GA 9, *Brief über den Humanismus*, s. 364 / p. 297.

<sup>1477</sup> DERRIDA, J. *La escritura y la diferencia*, p. 356.

<sup>1478</sup> *Id.*

<sup>1479</sup> *Ibid.*, pp. 364-365.

<sup>1480</sup> *Cf. sup.* nota 424.

<sup>1481</sup> *Cf. sup.* nota 223.

<sup>1482</sup> BATAILLE, G. *Op. cit.*, p. 179.

finitud, y querer alcanzar el ser fuera del ente, el ser que [de otra manera] no podría ser ni afectarme él mismo»<sup>1483</sup>. Parafraseando el texto de Bataille citado unas líneas más arriba el autor escribe:

«Pero hay que hablar. “La inadecuación de toda palabra..., por lo menos, debe ser dicha”, para conservar la soberanía es decir, en cierto modo, para perderla, para reservar todavía la posibilidad no de su sentido sino de su-sentido, para distinguirlo mediante ese “comentario2 imposible, de toda negatividad. Hay que encontrar una palabra que guarde el silencio. Necesidad de lo imposible: decir en el lenguaje-del-servilismo lo que no es servil. [...]. Si la palabra silencia es, “entre todas las palabras, la “más perversa o la más poética”, es porque, cuando finge que calla el sentido dice el sin-sentido se desliza y se borra ella misma, no se mantiene, se calla ella misma, no como silencio sino como habla. Este deslizamiento traiciona a la vez el discurso y el no discurso. Es posible que se imponga sobre nosotros, pero también la soberanía puede intervenir ahí para traicionar rigurosamente el sentido en el sentido, el discurso en el discurso. “Hay que encontrar” no explica Bataille cuando elige “silencia” como “ejemplo palabra deslizante”, “palabras” y “objetos” que de esta manera “nos haga deslizar”. ¿Hacia qué? Sin duda hacia otras palabras, hacia otros objetos que anuncian la soberanía.»<sup>1484</sup>

La profundidad con la que estas palabras podrían llegar a desentrañar los secretos de la sustracción que tiene lugar en la filosofía de Hegel impide entender los motivos que pudieron llevar a Derrida a dirigirlas contra ella. La misma necesidad que lleva tanto a Bataille como a Derrida a escribir contra el silencio (y a buscar la palabra capaz de guardar *el* silencio), es la que lleva a Hegel a recusar toda pretensión de inmediatez; muy especialmente aquella que se oculta bajo el procedimiento (presuntamente) crítico, consistente en calcular la distorsión producida por la difracción del rayo del Entendimiento para recuperar así en su más prístina inmediatez<sup>1485</sup>. En las antípodas de esta “astucia”, la máxima de Hölderlin (tan hegeliana como heideggeriana) que invita a afrontar el peligro del lenguaje comporta precisamente asumir la pérdida producida por esa distorsión y afrontarla con la misma valentía con la que el Espíritu afronta la muerte. He ahí la convicción que lleva, tanto a Bataille como a Derrida, a romper el silencio, y que es la misma que lleva a Hegel a coger el toro ontológico por los cuernos del lenguaje, para asumir sus embates y sus embestidas mortales. Es lo que se expone en el Prólogo a la *PhG* como doctrina de la “proposición especulativa”, la cual debe ser tomada como un deliberado intento discursivo por hacer encallar el sentido en los límites del lenguaje,

«La proposición especulativa apunta a algo que el raciocinar, enajenado en sí, no puede lograr, pero tampoco ella misma, dado que la forma en que se expresa (diferencia de sujeto y predicado en la proposición) le impide ser proferida como lo que por su contenido ya es: el reconocimiento de la riqueza del sujeto en el predicado.»<sup>1486</sup>

---

<sup>1483</sup> DERRIDA, J. *Op. cit.*, p. 23.

<sup>1484</sup> *Ibid.*, p. 361.

<sup>1485</sup> Cf. HEGEL, G. W. F. *WW 3, PhG*, ss. 69-70 / pp. 179-180.

<sup>1486</sup> DUQUE PAJUELO, F. *Op. cit.*, p. 81.

y, por tanto, como una crítica del lenguaje como elemento para expresar la verdad<sup>1487</sup>, pero también como el reconocimiento más cabal de que esa verdad sólo comparece en el interior de esos límites<sup>1488</sup>. La crítica del lenguaje que tiene lugar en la proposición especulativa no es una renuncia, sino una reivindicación del discurso como único ámbito en el que la verdad puede llegar a tener lugar. Es precisamente en este sentido que C. Malabou ha señalado que «la superación dialéctica de la proposición especulativa no puede tener lugar en otro lugar más que en la forma proposicional misma»<sup>1489</sup>. La autora sigue con ello la estela de Gadamer, para quien ya resultaba claro que «en el hablar siempre queda la posibilidad de superar la propia tendencia objetivadora, como Hegel superó la lógica del entendimiento, [y] Heidegger el lenguaje de la metafísica [...]»<sup>1490</sup>. El abandono de la proposición que autores como Heidegger llegan

---

<sup>1487</sup> CUBO UGARTE, O. *Actualidad hermenéutica del “saber absoluto”*, p. 42: «La proposición especulativa no pretende decir algo de algo, sino más bien mostrar de soslayo a través de la forma misma de la proposición los límites inmanentes a todo decir proposicional.»

<sup>1488</sup> *Id.*: «[...] captar lo que todo el rato se nos escapa con el lenguaje proposicional requiere paradójicamente de un cierto uso de la proposición a la que Hegel denomina especulativa. Este uso especulativo del lenguaje no puede renunciar al lenguaje proposicional, porque lo necesita para transcurrir a su través. Es decir, el acceso al sentido es necesariamente lingüístico, aunque el lenguaje es un arma de doble filo para captar lo que podemos denominar la verdad en su sentido especulativo.»

<sup>1489</sup> MALABOU, C. *Op. cit.*, p. 227: «“Un type d’énoncé” poursuivons-nous. La relève dialectique de la proposition spéculative ne peut avoir lieu selon Hegel que dans la forme propositionnelle elle-même. Elle se produit, comme l’affirme la *Science de la logique* de l’*Encyclopédie*, “à même la forme (*an der Form*)”. Le passage d’une forme —prédicative— a l’autre —spéculative— ne requiert donc pas une autre forme que celle de la proposition.»

<sup>1490</sup> GADAMER, H.-G. *Los caminos de Heidegger*, pp. 81-82: «¿No es el lenguaje siempre el lenguaje de la tierra a la que se pertenece y la realización del progresivo sentirse en casa en el mundo? ¿Y no significa esto que el lenguaje no conoce fronteras y que nunca fracasa, porque tiene infinitas posibilidades de decir su alcance? Me parece que aquí arranca la dimensión hermenéutica, que demuestra su infinitud interior en el hablar en diálogo. Es cierto que el lenguaje académico de la filosofía está predeterminado por la construcción gramatical de la lengua griega y que en su historia greco-latina ha establecido implicaciones ontológicas que Heidegger puso al descubierto. Pero la universalidad de la razón objetivadora y la estructura eidética de las significaciones lingüísticas ¿están realmente ligadas a estas interpretaciones especiales de *subjectum*, de *species* y de *actus* que se hicieron en Occidente? ¿O son válidas para todas las lenguas? No se puede negar que hay elementos estructurales de la lengua griega y particularmente una concepción gramatical propia de la lengua latina que definen la jerarquía de género y especie, la relación de substancia y accidente, la estructura de la predicación y el verbo como palabra de la acción en una determinada dirección de la interpretación. Pero ¿no hay manera de elevarse por encima de estas anteriores esquematizaciones del pensamiento? Si se contraponen al precedente del enjuiciamiento occidental, por ejemplo, el uso del en el lenguaje oriental de imágenes que obtiene su fuerza enunciativa del reflejo recíproco entre lo dicho y lo que se quiere decir, ¿no son estos en realidad sólo diferentes modos de decir dentro de algo general y único, es decir, de la esencia del lenguaje y de la razón? ¿No quedan el concepto y el juicio integrados en la vida de significación de la lengua que hablamos y en la que sabemos decir lo que queremos decir? Y, a la inversa, ¿no se puede también incorporar siempre lo subliminal de estos enunciados orientales de reflejo recíproco, lo mismo que el enunciado de la obra de arte, dentro del movimiento hermenéutico que crea consenso? En este movimiento siempre se produce un devenir de lenguaje, ¿y habría que pensar realmente que haya lenguaje en otro sentido que no fuera siempre en el de la realización de este movimiento? También la teoría de Hegel de la proposición especulativa parece pertenecer a este contexto, ya que siempre supera en sí misma la propia culminación en la dialéctica de la contradicción. En el hablar siempre queda la posibilidad de superar la propia tendencia objetivadora, como Hegel superó la lógica del entendimiento, Heidegger el lenguaje de la metafísica, los orientales superan la diferencia de los ámbitos del ser y los poetas todo lo dado en general.»

en algún momento a sugerir como *phármakon* ante la imposibilidad de escapar al lenguaje de la metafísica es sin lugar a dudas la medida más extrema contra el dogmatismo de la finitud y la idolatría (finitizadora) del Absoluto que cabe adoptar. Pero una medida como ésta corre el riesgo de abandonar este dogmatismo del Entendimiento y de la finitud sólo al precio de incurrir en el dogmatismo inverso de la intuición intelectual:

«La lucha de la proposición especulativa contra el dogmatismo es una lucha a dos bandas, porque consiste en el recordatorio permanente de que lo verdadero no consiste en una proposición sin renunciar por ello al mismo tiempo al lenguaje proposicional, pues esto conduciría a otro tipo de dogmatismo, en virtud del cual la verdad especulativa y el sentido se dejarían captar por medio de una intuición inmediata del mismo. Es decir, el problema de la verdad especulativa y del sentido atraviesa la proposición, pero la excede en la medida en que bajo la forma proposicional se enlaza y se opone el sujeto (lo singular) y el predicado (lo universal), a partir de un tercero exterior a ambos. La *forma* misma del lenguaje proposicional impide exponer lo que constituye el verdadero asunto del pensar, a pesar de que el contenido mismo de los enunciados pueda ser especulativo.»<sup>1491</sup>

La crítica del lenguaje que se abre camino a través de la proposición especulativa no comporta la destrucción del lenguaje<sup>1492</sup>, sino «la destrucción de este comportamiento habitual que la conciencia natural mantiene con el lenguaje»<sup>1493</sup>, bien entendido que «el lenguaje es indisoluble de la conciencia, que siempre está estructurada lingüísticamente»<sup>1494</sup>. Ni siquiera el Saber absoluto es un más allá del lenguaje, sino «otro uso del lenguaje»<sup>1495</sup>, pero no tanto en el sentido de un «adentrarse en otro lenguaje distinto del que maneja la conciencia natural»<sup>1496</sup>, pues no hay otro lenguaje más (al menos “para nosotros los hombres”) que el de la representación y el Entendimiento. J.-L. Nancy lo expone con admirable claridad:

«Penetrar la negatividad exige “otro idioma” distinto de idioma de la representación. Este último es el idioma de la separación: la lengua de la fijeza de los conceptos, de las proposiciones y de sus cópulas. Este idioma es simplemente el idioma, es el único idioma [...]. Hablar el otro idioma, el del pensamiento, no es habitar otro misterioso idioma de más. Pero tampoco es, sobre todo no es, entrar en lo inefable. Es *pensar*: esto es, hablar en el idioma mismo lo que éste no dice, y que es también el lenguaje mismo. El lenguaje dice las cosas, no se dice a sí mismo, es decir, la universal remisión de las diferencias en virtud de las cuales el idioma habla. Decir esta remisión sería decir el paso de las determinaciones unas en otras, agotar todas las significaciones: y tal es lo propio del pensamiento. El “idioma” del pensamiento es en efecto el agotamiento de la significación determinada. Por eso es, al mismo tiempo, el agotamiento de la exterioridad del lenguaje, y el agotamiento de las determinaciones separadas de las cosas: el idioma de la penetración de la manifestación. / Hay que sostener a la vez que es un idioma, o el idioma mismo, y que es su

---

<sup>1491</sup> CUBO UGARTE, O. *Op. cit.*, p. 43.

<sup>1492</sup> Cf. *infr.* nota 1497.

<sup>1493</sup> Cf. *supr.* nota 1491.

<sup>1494</sup> *Id.*

<sup>1495</sup> *Id.*

<sup>1496</sup> *Id.*

agotamiento o su alteración infinita. Hay que sostenerlo, no sólo porque se trata de la seriedad imperturbable y obstinada del filósofo que quiere enunciar lo inenunciable, sino porque sólo el lenguaje, al exponerse por sí mismo como la relación y la separación infinitas, expone también este estar-por-sí-mismo-fuera-de-sí-mismo-en-algo-distinto, que constituye la manifestación. En cierto sentido, el lenguaje es la manifestación: pone la cosa fuera de sí. Manifiesta a la manifestación. Pero la manifiesta como algo distinto de sí. De modo que, en otro sentido, el lenguaje lo nombra todo y no manifiesta nada. Indica —al nombrar, y en la insignificancia de los nombres— que la manifestación es su verdad y su límite. / El idioma de la filosofía es el idioma mismo hablado en su infinitud, es decir, al mismo tiempo en cada instante —en cada palabra, en cada significación— puesto fuera de sí, insignificante o sobre-significante, interrumpido y tensionado hacia su propia negatividad —hacia la “vitalidad” del “sí mismo”. No el idioma hablando sobre sí mismo, sino penetrado en sí. A fin de cuentas, nada distinto a lo que hace el lenguaje en cada momento, en el pliegue de su articulación y en el surco de su enunciación.»<sup>1497</sup>

La clave del pensamiento especulativo reside, por tanto, en idear, no tanto un nuevo idioma, cuanto un «modo de discurso inédito», en el que el lenguaje del Entendimiento pierda ciertamente pie, pero no para sumirse en el silencio, sino para dejar ver, en su continuo tropezar, en «su agotamiento o su alteración infinita»<sup>1498</sup>, los límites del propio lenguaje. Vale la pena traducir aquí este acertado pasaje de Lebrun:

«Cada uno de los términos cumple su sentido tan sólo cuando es referido a su otro, —pero cada uno también, *considerado en sí mismo*, se auto expulsa del sentido “perfectamente conocido” que parecía especificarse y cumple el sentido que parecía estar reservado para el otro. Ha llegado el momento en que el Entendimiento va a perder pie: se le pide comprender como explicitación del sentido de un concepto lo que, en su legislación, siempre ha sido considerado como una marca de la inconcebibilidad de cualquier concepto. El Entendimiento concede que cada uno de los términos tan sólo pueda tener sentido conectado con su opuesto: esta situación es figurable. Pero que cada uno se convierta en lo que significa el otro, aquí comienza lo no figurable, luego lo inconcebible; imposible, aquí, describir la diferencia como una exclusión, yuxtaponer las determinaciones o hacerlas alternar. El “espacio” disponible para esta apacible vecindad, el “tiempo” en que se inscribía la alternancia, se hurtan cuando el discurso *del sentido mismo*, la manifestación *del contenido mismo* son sustituidos por el código que *utiliza* conceptos supuestos dotados de un sentido fijo. Ser hegeliano es suponer que el rechazo de este código no es en absoluto sacrificio del sentido, sino, muy al contrario, la condición de su libre circulación. Pero no vayamos tan deprisa. Más valdría comprender las resistencias que le opone aquí el Entendimiento (el lenguaje de la *utilización*) al pensamiento especulativo (al lenguaje de la *explicitación*). La oposición, considerada ahora *en sí misma*, ya no permite imaginar al Otro bajo el aspecto tranquilizador del “fuera de”; despidе toda topografía posible de la alteridad. Hay que poner el acento sobre esta ruptura para convencerse de que no se trata de una tesis más audaz, sino de un modo de discurso inédito.»<sup>1499</sup>

El pasaje de Lebrun (como el de Nancy) apuesta por el carácter insoslayable del lenguaje en la filosofía de Hegel, mostrando claramente que el arma hegeliana contra la metafísica no es el silencio (en el sentido al menos de la interrupción del lenguaje y el callar de la palabra), sino la elaboración de un «modo de discurso inédito» capaz de

<sup>1497</sup> NANCY, J.-L. *Op. cit.*, pp. 40-41.

<sup>1498</sup> *Id.*

<sup>1499</sup> LEBRUN, G. *Op. cit.*, pp. 292-293.

dislocar las determinaciones del Entendimiento finito, diluyéndolas y garantizando así la libre circulación del sentido. Este tipo de discurso respeta así la economía de Finitud y Absoluto (de lenguaje y pensamiento) que buscamos. Pero no sin plantear también una dificultad que es preciso abordar. El pensamiento se abre camino a través de la palabra diluyéndola, dislocándola. Retorna aquí la metáfora del fuego utilizada en la cuarta parte de este estudio para ilustrar el modo como el Absoluto (lo lógico) alumbra la finitud incendiándola, inmolando el combustible categorial (de la Lógica). Era esta una interpretación destructiva del Absoluto, que lo presentaba como un Moloch ante el que era sacrificada la finitud. S. Zweig ha expresado bellamente esta idea, subrayando el carácter demoníaco de ese Absoluto que vive de la muerte del Espíritu, pues sólo se libera mientras el Espíritu sucumbe, en los terribles estertores de su agonía:

«[...] nunca se ve más claramente al demonio que albergaba en su ser que cuando puede ser atisbado a través de su alma destrozada por el tormento, rota en terrible crispación, y es a través de su desgarraduras como se ven las oscuras sinuosidades donde se esconde el terrible huésped. [...] se hace visible, de pronto, el terrible poder del demonio, que antes estuvo en cierto modo oculto y ello sucede precisamente cuando su espíritu sucumbe.»<sup>1500</sup>

Ahora bien, es precisamente frente a este tipo de lectura del Absoluto (que Zweig identifica con el genio de los poetas malditos) que apelamos en su momento a la metáfora hegeliana de la «transparencia de lo finito». En ella vimos una salvaguarda frente a la llama (demoníaca) del Absoluto: la llama del Absoluto se apaga ahí donde la palabra es forzada hasta romperse, ahí donde el discurso no consigue articular su dislocamiento. Su vida está así indefectiblemente ligada a la vida del lenguaje, no de su muerte: las cenizas no arden, y nada resulta más infructuoso que inmolar el lenguaje al Moloch del pensamiento. Y es que sólo en el claro del lenguaje la luz del pensamiento puede legar a alumbrar. Puestos a buscar una consigna poética, consideramos más próximas a esta economía de la finitud los versos de Hölderlin, en los que la vieja roca del lenguaje permanece como un límite inamovible ante las embestidas del Absoluto:

«Las olas del corazón no estallarían en tan bellas espumas ni se convertirían en espíritu si no chocaran con el destino, esa vieja roca muda.»<sup>1501</sup>

En los versos de Hölderlin acecha también, sin embargo, un exceso de signo inverso, en el que es más bien el Absoluto el que (como la ola en la roca) parece sucumbir ante la dureza de una finitud implacable. Enseguida acuden a la mente los motivos hegelianos de la “*kénosis*” y de la “muerte de Dios”, en los que el Absoluto se desangra y muere en la cruz del lenguaje y de la finitud. Esa muerte es, ciertamente, inherente al Absoluto: Dios muere necesariamente en la roca del destino. Pero esto no debe significar en ningún caso que Dios sea su muerte<sup>1502</sup>, en el sentido al menos de que no haya más

<sup>1500</sup> ZWIG, S. *La lucha contra el demonio*, p. 14.

<sup>1501</sup> HÖLDERLIN, F. *Hiperión*, pp. 65-66.

<sup>1502</sup> Cf. *supr.* nota 726.

que la negación de Dios, su cadáver, y mucho menos que ese cadáver sea lo único a lo que cabría llamar “divino”:

«[...] la totalidad no se da más que en esa mentira. Cristo es la conciencia de esto, de la irredimibilidad de la mentira, ya que ahí donde esté el hombre Dios, sólo el Dios siempre presente, será siempre negado, desmentido, blasfemado. Pero sólo en la negación, sólo en la blasfemia está presente Dios. Y esto significa: hágase lo que se haga, aunque sea la acción más abyecta, el hecho mismo de llevarla a cabo es divino. La voluntad humana es divina, y lo es en su finitud.»<sup>1503</sup>

El fragmento de Vitiello nos sitúa ante un nuevo exceso contrario a la economía de la finitud que creemos entrever en los versos de Hölderlin, y frente al cual queremos subrayar una vez más la idea de que lo que muere en la *kénosis* divina no es Dios mismo, sino el concepto abstracto de Dios<sup>1504</sup>, que Dios (como el Fénix) pasa través de su propia muerte, a la que sobrevive como el acto mismo de negarse y trascenderse a sí mismo, de desenmascarar la ficción que envuelve al concepto abstracto de Dios. He aquí la interpretación ficticia del Absoluto, cuyos lineamientos hemos trazado en la conclusión de este estudio, y que es preciso no confundir con una interpretación absoluta (o absolutista) de la ficción. En ningún caso no se trataba para nosotros (como para Vitiello) de mostrar que no hay más que ficción, que la mentira es la única verdad que cabe llamar “absoluta”, sino de que el Absoluto sólo se revela a partir de la ficción, precisamente en y como el acto mismo de desenmascarar el carácter ficticio de los falsos nombres de Dios. De manera que sólo cuando la ficción se revela como lo que es (como ficción precisamente, y no como verdad), es revelada (valga la paradoja) en su verdad.

### **3. El alba, o la victoria de la palabra: La palabra que alumbra la hora más oscura**

El Absoluto choca y se desangra en la roca de la finitud, pero sin sucumbir en ella. Lo que en ella toma la palabra no es la piedra (siempre muda) de la finitud, sino el Absoluto que clama y grita con el estallido de la espuma. También en este caso, los versos de Hölderlin, proporcionando la perfecta salvaguarda contra la hipérbole (ateológica) de la muerte de Dios, proporcionando la clave de la economía postmetafísica que buscamos. La llama del Absoluto somete a la Finitud a un desplazamiento y una torsión vertiginosa, mientras que la roca de la Finitud produce en el Absoluto una herida y una enfermedad incurables. Pero ni esa torsión del lenguaje es tan vertiginosa como para que el discurso especulativo no pueda articularla, ni esa enfermedad del pensamiento es tan grave como para que la vida del Espíritu no pueda sobrellevarla. Si, de un lado, la Finitud sobrevive a su sacrificio en la

---

<sup>1503</sup> VITIELLO, V. *Op. cit.*, pp. 153-154.

<sup>1504</sup> WAHL, J. *Op. cit.*, p. 78: «No es solamente Cristo el que muere, sino que es también y sobre todo el Dios abstracto. La idea de “Dios mismo está muerto” significa por tanto en primera instancia sin duda que el sujeto, la persona que es el Cristo, está muerta; pero más profundamente, significa que el Dios abstracto ya no es.»

llama de Absoluto; de otro lado, el Absoluto sobrevive a su estallido en la roca de la Finitud. La fuerza de la ola ilustra la pujanza y la vida (no la muerte) del Absoluto, mientras que la firmeza de la roca representa el destino ineludible de la finitud, el carácter insoslayable del lenguaje.

Pues bien, pensamos que este carácter insoslayable del lenguaje (que es fundamentalmente el lenguaje *de la metafísica*) no puede por menos que arrojar un interrogante sobre el *carácter insoslayable de la metafísica misma*, acerca de su necesidad de plantearse precisamente como *palabra* y como *discurso* del ser. Y ello no precisamente en el sentido *negativo* de que la metafísica acontecida sería el único resorte a nuestra disposición para «hacer estremecer» sus cimientos y consumir definitivamente la destrucción heideggeriana<sup>1505</sup>, sino en el sentido *positivo* de que sería más bien el único suelo en el que todavía puede fructificar la cuestión ontológica y propiciar una genuina reapropiación. En este sentido, autores como A. Leyte han señalado el «permanente sentido positivo (no-crítico, que persiste incluso cuando se abandona definitivamente el título “metafísica” para nombrar la finitud»<sup>1506</sup>, incidiendo sobre aquellos «aspectos de lo que pudo significar metafísica como origen del propio pensar de Heidegger y en ese sentido, como significado insoslayable y no superable [del título en cuestión]». Pensamos, por lo demás, que comprender la presencia transversal de la metafísica en el pensamiento de Heidegger no comporta algo así como aislar un significado alternativo de la metafísica que pudiera permanecer al margen del diagnóstico heideggeriano como onto-teología y ocultamiento del ser.

Lo decisivo reside en comprender que *el ocultamiento que tiene lugar en la onto-teología es el único modo como la cuestión ontológica tiene efectivamente lugar*: la presencia transversal de la metafísica en el pensar heideggeriano permanecerá incomprendida mientras no se asuma, con todas sus implicaciones, que *el ser se manifiesta únicamente en tanto que se oculta*, y que *el ocultamiento del ser que tiene lugar en la metafísica ofrece la única vía de acceso al fenómeno del ser*<sup>1507</sup>. Ello no puede

---

<sup>1505</sup> DERRIDA, J. *La escritura y a diferencia*, p. 386: «Ahora bien, todos estos discursos destructores y todos sus análogos están atrapados en una especie de círculo. Este círculo es completamente peculiar, y describe la forma de la relación entre la historia de la metafísica y la destrucción de la historia de la metafísica: *no tiene ningún sentido* prescindir de los conceptos de la metafísica para hacer estremecer a la metafísica; no disponemos de ningún lenguaje —de ninguna sintaxis y de ningún léxico— que sea ajeno a esta historia; no podemos enunciar ninguna proporción destructiva que no haya tenido ya que deslizarse en la forma y los postulados implícitos de aquello mismo que aquella querría cuestionar.»

<sup>1506</sup> LEYTE, A. *Heidegger*, pp. 16-17: «La imbricación de la metafísica con las diversas cuestiones que sólo aparentemente tiene una dedicación particular —el arte, la poesía, los griegos— es tal, que la segunda parte, dedicada a la metafísica, se ve obligada a comenzar excluyendo la comprensión de la misma entendida exclusivamente como “crítica de la metafísica”; por así decirlo, haciendo explícito su permanente sentido positivo (no-crítico, que persiste incluso cuando se abandona definitivamente el título “metafísica” para nombrar la finitud. En todo caso, la segunda parte desarrolla aspectos de lo que pudo significar metafísica como origen del propio pensar de Heidegger y en ese sentido, como significado insoslayable y no superable.»

<sup>1507</sup> NAVARRO CORDÓN, J. M. “Sobre el horizonte de la meditación heideggeriana acerca de la esencia de la Modernidad”, p. 120: «Sin destinación del Ser (*sichzuschicken*) no hay Ser, y comportando el destinar un don, un destino (lo destinado en cada caso y que como tal es) no hay Ser sin lo ente, no hay dar sin don.



por menos que tener consecuencias directas para el pensamiento postmetafísico frecuentemente reivindicado como alternativa a la metafísica. De entrada, porque si algo comporta el carácter insoslayable de la metafísica y de su lenguaje es que no hay, como tal, “un afuera” de la metafísica: el único afuera de la metafísica es su esencia impensada, bien entendido que la esencia de la metafísica *no es, para Heidegger, nada metafísico en el sentido onto-teológico de la palabra*<sup>1508</sup>. De ahí que (al menos para un cierto Heidegger), no haya otra posible demarcación de la metafísica que el «retorno [Rückgang] al fundamento de la metafísica»<sup>1509</sup>, y de ahí, en definitiva, que tampoco haya más alternativa a la onto(-teo)logía (tradicional) que la propia Ontología (fundamental), es decir, el “paso atrás” que desplaza el discurso filosófico del eje “ser-pensar” al eje “ser y tiempo” como lo impensado en aquel.

Pues bien: es en esta dirección marcada por el planteamiento heideggeriano de la Ontología fundamental que, en las antípodas de todo intento de liquidación antimetafísico, el pensamiento postmetafísico se define como un discurso acerca del ser articulado a partir del lenguaje de la metafísica; el cual no es, por lo demás, el de una metafísica diferente a la acontecida como *onto-teología*, sino el de aquella onto-teología cumplida y realizada como ocultamiento y olvido más extremo del ser, que precisamente por serlo ofrece la posibilidad de pensar lo impensado de su esencia<sup>1510</sup>. El retorno a la

---

Pero el don y lo destinado sólo se descubren y manifiestan como tales en la retracción (*sichentziehen*) del dar y de aquello que da y envía: sólo desde el mantenerse y permanecer en retracción y no-manifestación (*a-létheia*, esto es, como *léthe*) brilla lo que en cada caso es.»

<sup>1508</sup> HEIDEGGER, M. GA 9, *Einleitung zu: “Was ist Metaphysik?”*, ss. 366-367 / pp. 300-301: «En la medida en que representa siempre lo ente y sólo en cuanto ente, la metafísica no piensa en el propio ser. La filosofía no se recoge sobre su propio fundamento, sino que siempre lo abandona, precisamente a través de la metafísica. *Pero también es verdad que nunca escapa completamente a él.* En la medida en que un pensador emprende el camino que lleva a experimentar el fundamento de la metafísica, en la medida en que dicho pensar intenta pensar en la verdad del propio ser en lugar de representar lo ente en cuanto ente. En esa medida, el pensar ha abandonado *hasta cierto punto* la metafísica. Precisamente considerándolo todavía desde la perspectiva de la metafísica, este pensar retorna al fundamento de la metafísica. Lo que pasa es que ese que todavía sigue apareciendo como fundamento, presumiblemente, caso de ser experimentado desde sí mismo, es otra cosa todavía no dicha de acuerdo con la cual la esencia de la metafísica también es otra cosa que la metafísica [subr. mío]». Así como el “retorno” a esencia de la metafísica implica una suerte de “superación” (*Überwindung*) de la metafísica, así también el “paso atrás” exige igualmente un “salto” «fuera de lo que hasta ahora ha sido pensado en la filosofía»: «En la medida en que el paso atrás determina el carácter de nuestro diálogo con la historia del pensar occidental, conduce *en cierto modo* al pensar fuera de lo que hasta ahora ha sido pensado en la filosofía. El pensar retrocede ante su asunto, el ser, y con ello, lleva lo pensado a una posición contraria que nos permite contemplar el conjunto de esta historia, al prepararle el ámbito que va a ocupar, y en concreto, desde la perspectiva de lo que se constituye en fuente de todo ese pensar. A diferencia de lo que ocurre en Hegel, éste no es un problema heredado y ya formulado, sino precisamente lo no preguntado por nadie a lo largo de toda esa historia del pensar [subr. mío].» (HEIDEGGER, M. GA 11, *Identität und Differenz*, s. 59 / p. 113)

<sup>1509</sup> *Ibid.*, s. 365 / p. 299.

<sup>1510</sup> Si la “destrucción” (*Destruktion*) heideggeriana de la ontología entraña una demarcación frente a la metafísica no es, por tanto, en el sentido de una crítica que pudiera llegar a prescindir, o pudiera llegar a tener lugar al margen de ella. Es seguramente una consideración como ésta la que llevó a Heidegger a desplazar este término hacia términos como “superación” (*Überwindung*) y “torsión” (*Verwindung*). El “primer término expresa la necesidad trascender la metafísica hacia algo distinto de ella, la convicción de que la esencia impensada de la metafísica no es nada metafísico. El segundo, en cambio, expresa la convicción de que esa esencia, aunque no se identifica con la metafísica, no es nada que pueda ser hallado

esencia impensada de la metafísica sólo resulta posible ahí donde lo que tiene lugar es la pérdida, el olvido, el ocultamiento, bien entendido que el hecho de que algo quede *oculto* en la metafísica *no significa que resulte por ello mismo inaccesible a partir de la misma, ni mucho menos que desaparezca*. Una interpretación como ésta es, ciertamente, la que parece abrirse camino en la interpretación heideggeriana de Hegel: en tanto que “culminación de la metafísica”, la filosofía de Hegel representa para Heidegger la culminación de una historia cuya esencia no sólo permanece impensada en ella misma, *sino que también resulta inaccesible a partir de la misma*<sup>1511</sup>. De manera que si la cuestión del ser se encuentra presente en ella, es sólo como esencia impensada y fundamento oculto: oculto en la filosofía de Hegel y para Hegel mismo. Pareciera, en efecto, como si Heidegger dirigiera contra Hegel lo que el propio Hegel había aplicado a los egipcios, cuyos misterios «permanecían secretos para ellos mismos». La fórmula hegeliana expresa a la perfección el trasfondo de la crítica que Heidegger dirige también contra el conjunto de la metafísica, cuyo fundamento es en alguna medida iluminado en la metafísica («siempre que la metafísica representa a lo ente, queda iluminado el ser»), pero de manera que permanece oculto para ella. En ello se asemeja al árbol que hunde sus raíces en la tierra: aunque están en contacto permanente con el oscuro fundamento del árbol, éstas no envían su sabia y su fuerza hacia él, sino hacia árbol que se alza por encima:

«Puesto que la metafísica interroga a lo ente en cuanto ente, permanece junto a lo ente y no se vuelve hacia el ser en cuanto ser. En cuanto raíz del árbol envía todas las sabias y fuerzas al tronco y sus ramas. La razón se ramifica en el suelo y fundamento afín de que el árbol pueda crecer, salir fuera de él y por tanto abandonarlo. El árbol de la filosofía surge y crece desde el suelo en donde se encuentran las raíces de la metafísica. Es verdad que el suelo y fundamento constituyen el elemento en el que se hace presente la raíz del árbol, pero el crecimiento del árbol no puede resumir dentro de sí ese suelo donde se implantan las raíces hasta el punto de que adquiera carácter de árbol y desaparezca en el árbol. Por el contrario, lo que ocurre es que las raíces se pierden hasta sus fibras más finas en el suelo. El fundamento es fundamento para la raíz en él, la raíz se olvida de sí misma a favor del árbol. Incluso cuando se alberga y acomoda a su modo en el elemento del suelo, la raíz todavía sigue formando parte del árbol. Le prodiga al árbol su propio elemento y se prodiga a sí misma para él. No se vuelve al suelo como raíz o por lo menos no lo hace como si su esencia sólo fuera a crecer frente a ese elemento y desplegarse en él. Por lo tanto, presumiblemente el elemento tampoco es elemento si la raíz no penetra completamente en él.»<sup>1512</sup>

---

al margen de la metafísica misma. Para Heidegger, la esencia de la metafísica yace oculta en la metafísica misma, y su adecuado desvelamiento no conduce a un afuera, sino al interior de la misma, hacia ese fundamento oculto de la metafísica que permanece impensado metafísicamente. La palabra “*Verwindung*” trasluce así un reconocimiento del carácter *insoslayable* de la metafísica, como el único lugar (*Ort*) en el que puede tener lugar un genuino acceso y apropiación de su esencia.

<sup>1511</sup> HEIDEGGER, M. GA 68, *Die Negativität*, s. 4 / p. 15: «Soll nun freilich der Standpunkt einer notwendigen Auseinandersetzung mit dem Hegelschen Philosophie ihr gleichwohl gewachsen, und d. h. doch, in wesentlicher Hinsicht überlegen, zugleich aber auch wieder nicht von außen zugetragen und aufgeredet sein, dann muss dieser Standpunkt der Auseinandersetzung zwar *in* der Hegelschen Philosophie, jedoch als der ihr selbst wesensmäßig unzugängliche und gleichgültige Grund verborgen bliebe.»

<sup>1512</sup> HEIDEGGER, M. GA 9, *Einleitung zu: “Was ist Metaphysik?”*, ss. 366-367 / pp. 300-301.

El presente estudio parte de cierta perplejidad ante el extremo tan antihegeliano y como antimetafísico al que Heidegger ha acabado conduciendo el postulado del ocultamiento del ser: como la tierra para la raíz del árbol, el fundamento de la metafísica permanece por ello mismo oculto para la metafísica, *pero eso no debe significar que permanezca inaccesible para ella*. Frente a este extremo, pensamos que el ser debe resultar accesible a partir de su ocultamiento metafísico, toda vez que *lo propio del ser es perderse y, en este sentido, acontecer como metafísica*. Precisamente porque lo propio del ser es perderse y permanecer impensado como metafísica, el genuino acceso a su esencia sólo puede tener lugar a partir de a metafísica. Así debe ser, al menos, mientras perderse (u olvidarse) no signifique *desaparecer*, tal y como parece ocurrir en la filosofía del último Heidegger, así como en determinadas derivas marcadamente antimetafísicas como la de G. Vattimo, cuya “filosofía del declinar” se sustentaría sobre aquella premisa heideggeriana «que ve como constitutivo del ser no el imponerse, sin el desaparecer»<sup>1513</sup>. Frente a este tipo de derivas, Gadamer ha insistido en señalar algo así como una presencia de lo olvidado en el olvido, de una “memoria” del olvido:

«Mas todo olvido conlleva, sin duda, la presencia de lo olvidado. Al lado del olvido del ser camina, en cierto modo, la presencia del ser, centelleando esporádicamente en el momento de la pérdida y al cargo del cual está, de manera continua la Mnemosyne, la musa del pensamiento. Esto se aplica incluso a un pensamiento que considera el más extremo olvido del ser hacia el que tiende nuestro presente como el destino del ser mismo. Así, Heidegger llamó a su propio pensamiento el paso atrás, que intenta volver a pensar el comienzo en tanto comienzo. [...]. En este sentido, si se quisiera responder la historia del recuerdo del ser, no sería preciso contra otra historia. Es la misma historia. El recuerdo del ser es el pensamiento que acompaña al olvido del ser. [...]. Consideraba al poeta Friedrich Hölderlin como su interlocutor más íntimo en el diálogo que configuraba su pensamiento. Su lamento del abandono y su invocación de los dioses desaparecidos, pero también su saber de que “aun así recibimos mucho de lo divino” eran para él como una garantía de que el diálogo del pensamiento encuentra su interlocutor, incluso en la noche del mundo que se acerca, en la completa privación de una patria y en la lejanía de Dios.»<sup>1514</sup>

Pero si Gadamer tiene razón, lo que entonces deja de entenderse es el sesgo decididamente anti-hegeliano y crecientemente anti-metafísico de la filosofía de Heidegger. No queremos concluir este estudio sin retomar el que sería uno de los problemas que lo ha suscitado: el ser acontece en tanto que se pierde, y la referencia a la metafísica resulta en este sentido insoslayable, pero si esto es así, ¿cómo entender entonces la pretensión heideggeriana de «abandonar la metafísica a sí misma»?<sup>1515</sup> Se dirá que ésta responde a la exigencia de pensar el ser en su Diferencia con el ente, pero ya hemos visto que pensar esta diferencia con el ente *no puede significar en ningún caso pensar el ser independientemente del ente y de su acontecer como metafísica*. La pretensión de “abandonar la metafísica” sólo resulta aceptable si consideramos (como

---

<sup>1513</sup> VATTIMO, G. *Las aventuras de la diferencia*, p. 8.

<sup>1514</sup> GADAMER, H.-G. *Los caminos de Heidegger*, pp. 176-177.

<sup>1515</sup> Cf. *supr.* nota 1457.

hace el segundo Heidegger) que el imperar onto-teológico de lo ente lo es hasta el punto, no sólo de ocultar el ser que se retrae en su advenimiento epocal como metafísica (pero que no cancela la posibilidad de atisbar el ser en ese movimiento de retracción), sino *de ocultar incluso ese retraimiento del ser*, cancelando así incluso toda posibilidad *de preguntar por él*<sup>1516</sup>. Pero incluso entonces seguiría siendo legítimo *tomar ese olvido como traza de la Diferencia*:

«La Diferencia como tal es siempre olvidada. La Diferencia es siempre y sólo las trazas de sí. El olvido a superar, entonces, no es el olvido de la Diferencia, sino el olvido del olvido. Sin embargo, también este olvido del olvido es traza: traza de las trazas y, por tanto, traza de la Diferencia. De tal manera que ésta, la Diferencia, se encuentra como traza en todo el pensamiento “metafísico”; por consiguiente, también en el pensar “representativo”. Y, en efecto “la sentencia arcaica del pensamiento inicial y la tardía del pensamiento de los últimos tiempos llevan la palabra a lo Mismo”.»<sup>1517</sup>

La metafísica consumada aparece así como el escenario (postmetafísico) en el que no tenemos más remedio que procurarnos el acceso al ser, y si unos pocos se lamentan ante la dificultad de recoger los frutos del ser en esa tierra baldía a la que llegamos siempre demasiado tarde, la mayoría se alegra de no volver a tener que probar esa fruta prohibida. De uno y otro lado impera la convicción acerca de la imposibilidad de acceder al ser en el horizonte postmetafísico de los dioses huidos. *Pero lo cierto es que éste es el escenario más propicio (quizá el único) para esta tarea*. Puede que la consumación de la metafísica sea la hora más oscura del ser, pero esa oscuridad no lo es en ningún caso hasta el punto de convertirse en el desvanecimiento o el eclipse del ser. La metáfora de la luz sigue resultando esclarecedora en este punto, pues así como la luz resulta visible en la noche, así también la huella de la retirada del ser resulta visible en la hora más oscura del pensamiento postmetafísico; al igual que la luz, el ser brilla con tanta más intensidad cuanto más profunda es la oscuridad del telón óptico de aparición:

«Siempre que la metafísica representa a lo ente, queda iluminado el ser.»<sup>1518</sup>

Permanecemos, en realidad, en los aledaños del mismo planteamiento óptico que en su momento fue aplicado al concepto hegeliano de reflexión. También en este caso,

---

<sup>1516</sup> HEIDEGGER, M. GA 65, *Beiträge zur Philosophie*, p. 94: «Die abendländische Geschichte der abendländischen Metaphysik ist der “Beweis” dafür, dass die Wahrheit des Seyns nicht zur Frage werden konnte, und der Hinweis auf die Gründe dieser Unmöglichkeit». NAVARRO CORDÓN, J. M. *Loc. cit.*, p. 121: «En el extremo olvido de su originaria co-pertenencia y diferencia [de ser y ente], el ente llega a la forma extrema en que se ha borrado toda dependencia (*abhängen*) del ser, y el ser mismo es olvidado y velado en su originario y esencial velamiento, es “el ocultamiento del ocultamiento” (*die Verbergung der Verbergung*). Cuando una y otra cosa tiene lugar, se está en el tiempo de la extrema indigencia y penuria (*Not*): “donde desaparece el último resto del ocultamiento del ser, a saber, en el absoluto saber de sí mismo del espíritu absoluto en la metafísica del idealismo alemán, allí, el des-ocultamiento del ente con respecto a su ser, es decir, la Metafísica, está consumada (*vollendet*) y la filosofía está en su final (*am Ende*).»

<sup>1517</sup> VITIello, V. *Op. cit.*, p. 185.

<sup>1518</sup> HEIDEGGER, M. GA 9, *Einleitung zu “Was ist Metaphysik?”*, ss. 366-367 / pp. 300-301.

todo transcurre como si la luz del ser no fuera capaz de dirigir su rayo sobre sí misma, como si la oscuridad fuera el elemento en el que no tiene más remedio que iluminarse, como si lo oscuro fuera (valga la paradoja) *el claro*.

Pensamos, por lo demás, que esta aplicabilidad de la metáfora óptica a los casos de Heidegger y Hegel no es en modo alguno casual, que si ambos planteamientos responden a ella es en virtud de una preocupación común ante el problema de la metafísica y de un diagnóstico compartido ante el acontecimiento de su “final”, que es para ambos el de su consumación onto-teológica, y el de la consiguiente necesidad de hablar del ser desde la lejanía. Pues bien: eso y no otra cosa es lo que convierte a ambos filósofos en pensadores postmetafísicos<sup>1519</sup>. El prefijo “post-” indica el haber quedado algo atrás, relegado al pasado de lo ya acontecido y, con respecto a lo cual nosotros nos situaríamos ciertamente “más allá”. Pareciera, en efecto, como si el prefijo en cuestión no hiciera sino redoblar el prefijo de la palabra “meta-física”, de manera que el término “post-metafísica” resultaría equivalente al de “meta-metafísica”<sup>1520</sup>. No se trata, en cualquier caso, de una repetición superflua: el prefijo “post-” nos traslada a un punto en el que el salir fuera de sí de la metafísica *ya ha acontecido*, y ello precisamente hasta un punto y en un grado tal que dicho movimiento ha llegado hasta el final de sus fuerzas *no pudiendo ir ya más allá*. Se colige de ahí que lo mentado en el término “postmetafísico” no puede ser ya un ir (todavía) más allá de la metafísica, sino del acabamiento de ese trascender propio de la misma, lo cual no debe significar necesariamente, por lo demás, el resquebrajamiento o el hundimiento de la metafísica. Ni el prefijo “post-” funciona como un «sismógrafo del espíritu»<sup>1521</sup> que vaticinaría el resquebrajamiento de la metafísica, ni el término postmetafísico no obliga a adoptar necesariamente el ademán

---

<sup>1519</sup> AUBENQUE, P. *¿Hay que deconstruir la metafísica?*, pp. 93-94: «[...] la propia metafísica, si la examinamos *in statu nascendi*, incluye en su andadura su propio rebasamiento. Tal es la exhortación que se podría oír tras la preposición *meta*. Recientemente se ha hablado de la función “meta” para designar esa estrategia de jerarquización y de diferenciación que vemos operando en la metafísica. Pero es preciso añadir que esa estrategia arrastra en su movimiento a la misma metafísica. La jerarquización de los niveles efectuada por la metafísica platonizante y por lo que sigue habiendo de platonizante en el mismo Aristóteles, se torna problemática, en el sentido de que se abren nuevas diferencias, debido a lo que hay que llamar una meta-metafísica, esa que se eleva más allá de lo inteligible mismo para escrutar sus condiciones de posibilidad y que necesariamente cae, como muestra el ejemplo de los neoplatónicos en la atmósfera enrarecida de la negación. / Con todo, sigue siendo verdad que la metafísica efectiva —aporética y dialéctica en su andadura— es el primer empeño histórico por deconstruir la apariencia, las pretendidas certidumbres, los saberes envarados en su proyecto y en el mismo y no sólo deconstruida, ella es la que desplaza las fronteras, las definiciones (*horismoi*), puesto que hace del ser no un término (*horos*) definible sino un horizonte que no tiene más esencia que su propia in-finitud (*aoristia*). Al hacer esto, rebasa los confinamientos, deconstuye los cerramientos, abre siempre de nuevo las posibilidades permanentemente tapiadas del pensamiento. Ella es, para decirlo con Kant, la respiración misma del pensamiento.»

<sup>1520</sup> El mismo redoblamiento aparece en términos como “tardo-modernidad”, empleado por F. M. Marzoa precisamente como alternativa a la palabra “postmoderno” o “postmetafísico”. Independientemente de la diferencia que pudiera estar en juego en esta elección, lo cierto es que el prefijo “tardo-” introduce respecto el mismo redoblamiento en palabra “modernidad”, toda vez que «la caracterización de la modernidad misma era ya la de algo tardío y secundario, de manera que la anteposición de “tardo-” tampoco puede ser meramente una especificación cronológica» (MARTÍNEZ, MARZO, F. *Polvo y certeza*, p. 8).

<sup>1521</sup> HABERMAS, J. *Pensamiento postmetafísico*, p. 14.

de la despedida<sup>1522</sup>. Éste nos obliga únicamente a contemplar la metafísica acontecida desde una distancia en la que ya no se presta a ser continuada, sino sólo *interpretada*, y en la que toda relación con la metafísica presupone la distancia que necesariamente introduce de su “final”. Esta distancia nos sitúa en un escenario en el que se muestra la integridad de un acontecimiento en el que ya no somos protagonistas, sino *espectadores* (o si se prefiere: en el que ya no somos pensadores (o actores), sino *lectores*), y en el que ya no hay filosofía, sino *historia de la filosofía* (o, si se prefiere, en el que ya no hay metafísica, sino “*historia del ser*”).

Al igual que el ave de Minerva, la palabra postmetafísica levanta el vuelo al atardecer para sobrevolar majestuosamente el mismo paisaje que observaba hasta entonces, durante el mediodía del mundo, desde lo innombrado de su refugio, y que ahora puede contemplar desde la distancia rapaz y la superioridad que le proporciona su avanzada edad y su altura. La misma superioridad, en efecto, que la crítica heideggeriana otorga a Hegel al interpretar su filosofía como consumación onto-teológica de la metafísica: la cúspide onto-teológica otorga a la filosofía de Hegel un lugar de excepción en la historia de la metafísica desde donde le es dado divisar la historia acontecida del ser, su alborear en el alba de la edad antigua y su declinar en el crepúsculo del nihilismo.

Una constatación como ésta nos llevaba al comienzo de este estudio a plantear la pregunta de si a la filosofía de Hegel, precisamente por constituir el punto de llegada de la historia de ese ocultamiento, no le habría sido dada también la posibilidad de entablar un diálogo con dicha historia (y ello precisamente un siglo antes de que Heidegger planteara su programa filosófico como una estrategia de diálogo con la historia de la ontología), pero también la pregunta de si dicha filosofía, precisamente por ser la filosofía en la que queda máximamente oculta la cuestión del ser, no sería precisamente también la primera en la que resulta verdaderamente accesible, y accesible en primera instancia para el propio Hegel; de manera que nos sería sino a partir de su propia filosofía (y no a partir de la reacción antimetafísica) que habría que buscar el punto de inflexión de la metafísica (en el que la *meta*-física consuma definitivamente el movimiento interno que la conduce “más allá” de sí misma).

De ser así, la filosofía de Hegel no sería solamente el máximo exponente de aquel pensamiento crepuscular que se sume en el desierto del nihilismo y de la noche del ser, sino la palabra que alumbra la hora más oscura de esa noche, que anuncia el primer rayo del alba postmetafísica. Parece, en efecto, como si no sólo el mediodía del Concepto tuviera que ser visto al trasluz de la noche de la Idea, sino que también el crepúsculo del Espíritu tendría que ser alumbrado por el amanecer de un nuevo comienzo. La misma consideración que convierte a Hegel en punto de llegada de una época, lo convierte también en punto de partida de una nueva edad del Espíritu. La historia de la metafísica que culmina con Hegel no es sólo un *Unter-gang*, sino también un *Über-gang*<sup>1523</sup> y, en este

---

<sup>1522</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>1523</sup> HEIDEGGER, M. GA 65, *Beiträge zur Philosophie*, s. 397 / p. 319: «Unter-gang, im wesentlichen Sinne gemeint, ist der Gang zur verschwiegene[n] Bereitung des Künftigen, des Augenblicks und der Stätte, in

sentido, no debe extrañar que el propio Hegel concibiera su propio tiempo como «un tiempo del nacimiento y del tránsito [des Übergangs] hacia una nuevo periodo»<sup>1524</sup>. La *Aufhebung* de la metafísica que se abre camino en la filosofía de Hegel no debe ser interpretada como el declinar crepuscular de un proceso que se detendría ante un abismo sin continuidad, sino como la conquista de una cúspide desde la que cabe divisar un nuevo horizonte, quizá también un nuevo comienzo y una nueva aurora del Espíritu. Hacemos valer para Hegel las palabras que Derrida dedica a Nietzsche, que cual majestuosa ave postmetafísica se sitúa también en

«la *cumbre*, la cúspide o la cima de ese logro (del acabamiento alcanzado por metafísica occidental), y [que] miraría, por ello, a ambos lados, hacia ambas laderas.»<sup>1525</sup>

---

denen die Entscheidung über Ankunft und Ausbleib der Götter fällt. Dieser Untergang ist erstester Anfang [...]. / Die Unter-gehenden im wesentlichen Sinne sind jene, die das Kommende (das Künftige) unter-laufen und ihm als sein künftiger unsichtbarer Grund sich opfern, die Inständigen, die un-ausgesetzt sich dem Fragen aussetzen.»

<sup>1524</sup> HEGEL, G. W. F. *WW 3, PhG*, s. 18 / p. 118: «Es ist übrigens nicht schwer zu sehen, dass unsere Zeit eine Zeit der Geburt und des Übergangs zu einer neuen Periode ist.»

<sup>1525</sup> DERRIDA, J. “Interpretar las firmas (Nietzsche / Heidegger). Dos preguntas”, p. 49.

# BIBLIOGRAFÍA

## 1. OBRAS DE HEGEL

### a) Ediciones de las obras completas de Hegel<sup>1526</sup>

*Gesammelte Werke* [GW] (in 21 Bände), in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft hrsg. von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften und der Künste, Hamburg: Felix Meiner, desde 1968.

*Sämtliche Werke. Kritische Ausgabe*, LASSON, Georg (ed.): Hamburg: Félix Meiner, 1905-1940 (*Philosophische Bibliothek*).

—*Sämtliche Werke. Neue kritische Ausgabe*, HOFFMEISTER, Johannes (ed.): Hamburg: Félix Meiner, desde 1940 (*Philosophische Bibliothek*).

—*Briefe von und an Hegel* [in 4 Bände], HOFFMEISTER, Johannes; NICOLIN, Friedhelm (eds.), Hamburg: Felix Meiner, 1977.

- Bd. 1: 1785-1812.
- Bd. 2: 1813-1822.
- Bd. 3: 1823-1831.
- Bd. 4/1: *Dokumente und Materialien zur Biographie*.
- Bd. 4/2: *Nachträge zum Briefwechsel*.

*Werke* [WW] (in 20 Bände), auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe, MOLDENHAUER, Eva, MARKUS MICHEL, Karl (eds.), Frankfurt: Suhrkamp, 1970.

- WW 1: *Frühe Schriften* [FS].
- WW 2: *Jenaer Schriften 1801-1807* [JS].
- WW 3: *Phänomenologie des Geistes* [PhG].
- WW 4: *Nürnberger und Heidelberger Schriften 1808-1817* [NHS].
- WW 5: *Wissenschaft der Logik I* [WdL (I)].
- WW 6: *Wissenschaft der Logik II* [WdL (II)].
- WW 7: *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [GPhR].
- WW 8: *Enzyklopädie der philosophischen Band Wissenschaften I* [Enz (I)].
- WW 9: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II* [Enz (II)].

---

<sup>1526</sup> Citamos en primer lugar la monumental “edición de la Academia” (actualmente en curso, y destinada a convertirse en *editio princeps*) de las *Obras Completas* de Hegel, a cargo de la Academia de las Ciencias de Renania del Norte-Westfalia en asociación con la Comunidad alemana de Investigación. Indicamos a continuación otras dos ediciones de interés, con las que debe completarse por el momento, así como también una edición de la correspondencia de Hegel. Las mayoría de las referencias a la obra de Hegel que integran este estudio están extraídas de la edición que citamos en tercer lugar.



- WW 10: *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III* [Enz (III)].
- WW 11: *Berliner Schriften 1818-1831* [BS].
- WW 12: *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* [VPhG].
- WW 13: *Vorlesungen über die Ästhetik I* [VÄ (I)].
- WW 14: *Vorlesungen über die Ästhetik II* [VÄ (II)].
- WW 15: *Vorlesungen über die Ästhetik III* [VÄ (III)].
- WW 16: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I* [VPhR (I)].
- WW 17: *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II* [VPhR (II)].
- WW 18: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I* [VGPh (I)].
- WW 19: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II* [VGPh (II)].
- WW 20: *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III* [VGPh (III)].

## **b) Obras de Hegel en castellano<sup>1527</sup>**

- (1794-1800): *El joven Hegel. Ensayos y esbozos*, trad.: RIPALDA, J. M.<sup>a</sup>, Madrid: F.C.E., 2014.
- (1801): *Dissertatio philosophia de orbitis planetarum (La órbitas de los planetas)*, trad.: ARRIZABALAGA PICABEA, G., Bilbao: Universidad del País Vasco, 2009.
- (1801): *Diferencia entre los sistemas de filosofía de Fichte y Schelling*, trad.: PAREDES MARTÍN, M.<sup>a</sup> del Carmen, Madrid: Tecnos, 1990.
- (1802): *Fe y saber, o la filosofía de la reflexión de la subjetividad en la totalidad de sus formas como filosofía de Kant, Jacobi y Fichte*, trad.: SERRANO, V., Madrid: Biblioteca Nueva, 2007.
- (1802): *Relación entre escepticismo y filosofía*, trad.: PAREDES MARTÍN, M.<sup>a</sup> del Carmen, Barcelona: Biblioteca Nueva, 2006.
- (1805/06): *Filosofía real*, trad.: RIPALDA, J. M.<sup>a</sup>, México: F.C.E., 2006.
- (1807): *Fenomenología del espíritu*; trad.: JIMÉNEZ REDONDO, M., Valencia: Pre-textos, 2006.
- (1812, 13, 16): *Ciencia de la Lógica* (2 vols.), trad.: DUQUE PAJUELO, F., Madrid: Abada, 2011, 15. Incluye: Vol. I: La Lógica objetiva: La Doctrina del Ser (1812); La Doctrina de la Esencia (1813); Vol. II: La Lógica subjetiva o la Doctrina del Concepto (1816)<sup>1528</sup>.
- (1817, 27, 30): *Enciclopedia de las ciencias filosóficas en compendio. Para uso de sus clases*, trad.: VALLS PLANA, R., Madrid: Alianza, 1997.
- (1821): *Principios de la filosofía del derecho*, trad.: VERMAL, J.L., Barcelona: Edhasa, 1988 (no contiene las adiciones de Gans y sí añadidos pertenecientes a Hegel mismo).

---

<sup>1527</sup> En el caso de aquellas obras que cuentan con varias ediciones en castellano nos limitamos a recoger tan sólo la edición consultada en este estudio.

<sup>1528</sup> Para aquellos pasajes pertenecientes a la segunda edición de la “Doctrina del ser” (1832) que debe recoger el tercer volumen (todavía inédito) de esta traducción hemos consultado la traducción de R. Mondolfo (Buenos Aires: Hachette, 1956).

- (1822, 25, 27/28): *Lecciones sobre la filosofía del espíritu subjetivo*, Sevilla: Thémata, 2015.
- (1821, 24, 27, 31): *Lecciones sobre la filosofía de la religión* (3 vols.), trad.: FERRARA, R., Madrid: Alianza, 1984/87 (recoge la edición de las *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* preparada por JAESCHKE, W., Hamburg: Felix Meiner, 1983).
- (1826): *Filosofía del arte o estética*, trad.: HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, D., Madrid: Abada, 2005. (Reproduce los apuntes de F.C.H.V von Kehler)
- (1833-36): *Lecciones sobre la historia de la filosofía* (3 vols.), trad.: ROCES, W., México: F.C.E., 1955<sup>1529</sup>.
- (1835-38): *Lecciones de estética*, trad.: BROTONS MUÑOZ, A., Madrid: Akal, 1989.
- (1837): *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, trad.: GAOS, J., Madrid: Revista de Occidente, 1928 (desde 1980 sucesivas reimpresiones en Alianza Editorial). Sigue la edición de LASSON, G., Leipzig: Meiner, 1920. A partir de la 4ª edición esta traducción lleva el prólogo de ORTEGA Y GASSET, J.: “La Filosofía de la Historia de Hegel y la Historiología”.

### c) Ediciones de referencia en otros idiomas

- (1807): *La Phénoménologie de l'esprit* (2 vols.), trad.: de HYPPOLITE, Jean, Paris: Aubier, 1939, 1941.
- (1812-6): *Science de la logique* (2 vols.), trad., introd. y notas de: LABARRIÈRE, Pierre-Jean y JARCZYK, Gwendoline, Paris: Aubier, 1946, 1949.
- (1817, 27, 30): *Encyclopédie des sciences philosophiques* (3 vols.), trad., introd. y notas de: BOURGEOIS, Pierre, Paris: Vrin, 1994, 2004 y 2006. (Además del texto de 1830, esta edición incluye la traducción del texto de la primera edición (1817), y compara el texto de la segunda (1827) con el de la tercera (1830). Asimismo, traduce también los “agregados”).

---

<sup>1529</sup> La edición de Roces traduce la edición de 1833 elaborada por Michelet. La paginación del texto alemán se corresponde con la edición de Dunder und Humblot (Berlin, 1833).

## 2. OBRAS SOBRE HEGEL

### a) Sobre la Lógica de Hegel

- ALBRECHT, Wolfgang (1958): *Hegels Gottesbeweis. Eine Studie zur "Wissenschaft der Logik"*, Berlin: Duncker & Humblot.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano (1998): "La autodeterminación del concepto y el sentido de la libertad", *Razón, libertad y estado en Hegel: I Congreso Internacional (5-9 de mayo de 1998)*, Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, 2000, pp. 27-48.
- (2002): "Método dialéctico", *Métodos del pensamiento ontológico*, Madrid: Síntesis.
- ARNDT, Andreas (2000): "Die anfangende Reflexion. Anmerkungen zum Anfang der *Wissenschaft der Logik*", ARNDT, Andreas; IBER, Christian (eds.): *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, pp. 126-139.
- ARNDT, Andreas; IBER, Christian; KRUCK, Günter (eds.) (2006): *Hegels Lehre vom Begriff, Urteil und Schluss*, Berlin: Akademie.
- BOER, Karin de (2001): "Begriff und Zeit. Die Selbstentäußerung des Begriffs und ihre Wiederholung in Hegels spekulativem System", *Hegel-Studien*, 35, Bonn: Bouvier, pp. 11-49.
- CHO, Chong-Hwa (2006): "Die Reflexion als objektive Bewegung des Seins selbst", *Der Begriff der Reflexion bei Hegel. In Bezug auf die Wesenslogik in Hegels Wissenschaft der Logik*, Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde Vorgelegt der philosophischen Fakultät I. Institut für Philosophie der deutschen Idealismus der Humboldt-Universität zu Berlin.
- DUQUE PAJUELO, Félix (1985): "Hegel: la difícil doma de Prometeo", *Hegel. La especulación de la indigencia*, Barcelona: Juan Granica, 1990, pp. 111-138.
- (1987): "La objetividad como acto lógico de traducción de la teología en la ciencia moderna", *Hegel. La especulación de la indigencia*, Barcelona: Juan Granica, 1990, pp. 139-162.
- (1988): "Hegel: La lógica del fin cumplido", *ER. Revista de filosofía*, 6, pp. 73-96.
- (1990): "Natur und Arbeit in der Hegelschen Logik", *Hegel-Jahrbuch*, pp. 305-308.
- (1996): "Die Selbstverleugnung des Endlichen als Realisierung des Begriffs", *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 179-205.
- (2005): "Libertad y sacrificio: deber ser para dejar ser", *Revista portuguesa de filosofía*, 61, 3-4, pp. 667-686.
- (2007): "La naturaleza del sujeto en la Lógica de Hegel", *Cuaderno Gris*, 8, pp. 27-42.
- (2012): "La Logique de la liberté c'est la liberté du logique", KERVÉGAN, Jean-François, MABILLE, Bernad (eds.): *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, París: CNRS, pp. 81-91.

- DÜSING, Klaus (1976): "Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik. Systematische und entwicklungsgeschichtliche Untersuchungen zum Prinzip des Idealismus und zur Dialektik", *Hegel-Studien*, 15, Bonn: Bouvier.
- ESTRAD, Juan (1996): "Lo absoluto y la realidad. Posibilidad, contingencia y necesidad. Comentario a un apartado de la lógica de Hegel", *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 52, 204, pp. 361-382.
- EZQUERRA GÓMEZ, Jesús (1995): "Reflexión y principio de la lógica en Hegel", *Daimon. Revista de filosofía*, 10, pp. 47-56.
- (1998): "La posición como exposición: Una aproximación a la Darstellung hegeliana", *Pensamiento: Revista de investigación e Información filosófica*, 54, 208, pp. 153-161.
- (1998): "El *kêisthai* silogístico en Aristóteles y la genealogía del sujeto", *Diálogo filosófico*, 41, pp. 201-210.
- (2007): "El espejo de Dionisio (acerca del idealismo hegeliano)", *www.youkali.net*, 3, pp. 37-46.
- (2010): "¿Una temporalidad eónica? (tiempo y reflexión en Hegel)", *Contrastes, Suplemento*, 15, 2, pp. 193-200.
- (2011): "El ateísmo hegeliano", *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 44, pp. 121-135.
- (2011): "Explicatio (Pliegue e historia)", PÉREZ CHICO, David; RODRÍGUEZ SUÁREZ, Luisa Paz (coords.): *Explicar y comprender*, Plaza y Valdés España, pp. 19-44.
- (2012): "Reflexión o pliegue. (Las dos muertes del sujeto)", HENAR, Jacobo, MARTÍNEZ, Alejandro (eds.): *La postmodernidad ante el espejo*, Zaragoza: PUZ, pp. 75-98.
- FLEISCHHACKER, Louk (1990): "Gibt es etwas außer der Äuerlichkeit? Über die Bedeutung der Veräußerlichung der Idee", *Hegel-Jahrbuch*, pp. 35-41.
- FULDA, Hans Friedrich (1965): *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Vittorio Klostermann, 1975.
- (1974): "Thesen zur Dialektik als Darstellung Methode", *Hegel-Jahrbuch*, pp. 204-210.
- (1978): "Hegels Dialektik als Begriffsbewegung und Darstellungsweise", HORSTMANN, Rolf-Peter. *Dialektik in der Philosophie Hegels*, pp. 124-174.
- (1991): "Spekulative Logik als "die eigentliche Metaphysik". Zu Hegels Verwandlung des neuzeitlichen Metaphysilverständnisses", PÄTZOLD, Detliv y VANDERJAGT, Arjo (eds.): *Hegels Transformation der Metaphysik*, Köln: Dinter, pp. 9-27.
- (2003): "Von der äusseren Teleologie zur inneren", *Der Begriff als die Wahrheit. Zum Anspruch der Hegelschen "Subjektiven Logik"*, Paderborn: Ferdinand Schöningh, pp. 135-152.
- GÓMEZ PIN, Víctor (1977): *Exploración de la alteridad*, Barcelona: La gaya ciencia.
- (1978): *Ciencia de la lógica y lógica del sueño*, Madrid: Taurus.
- GUTIÉRREZ CUARTANGO, Román (1999): *Una nada que puede ser todo (Reflexividad en la Ciencia de la Lógica de Hegel)*, Santander: Límite.
- HARRIS, Errol Eustace (1987): *Lire la Logique de Hegel. Commentaire de la Logique de Hegel*, Lausanne: L'Age d'Homme.

- HENRICH, Dieter (1975): "Formen der Negation in Hegels Logik", *Hegel Jahrbuch*, pp. 245-256.
- (1976): "Hegels Grundoperation", GUZZONI, U.; RANG, B.; SIEP, L. (eds.): *Der Idealismus und seine Gegenwart*, Hamburg, pp. 208-230.
- (1981): "Deduktion und Dialektik. Vorstellung einer Problemlage", HENRICH, Dieter (ed.): *Kant oder Hegel? Über Formen der Begründung in der Philosophie*, Stuttgarter Hegel-Kongreß, pp. 15-23.
- HOULGATE, Stephen (2011): "Essence, reflexion and immediacy in Hegel's *Science of logic*", HOULGATE, Stephen, BAUR, Michael (eds.): *A companion to Hegel*, Malden, MA: Blackwell, pp. 139-158.
- HOFFMANN, Thomas Sören (2005): "Hegels Urteilstafel", *Dialektische Logik. Hegels Wissenschaft der Logik und ihre realphilosophischen Wirklichkeitsweisen*, GOTTSCHLICH, Max, WLADIK, Michael (eds.): Würzburg, pp. 72-89.
- (2006): "Reflexion, Begriff und spekulative Erkenntnis. Über Weisen des Wissens im Blick auf Hegels Logik", BUBNER, Rüdiger, HINDRICH, Gunnard (eds.): *Von der Logik zur Sprache, Stuttgarter Hegel-Kongreß 2005*, Stuttgart: Klett-Cotta, 2007, pp. 88-108.
- HONDT, Jacques d' (1967): "Teleología y praxis en la *Lógica* de Hegel", *Hegel y el pensamiento moderno (Seminario dirigido por Jean Hyppolite)*, Madrid: Siglo XXI, 1975, pp. 93-120.
- HYPOLITE, Jean (1952): *Lógica y Existencia*, Barcelona: Herder, 1996.
- (1953-54): *La critique hégélienne de la réflexion kantienne*, *Kant Studien*, XLV.
- IBER, Christian (1990): *Metaphysik absolute Relationalität. Eine Studie zu den beiden ersten Kapiteln von Hegels Wesenslogik*, Berlin: Walter de Gruyter.
- JAESCHKE, Walter (1978): "Äußerliche Reflexion und immanente Reflexion. Eine Skizze der systematischen Geschichte des Reflexionsbegriffes in Hegels Logik-Entwürfen", *Hegel-Studien*, 13, Bonn: Bouvier.
- JARCZYK, Gwendoline, LABARRIÈRE, Pierre-Jean (1987): "La *Science de la Logique* comme Métaphysique proprement dite", HENRICH, Dieter. *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß*, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 494-501.
- (2006): *Le concept et son ambiguïté*, Paris: Kimé.
- JIMENEZ, Mauro (2010): "Diferencia y dialéctica en Hegel", *Éndoxa. Series Filosóficas*, 26, pp. 63-86.
- KEMPER, Peter (1980): "Die methodische Einheit des Systemanfangs", *Dialektik und Darstellung. Eine Untersuchung zur spekulativen Methode in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, R. G. Fischer, pp. 155-255.
- (1980): "Die spekulative Darstellung des "Anfangs" als Anfang der spekulativen Methode", *Dialektik und Darstellung. Eine Untersuchung zur spekulativen Methode in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, Frankfurt/M: R. G. Fischer, pp. 256-263.
- KERVÉGAN, Jean François (2002): "Das Leiden des Begriffes", *Hegel-Jahrbuch*, pp. 30-39.
- (2012): "La science de l'idée pure", *Archives de Philosophie*, 75, pp. 199-215.

- (2012): “Une pensée non métaphysique de l’action”, KERVÉGAN, Jean-François, MABILLE, Bernad (eds.): *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, Paris: CNRS, pp. 25-36.
- KIM, Ock-Kyoung (1993): *Bewegung und Reflexion. Eine Untersuchung zur Hegelschen Wesenslogik*, Universität Tübingen.
- KOCH, Anton Friedrich (2000): “Sein – Nichts – Werden”, ARNDT, Andreas; IBER, Christian (eds.): *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, pp. 140-157
- (2007): “Die schlechte Metaphysik der Dinge: Metaphysik als immanente Metaphysikkritik bei Hegel”, *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*, Vol. 5, pp. 189-210.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean (1976): “Présentation”, en: *Science de la logique*, II: L’essence, Paris: Aubier-Montaigne.
- (1983): *Le discours de l’alterité*, Paris: PUF.
- (1986): *Hegels Wissenschaft der Logik. Formation und Rekonstruktion*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- (2001): “Le mal contradictoire: Sur deux études de Gwendoline Jarczyk”, *Revista Portuguesa de Filosofia (Desafios do Mal: Do Mistério à Sabedoria)*, 57, 3, pp. 599-602.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean; JARCZYK, Gwendoline (1981): “Présentation”, en: HEGEL, G.W.F. *Logique Subjektive*, Paris: Aubier Montaigne.
- LIVET, Pierre (1984): “Réflexivités et extériorité dans la logique de Hegel”, *Archives de Philosophie*, 47, pp. 33-62.
- LECRIVAIN, André (1983): *Introduction à la lecture de la Science de la Logique de Hegel II*, Paris: Aubier-Montaigne.
- (1995): “Le procès logique et la signification du spéculatif”, VERSTRAETEN, Pierre (coord.): *Hegel aujourd’hui*, Paris: Vrin, pp. 29-52.
- LEVINAS, Emmanuel (1976): “La respuesta de Hegel: La Ciencia de la lógica”, *Dios, la muerte y el tiempo*, pp. 88-93.
- (1976): “Lectura de la Lógica”, *Dios, la muerte y el tiempo*, pp. 94-96.
- (1976): “De la Lógica a la Fenomenología”, *Dios, la muerte y el tiempo*, pp. 97-102.
- LONGENESSE, Béatrice (1981): *Hegel et la critique de la métaphysique. Études sur la doctrine de l’essence*, Paris: Vrin.
- MARMASSE, Gilles (2012): “La logique hégélienne et la vie”, *Archives de Philosophie*, 75, pp. 235-252.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1992): “La “Crítica del juicio estético”. Hölderlin y el idealismo”; VILLER ROCA, Gerard; RODRÍGUEZ ARAMAYO, Roberto (coords.): *En la cumbre del criticismo: Simposio sobre la Crítica del Juicio de Kant*, Barcelona: Anthropos.
- (1992): *De Kant a Hölderlin*, Madrid: La balsa de la Medusa.
- (1994): “Hegel”, *Historia de la filosofía*, (nueva ed. rev.), Madrid: Istmo, 2003.
- (1995): *Hölderlin y la lógica hegeliana*, Madrid: La balsa de la Medusa.

- (1996): “Seyn y Ur-teilung”, MARKET, O.; RIVERA ROSALES, J. (coords.): *El inicio del idealismo alemán*, Madrid: Complutense-UNED, pp. 335-342.
- MARX, Werner (1967): *Absolute Reflexion und Sprache*, Vittorio Klostermann.
- (1976): “Die Logik des Freiheitsbegriffs”, *Hegel-Studien*, 11, Bonn: Bouvier, pp. 125-147
- MEULEN, Jan van der (1958): *Hegel: die gebrochene Mitte*, Hamburg: Felix Meiner.
- NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel (1994): “Ser y categoría. Sobre el sentido de la cuestión en su lectura en Hegel”, PAREDES MARTÍN, María del Carmen (ed.): *Subjetividad y pensamiento: cuestiones en torno a Hegel*, Universidad de Salamanca, pp. 141-159.
- PADIAL BENTICUAGA, Juan José (2003): *La Idea en la Ciencia de la Lógica de Hegel*, Málaga: Universidad de Málaga.
- PRUCHA, Milan (2000): “Seinsfrage und Anfang in Hegels *Wissenschaft der Logik*”, ARNDT, Andreas; IBER, Christian (eds.): *Hegels Seinslogik. Interpretationen und Perspektiven*, pp. 109-125.
- RADERMACHER, Hans (1981): “Zum Begriff der Reflexion”, *Stuttgarter Hegel Kongress*, pp. 161-175.
- RAURICH, Héctor (1952-53, 55): *Hegel y la lógica de la pasión*, Buenos Aires: Marymar, 1975.
- RIVERA ROSALES, Jacinto (2007): “Ser y límite en el inicio de la *Lógica* hegeliana”. Reflexiones sobre fundamentación y facticidad”, *Fundamentació i Facticitat en l’idealisme aleman y la fenomenologia. Institut d’estudis Catalans*, pp. 83-99.
- RUSCHIG, Ulrich (2000): “Absolute Indifferenz”. Materialloses Material auf dem Weg zur “absoluten Negation”, AAVV. *Mit und gegen Hegel. Von der Gegenstandslosigkeit der absoluten Reflexion zur Begriffslosigkeit der Gegenwart*, Hamburg: zu Klampen, pp. 59-76.
- SCHICK, Friedrike (1994): *Hegels Wissenschaft der Logik-metaphysische Letztbegründung oder Theorie logischer Formen?*, Freiburg/München: Alber.
- SCHMIDT, Thombas (2002): “Die Logik der Reflexion. Der Schein und die Wesenheiten”, KOCH, Anton Friedrich, SCHICK, Friedrike (eds.): *Wissenschaft der Logik*, Berlin: Akademie, pp. 99-118.
- SCHNEIDER, Helmut (2004): *Sich in Freiheit entlassen: Natur und Idee bei Hegel*, Frankfurt/M: Lang.
- SELL, Annette (2006): “Die unmittelbare Idee in Hegels *Wissenschaft der Logik*”, *Hegel-Jahrbuch*, pp. 174-179.
- SEREY AGUILERA, Juan (2008): “Tiempo y esencia en Hegel”, *Paralaje*, 1, pp. 164-174.
- THEUNISSEN, Michael (1980): *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*. Frankfurt/M: Suhrkamp.
- VALLS PLANA, Ramón (1999): “El Concepto es lo libre (Enc. § 160)”, *Seminarios de filosofía*, Vols. 12-13, pp. 129-145.
- VIEWEG, Klaus (2003): “Der Anfang der Philosophie. Hegels Aufhebung des Pyrrhonismus”, WELSCH, Wolfgang, VIEWEG, Klaus (eds.): *Das Interesse des Denkens*, pp. 131-146.
- VITIELLO, Vincenzo (1973): “L’être”, *Il Pensiero*, 1, pp. 104-109.

- (1981): “La Doctrine de l’essence”, *Il Pensiero*, pp. 165-177.
- (1988): “La reflexión entre comienzo y juicio”, *ER. Revista de filosofía*, 6, pp. 97-119.
- (2012): “Hegel. Lógica/Realidad: La superficie y el fondo”, ESPINOZA LOLAS, Ricardo (comp.): *Hegel, la transformación de los espacios sociales*, Concón: Midas, pp. 177-202.
- (2012): “La constitución lógica de la Objetividad. La cuarta forma del silogismo hegeliano”, SARABIA, Mercedes [trad. inédita], Congreso: *Lógica de la constitución, constitución de la lógica*, Madrid: CBA, 18. 04. 2012. Audio disponible en: <http://www.circulobellasartes.com/mediateca.php?id=8525>
- WAHL, Jean André (1973): *La Lógica de Hegel como fenomenología*, Buenos Aires: La Pléyade.
- WANDSCHNEIDER, Dieter (1983): “Die Entäusserung der Idee zur Natur und ihre zeitliche Entfaltung als Gest bei Hegel”, *Hegel-Studien*, 18, Bonn: Bouvier, pp. 173-199.
- (1990): “Das Problem der Entäusserung der Idee zur Natur bei Hegel”, *Hegel-Jahrbuch*, pp. 25-33.
- WÖLFLE, Gerhard Martin (1994): *Die Wesenlogik in Hegels “Wissenschaft der Logik”. Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition*. Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- ZIZEK, Slavoj (1991): “Hysterie und Reflexion”, *Der erhabenste aller Hysteriker. Lacans Rückkehr zu Hegel*, Turia & Kant, pp. 173-188.
- (1991): “Hegels Logik der Reflexion. Eine Lacanische Lektüre”, *Der erhabenste aller Hysteriker. Lacans Rückkehr zu Hegel*, Turia & Kant, pp. 189-210.
- (1993): *La permanencia en lo negativo*, Madrid: Godot, 2016.
- ZUBIRI, Xavier (1962): “La esencia como concepto formal”, *Sobre la esencia*, Madrid: Alianza, 2008, pp. 36-58.

## **b) Sobre otras obras de Hegel**

- ARANDA TORRES, Cayetano José (1990): *La dialéctica “Entäusserung-Erinnerung” en la Fenomenología del espíritu de Hegel*, Universidad de Granada.
- (1995): “¿Es religiosa la reconciliación hegeliana?”, *Política y religión en Hegel*, PAREDES MARTÍN, M<sup>a</sup> del Carmen (Ed.), Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 53-66.
- (1992): “¿Qué es el reino animal del espíritu?”, *El Basilisco*, segunda época, No. 12, pp. 69-74. (1993): “Las figuras de la autoconciencia racional en la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel”, *Pensamiento*, No. 194, pp. 177-200.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano (1978): “Experiencia y sistema”, Salamanca: Universidad de Salamanca.



- BADIOU, Alain (1982): "Hegel: la actividad de la fuerza es esencialmente actividad que reacciona contra sí", *Teoría del sujeto*, Buenos Aires: Prometeo, 2009.
- DUQUE PAJUELO, Félix (1985): "Propuesta de lectura de la proposición especulativa de Hegel", *Hegel. La especulación de la indigencia*, Barcelona: Juan Granica, 1990, pp. 13-110.
- (1994): "Aquí y ahora, desde la hermenéutica", *Daimon. Revista de Filosofía*, 8, pp. 55-61.
- FINK, Eugen (1977): *Hegel. Interpretaciones fenomenológicas de la Fenomenología del espíritu*, Barcelona: Herder, 2011.
- FULDA, Hans Friedrich (1973): "Zur Logik der Phänomenologie des Geistes", FULDA, Hans Friedrich, HENRICH, Dieter (eds.): *Materiales zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 1992, pp. 391-422.
- GABILONDO PUJOL, Ángel (1995): "Una metáfora viva de la libertad. Las figuras en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel", *Revista de filosofía*, 3, III, Madrid: Universidad Complutense, pp. 103-120.
- (1996): "El árbol de la libertad y la guillotina: Hegel y la Revolución francesa", *Contextos*, XIV, 27-8, pp. 253-68.
- (2007): "El espíritu verdadero, la eticidad (*Sittlichkeit*)", *Hegel. La odisea del espíritu*, Madrid: CBA, 2010, pp. 167-181.
- (2009): "La eticidad. Matrimonio con patrimonio", ALONSO MARTOS, Andrés, JIMÉNEZ REDONDO, Manuel (eds.): *Figuraciones contemporáneas de lo Absoluto. Bicentenario de la Fenomenología del espíritu de Hegel (1807-2007)*, Valencia: PUV, pp. 57-72.
- GÓMEZ RAMOS, Antonio (2010): "El devenir de la moralidad. 3 figuras hegelianas", DUQUE, Félix (ed.): *La odisea del espíritu. 200 años de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Madrid: CBA, pp. 127-150.
- (2014): "What does "not to be bound to life" mean?", *Hegel Jahrbuch*, 2014, pp. 383-389.
- (2015): "¿Qué puede significar no estar atado a la vida? Sobre subjetividad y reconocimiento en Hegel", *De la Libertad del mundo. Escritos de homenaje a Juan Manuel Navarro Cordón*, Madrid: Escolar y Mayo, pp. 407-423.
- HENRY, Michel (1963): "Critique du concept hégélien de l'expérience", *L'essence de la manifestation* (I), Paris: PUF, pp. 193-199.
- (1963): "Mise en lumière du concept originaire de la révélation par opposition au concept hégélien de manifestation objective", *L'essence de la manifestation* (II), Paris: PUF, pp. 863-906.
- HOFFMANN, Thomas Sören (2009): "Hegels phänomenologische Dialektik. Darstellung, Zeitbezug und Wahrheit des erscheinenden Wissens", *Hegel-Studien*, 50, Bonn: Bouvier, pp. 31-52.
- HYPOLYTE, Jean (1947): *Génesis y estructura de la "Fenomenología del espíritu" de Hegel*, Barcelona: Península, 1998.

- (1964): “Le tragique et le rationnel dans la philosophie de Hegel”, *Hegel-Jahrbuch*, Berlin: Akademie, pp. 9-15.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean (1985): *La Fenomenología del Espíritu de Hegel*, México: F.C.E.
- LEBRUN, Gérard (1995): “Vivre dans l’universel”, VERSTRAETEN, Pierre (coord.): *Hegel aujourd’hui*, Paris: Vrin, pp. 77-106.
- LOREAU, Max (1970): “Hegel et le corps récalcitrant. (La certitude sensible)”, *Textures*, 7-8, Bruselas, pp. 55-102.
- MARX, Werner (1971): *Hegels Phänomenologie des Geistes: Die Bestimmung ihrer Idee in “Vorrede” und “Einleitung”*, Frankfurt/M: Klostermann.
- (1986): *Das Selbstbewusstsein in Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/M: Klostermann.
- NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel (1974): “Sentido de la *Fenomenología del espíritu* como crítica”, AAVV. *En torno a Hegel*, Granada: Universidad de Granada.
- PADIAL BENTICUAGA, Juan José (2006): “El yo y la muerte. Sobre la destrucción de la fijeza del *sum* en la *Fenomenología de espíritu*”, ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano; PAREDES MARTÍN, M<sup>a</sup> del Carmen (eds.): *Liberación y constitución del espíritu: elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo. III Congreso Internacional 2006* (2010), pp. 147-155.
- RICOEUR, Paul (1985): “Le statut de la *Vorstellung* dans la philosophie hégélienne de la religion”, *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*, Paris: Seuil, 1994, pp. 41-62.
- RIVERA ROSALES, Jacinto (2001/02): “Dolor y muerte en la filosofía hegeliana. Del dolor del animal a la lucha a muerte por el reconocimiento”, *El vuelo de Ícaro*, pp. 421-450.
- RÜHLE, Volker (2009): “Lo verdadero es el delirio báquico: en torno a la temporalidad de la Idea especulativa de verdad”, *Revista portuguesa de filosofía*, 65 (Fasc. extra), pp. 1077-1089
- SIEP, Ludwig (2002): “Selbstverwirklichung, Anerkennung und politische Existenz. Zur Aktualität der politischen Philosophie Hegels”, SCHMÜCKER, R., STEINVORTH, U. (eds.): *Gerechtigkeit und Politik. Philosophische Perspektiven*, (Sonderband 3 der Deutschen Zeitschrift für Philosophie), Berlin: Akademie, pp. 41-56.
- (2003): “Die Aktualität der praktischen Philosophie Hegels”, WELSCH, W., VIEWEG, K. (eds.): *Das Interesse des Denkens. Hegel aus heutiger Sicht*, München: Fink, pp. 191-204.
- (2010): “Aktualität und Grenzen der praktischen Philosophie Hegels”, *Aufsätze 1997-2009*. München: Fink.
- (2010): “Hegels Aktualität. Über die Wirklichkeit der Vernunft in postmetaphysischer Zeit”, München: Fink, pp. 17-34.
- VALLS PLANA, Ramón (1971): *Del yo al nosotros. Lectura de la “Fenomenología del Espíritu*, Barcelona: Laia.
- VITIELLO, Vincenzo (2007): “La solitudine della ragione comunitaria”, Congreso: *Hegel, la experiencia de la libertad. 200 años de la Fenomenología del Espíritu*, Madrid: UCM,

3. 12. 2007 (audio disponible en: <http://fs-morente.filos.ucm.es/actividades/2007/hegel/resumenes/inicio.htm>)

### c) Sobre la filosofía de Hegel en general

- ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano (1978): "Sobre el alcance especulativo y racional de la religión en Hegel", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 5, pp. 135-193.
- ARANDA TORRES, Cayetano José (1992): *Lenguaje y trabajo en el pensamiento de Hegel. Una introducción a la filosofía hegeliana*, Almería: Instituto de Estudios Almerienses
- ARTOLA, José María (1972): *Hegel. La filosofía como retorno*, Madrid: G. del Toro.
- (1998): *Racionalidad e idealidad. De la finitud de la experiencia a la experiencia de la finitud* (2 Vols.), Salamanca: San Esteban.
- BATAILLE, Georges (1943): *La experiencia interior*, Madrid: Taurus, 1986.
- (1955-56): *Escritos sobre Hegel*, Madrid: Arena, 2005.
- BLOCH, Ernst (1949): *Sujeto-Objeto. El pensamiento de Hegel*, México: F.C.E., 1982.
- (1970): *Über Methode und System bei Hegel*, Frankfurt/M: Suhrkamp.
- BOURGEOIS, Bernard (1969): *La pensée politique de Hegel*, Paris: Presses Universitaires de France.
- (1992): *Études hégéliennes. Raison et décision*, Paris: Presses Universitaires de France.
- (2000): *L'idéalisme allemand: alternatives et progrès*, París: Vrin.
- (2000): *Le vocabulaire de Hegel*, Paris: Ellipses, 2011.
- (2001): *Hegel. Les actes de l'Esprit*, Paris: Vrin.
- CALLEJO HERNANZ, M.ª J. (2008): "Tiempo y justicia. Una discusión sobre Hegel y Kant sobre el derecho del hombre al domingo", MUGUERZA, Javier y RUANO DE LA FUENTE, Yolanda (eds.): *Occidente: Razón y Mal*, Bilbao: Fundación BBVA, pp. 107-147.
- DUQUE PAJUELO, Félix (1998): *Historia de la filosofía moderna. La era de la crítica*, Madrid: Akal.
- (2002): "El tiempo del logos. Consideraciones sobre el lugar sistemático de la historia de la filosofía en Kant y Hegel", *Daimon. Revista de Filosofía*, 25, pp. 7-19.
- (2015): *La comida del espíritu en la era tecnológica*, Madrid: Abada.
- DÜSING, Klaus (1969): "Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schellings und Hegels in Jena", *Hegel Studien*, 5, pp. 95-128.
- EZQUERRA GÓMEZ, Jesús (2010): "La razón de la sinrazón. Comentario a la tesis hegeliana: lo que es racional es real; lo que es real es racional", *Estudios filosóficos*, 59 (170), pp. 163-173.
- (2016): "Hegel, la herida", *Contrastes*, 21 (1), pp. 79-93.
- FULDA, Hans Friedrich (2003): *G. W. F. Hegel*, München: Beck.
- GABILONDO PUJOL, Ángel (1998): "Aprender a leer con Hegel", *Convivium*, 2, 11.

- GADAMER, Hans-Georg (1961-71): *La diléctica de Hegel*, Madrid: Cátedra, 2007.
- GUTIÉRREZ CUARTANGO, Román (2005): *Filosofía y modernidad*, Barcelona: Montesinos.
- HENRICH, Dieter (1971): *Hegel en su contexto* [1. Fassung], Caracas: Monte Ávila, 1987.
- (1971): *Hegel im Kontext* [2. Fassung], Frankfurt: Suhrkamp, 2010.
- HOFFMANN, Thomas Sören (2004): *G. W. F. Hegel. Eine Propädeutik*, Köln: Marix.
- HORSTMANN, Rolf-Peter (ed.) (1978): *Dialektik in der Philosophie Hegels*, Frankfurt/M.: Suhrkamp, pp. 124-173.
- HOULGATE, Stephen (2005): *An introduction to Hegel. Freedom, truth and history*, Malden, MA: Blackwell.
- IZUZQUIZA OTERO, Ignacio (1990): *Hegel o la rebelión contra el límite*, Zaragoza: PUZ.
- JAESCHKE, Walter (1998): *Hegel. La conciencia de la modernidad*, Madrid: Akal.
- (2003): *Hegel-Handbuch: Leben, Werk, Schule*, Stuttgart: Metzler.
- JAMESON, Fredric (2010): *Las variaciones de Hegel*, Madrid: Akal, 2015.
- JARCZYK, Gwendoline, LABARRIÈRE, Pierre-Jean (1986): *Hegelianism*, Paris: PUF.
- (2005): “*Phénoménologie de l’esprit et Science de la Logique. Perspectives nouvelles*”, TINLAND, Olivier (dir.): *Lectures de Hegel*, Paris: Éditions Livre de Poche, pp. 60 y ss.
- KERVÉGAN, Jean François (2007): *L’effectif et le rationnel. Hegel et l’esprit objectif*, Histoire de la philosophie, Paris: Vrin.
- LEBRUN, Gérard (1972): *La patience du Concept. Essai sur le Discours hégélien*, Paris: Gallimard.
- (2004): *L’évers de la dialectique: Hegel à la lumière de Nietzsche*, Paris: Seuil.
- RIPALDA CRESPO, José María (2000): “Huellas de Hegel”, *Éndoxa*, 12, pp. 141-66.
- (2002): “¿Hegel redescubierto?”, *Revista de libros*, 65, pp. 11-12.
- SIMON, Josef (1966): *El problema del lenguaje en Hegel*, Madrid: Taurus, 1997.
- SOUICHE-DAGUES, Denise (1986): *Le Cercle hégélien*, Paris: PUF.
- (1990): *Hégélianisme et dualisme. Réflexions sur le phénomène*, Paris: Vrin.
- TAYLOR, Charles (1975): *Hegel*, Barcelona: Anthropos, 2010.
- TOPISCH, Ernst (1967): *Die Sozialphilosophie Hegels*, Berlin: Luchterhand.
- VALLS PLANA, Ramón (1983): “Hegel, la necesidad de la libertad”, *Los filósofos y sus filosofías*, Barcelona: Vicens Universidad.
- (2001): “¿Qué es filosofía? Comentario a los §§ 1-18 de la *Enciclopedia de la ciencias filosóficas* de Hegel”, en: *Areté*, XIII, 2.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (1999): *Hegel et l’idéalisme allemand*, Paris: Vrin.
- (2012): “L’athéisme métaphysique selon Hegel”, KERVÉGAN, Jean-François, MABILLE, Bernad (eds.): *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, París: CNRS, pp. 191-207.
- VITIELLO, Vincenzo (1985): *Logica e storia in Hegel* (in collaborazione con R. Racinato), Napoli.
- (1991): *Hegel e la comprensione della modernità*, Milano: Guerini.
- WEIL, Eric (1950): “Hegel et l’Etat”, Paris: Vrin, 1994.
- (1967): *Logique de la Philosophie*, Paris: Vrin, 1985.

- (1976): “Hegel et le concept de la Révolution”. *Archives de Philosophie*, 39, 1, pp. 3-19.
- (1979): “La philosophie du droit et la philosophie de l’histoire hégélienne”, *Hegel et la philosophie du droit*, Paris: PUF, pp. 5-33.
- ZIMMERLI, W.C. (1974): “Die Frage nach der Philosophie. Interpretationen zu Hegels *Differenzschrift*”, *Hegel-Studien*, 12, Bonn: Bouvier.
- ZIZEK, Slavoj (1991): *Der erhabenste aller Hysteriker. Lacans Ruckker zu Hegel*, Turia & Kant.
- (1995): “Hegel avec Lacan”, VERSTRAETEN, Pierre (coord.): *Hegel aujourd’hui*, Paris: Vrin, pp. 107-118.
- (2001): “El espinoso sujeto hegeliano”, *El espinoso sujeto. El centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires: Paidós, 2007, pp. 79-136
- (2006): *Visión de paralaje*, México: FCE.
- (2012): *Menos que nada: Hegel o la sombra del materialismo dialéctico*, Madrid: Akal, 2015.
- (2013): “Los tres acontecimientos de la filosofía”, *Revista estudios hegelianos*, 2, pp. 99-121.
- (2013): *El resto indivisible*, Buenos Aires: Godot.

#### **d) Sobre el concepto hegeliano de Absoluto y el problema de la metafísica**

- ALBIZU, Edgardo (1999): *Tiempo y saber absoluto. La condición del discurso metafísico en la obra de Hegel*, Buenos Aires: Jorge Baudino.
- ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano (1982): “Revisión crítica de la metafísica en Hegel”, *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 9, pp. 23-42.
- ARCE CARRASCO, José Luis (2002): “La fenomenología hegeliana como proyecto crítico (Crítica y metafísica en el pensamiento hegeliano)”, *Convivium*, 15, pp. 5-6.
- ASSALONE, Eduardo (2007): “De la sustancia al sujeto: El moderno problema de la síntesis de lo universal y lo particular y la reconciliación hegeliana”, *Agora Philosophica. Revista Marplatense de Filosofía*, 16, VIII, pp. 6-28.
- BEERLING, Reiner Franciscus (1961): “Hegel und Nietzsche”, *Hegel-Studien*, 1, Bonn: Bouvier, pp. 229-246.
- BOREL, Alain (1972): “Hegel et le problème de la finitude”, Paris: La Pensée Universelle.
- BOURGEOIS, Bernard (2012): “Hegel ou la metaphysique reformée”, KERVÉGAN, Jean-François, MABILLE, Bernad (eds.): *Hegel au présent. Une relève de la metaphysique?*, París: CNRS, pp. 25-36.
- BOWMAN, Brady (2013): *Hegel and the metaphysics of negativity*, Cambridge: Cambridge University Press.
- BUÉE, Jean-Michael (2012): “La critique de la métaphysique de l’immediate dans l’Encyclopedie des sciences philosophiques”, KERVÉGAN, Jean-François, MABILLE,

- Bernad (eds.): *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, París: CNRS, pp. 25-36.
- CASULLO, Facundo (2011): "Inquietud y Pensamiento", *Isegoría. Revista de Filosofía Moral y Política*, 44, pp. 203-216.
- CESARINO, Heleno (1995): "Hegel y la locura infinita de la finitud", *Cuadernos salmantinos de filosofía*, 22, pp. 199-220.
- COLLETE, Jacques (1996): "La manifestation phénoménologique de l'Absolu", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 80 (1), París: Vrin, pp. 23-34.
- CUBO UGARTE, Oscar (2007): "Hegel y el giro hermenéutico", *Éndoxa: Series filosóficas*, 22, pp. 143-161.
- (2010): *La actualidad de la hermenéutica del "Saber absoluto". Una lectura de la Fenomenología del Espíritu de Hegel*, Madrid: Dykinson.
- DE VOS, Luc (1996): "Absolute Wahrheit? Zu Hegels spekulativem Wahrheitsverständnis", *Skeptizismus und spekulatives Denken in der Philosophie Hegels*, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 179-205.
- DERRIDA, Jacques (1966): "Phénoménologie et la fermeture de la métaphysique", *Epokhe*.
- (1967): "El pozo y la pirámide. Introducción a la semiología de Hegel", en: *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 2006, pp. 103-144.
- (1967): *De la grammatologie*, París: Minuit.
- (1967): "De la economía restringida a la economía general. (Un hegelianismo sin reserva)", en: *La escritura y la diferencia*, Barcelona: Anthropos, 2012, pp. 344-382.
- (1974): *Glas (Clamor)*, Madrid: Oficina de arte y ediciones, 2015.
- DOZ, André (1996): "Le sens du mot "Absolu" chez Hegel", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 80 (1), París: Vrin, pp. 5-12.
- DUQUE PAJUELO, Félix (1998): "Destrucción de lo divino: La tragedia del absoluto en el Hegel de Jena", *Er: Revista de filosofía*, 23, pp. 11-34.
- (2007): "Alabanza del saber, menosprecio del individuo", *Eikasia. Revista de Filosofía*, III, 15, pp. 5-17.
- (2009): "¿Es ideal la realidad virtual? Hegel y los espectros", *Eikasia. Revista de Filosofía*, IV, 24, pp. 1-23.
- DÜSING, Klaus (2007): "Kategorien als Bestimmungen des Absoluten? Untersuchungen zu Hegels spekulativer Ontologie und Theologie", pp. 164-181.
- (2007): "Fenomenología y lógica especulativa. Indagaciones sobre el "saber absoluto" en la *Fenomenología* de Hegel", *Hegel. La odisea del espíritu*, Madrid: CBA, 2010, pp. 293-311.
- (2009): "Grundformen der Ontologie bei Kant und bei Hegel", *Quaestio*, 9, pp. 311-324.
- FRAGOMENO, Roberto (2009): "El saber absoluto en Hegel como saber retroferente", *Revista de filosofía Universidad Costa Rica*, XLVII (122), pp. 143-149.
- FLÓREZ FLÓREZ, Ramiro (1987): "Metafísica y espíritu absoluto en Hegel según Zubiri", *Cuadernos de pensamiento*, 1, pp. 21-40.

- FULDA, Hans Friedrich (1987): "Ontologie nach Kant und Hegel", HENRICH, Dieter (coord.): *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß*, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 44-82.
- (1991): "Philosophisches Denken in einer spekulativen Metaphysik", PÄTZOLD, Detliv, VANDERJAGT, Arjo (eds.): *Hegels Transformation der Metaphysik*, Köln: Dinter, 1991, pp. 62-82.
- (2006): "Das Leben des Geistes", *Hegel-Jahrbuch*, pp. 27-35.
- (2006): "Hegels Begriff des absoluten Geistes", *Hegel-Studien*, 36, Bonn: Bouvier, pp. 171-198.
- (2008): "Das erscheinende absolute Wissen", VIEWEG, Klaus, WELSCH, Wolfgang (eds.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt/M: Suhrkamp, pp. 601-625.
- FULDA, Hans Friedrich; HORSTMANN, Rolf-Peter; THEUNISSEN, Michael (1980): *Kritische Darstellung der Metaphysik. Eine Diskussion über Hegels Logik*, Frankfurt/M a. M.: Suhrkamp, 1980.
- GABILONDO PUJOL, Ángel (1994): "El final de la Fenomenología del espíritu: el Saber absoluto como texto", PAREDES MARTÍN, María del Carmen (ed.): *Subjetividad y pensamiento: cuestiones en torno a Hegel*, Universidad de Salamanca, pp. 27-43.
- GÉRARD, Gilbert (2010): "Hegel et la fin de la philosophie", *Archives de philosophie: recherches et documentation*, 73, 2, pp. 249-266.
- GROTZ, Stephan (2009): *Negationen des Absoluten: Meister Eckhart, Cusanus, Hegel*, Hamburg: Meiner.
- HARRIS, Errol Eustace (2001): "Die Logik des Unendlichen in der Hegelschen Philosophie des Geistes", *Das Endliche und das Unendliche in Hegels Denken. Hegel-Kongreß in Padua und Montegrotto Terme*, Klett-Cotta, pp. 137-55.
- (2002): "Hegel et la métaphysique wolffienne", *Archives de Philosophie*, Vol. 65, pp. 15-34.
- HENRICH, Dieter (1987): "Grund und Gang spekulativen Denkens": HENRICH, Dieter. *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß*, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 83-120.
- (1999): "¿Por qué metafísica?", *Vida consciente*, Madrid: síntesis, 2005, pp. 98-107.
- (2003): "Erkundung im Zugzwang. Ursprung, Leistung und Grenzen von Hegels Denken des Absoluten", WELSCH, Wolfgang, VIEWEG, Klaus (eds.): *Das Interesse des Denkens Hegels aus heutiger Sicht*: Wilhelm Fink, pp. 9-32.
- HORSTMANN, Rolf-Peter (1993): "Metaphysikkritik bei Hegel und Nietzsche", *Hegel-Studien*, 28, Bonn: Bouvier, pp. 285-301.
- HUGGLER, Jorgen (2001): "Das absolute Wissen in der Phänomenologie des Geistes", *Hegel-Jahrbuch*, pp. 278-285.
- JAESCHKE, Walter (2001): "Das absolute Wissen", *Hegel-Jahrbuch* (2001): 286-295.
- (2004): "Das absolute Wissen", ARNDT, Andreas, MÜLLER, Ernst (eds.): *Hegels Phänomenologie des Geistes heute*, Berlin: Akademie, 2004, pp. 194-214.

- (2007): “Wer denkt metaphysisch? Oder: Über das doppelte Ende der Metaphysik”, GEHTMANN-SIEFERT, Annemarie, QUANTE, Michael y WEISSER-LOHMANN, Elisabeth (eds.): *Hegels Aktualität. Über die Wirklichkeit der Vernunft in postmetaphysischer Zeit*, pp. 153-177.
- JIMÉNEZ REDONDO, Manuel (2009): “Introducción. Las figuraciones contemporáneas de lo Absoluto”, ALONSO MARTOS, Andrés, JIMÉNEZ REDONDO, Manuel (eds.): *Figuraciones contemporáneas de lo absolute. Bicentenario de la Fenomenología del espíritu de Hegel (1807-2007)*, Valencia: PUV, pp. 13-22.
- (2009): “La noción de lo Absoluto en la *Fenomenología del espíritu* de Hegel”, ALONSO MARTOS, Andrés, JIMÉNEZ REDONDO, Manuel (eds.): *Figuraciones contemporáneas de lo absolute. Bicentenario de la Fenomenología del espíritu de Hegel (1807-2007)*, Valencia: PUV, pp. 233-250.
- KIMMERLE, Heinz (2001): “Kann Zeit getilgt werden?”, *Hegel-Jahrbuch*, pp. 259-268.
- (2005): Die “Tilgung der Zeit” und die Beibehaltung der geschichtlich und gesellschaftlich bedingten Sprache bei der Darstellung des “reinen Denkens”, *G. W. F. Hegel interkulturell gelesen*, Nordhausen: Traugott Bautz, pp. 47-76.
- KRELL, David (2005): *The Tragic Absolute: German Idealism and the Languishing of God*, United States: Indiana University Pres.
- LARDIC, Jean-Marie (1995): *L’infini et sa Logique. Étude sur Hegel*, Paris: L’Harmattan.
- LONGUENESSE, Béatrice (1981): *Hegel et la critique de la métaphysique*, Paris: Vrin, 2015.
- MARKUS, Gabriel (2009): “La dialéctica del Absoluto. Crítica de Hegel de la metafísica trascendente”, *Revista de filosofía*, 8, pp. 38-51.
- MARQUET, Jean-François (1996): “Singularité et Absolu dans la philosophie de Hegel”, *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 80 (1), Paris: Vrin, pp. 45-57.
- MARRADES MILLET, Julián (2005): “Hegel y la superación de la metafísica”, *Diálogos*, 40, 85, pp. 29-60.
- MÁSMELA, Carlos (1994): “Hegel. La desgraciada reconciliación del espíritu”, *Estudios de Filosofía*, 10, pp. 101-132.
- (2001): *Hegel: La desgraciada reconciliación del espíritu*, Madrid: Trotta.
- NANCY, Jean-Luc (1973): *La Remarque spéculative (Un bon mot de Hegel)*, Paris: Galilée.
- (1997): *Hegel. La inquietud de lo negativo*, Madrid: Arena, 2005.
- NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel (2017, en prensa): “La libertad, lo escéptico y lo especulativo en Hegel”, *Lógos. Anales del seminario de metafísica* (34 pp.)
- NICOLAUS, Helmut (1994): “Absolutes Wissen. Er-innerung”, *Hegels Theorie der Entfremdung*, Heidelberg: Manutius, pp. 241-246.
- PADIAL BENTICUAGA, Juan José (2001): “El peligro de la diferencia en Hegel”, *Thémata: Revista de filosofía*, 27, pp. 305-310.
- PAETZOLD, Detlev; VANDERJAGT, Arjo (eds.) (1991): *Hegels Transformation der Metaphysik*, Köln.
- PEREÑA BLASI, Francisco (2006): “La filosofía de Hegel como filosofía negativa”, ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano; PAREDES MARTÍN, M<sup>a</sup> del Carmen (eds.): *Liberación y constitución*



- del espíritu: elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo. III Congreso Internacional 2006* (2010), pp. 133-138.
- PUTNAM, Hilary (1987): "After Metaphysics, What?", HENRICH, Dieter (ed.): *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß*, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 457-466.
- RESTREPO, Carlos Enrique (2010): "La frase de Hegel "Dios ha muerto", *Escritos*, 18, 41, pp. 427-452.
- RIPALDA CRESPO, José María (1978): "Los límites de la dialéctica", *Materiales: crítica de la cultura*, 11, 1978, pp. 49-80.
- (1998): "El silencio de Hegel", *Teorema: Revista internacional de filosofía*, 17, 1, pp. 115-118.
- (1999): "Die Sprache spricht nicht aus. Bemerkungen zu Hegels Sprachphilosophie", *Hegel-Studien*, 34, Bonn: Bouvier, pp. 39-60.
- ROSEN, Michael (1987): "Is a non-metaphysical view of Hegel possible?", HENRICH, Dieter. *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß*, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 248-264.
- RÜHLE, Volker (1900): "Jacobi y Hegel: en torno al problema de la exposición y de la comunicación de una filosofía del Absoluto", INSAUSTI, Xavier; AGUIRRE ORAA, José María (coords.): *Pensamiento crítico, ética y absoluto: homenaje a José Manzana, 1928-1978*, pp. 427-449.
- (1990-91): "Especulación y deconstrucción. La expresabilidad de la negatividad en referencia a Derrida y Hegel", *ER. Revista de filosofía*, 11, pp. 113-138.
- (1994): "Consideraciones sobre posibilidad y lectura de una exposición del Absoluto", PAREDES MARTÍN, María del Carmen (ed.): *Subjetividad y pensamiento: cuestiones en torno a Hegel*, Universidad de Salamanca, pp. 161-170.
- SANDKAULEN, Brigit (2008): "Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexions-logische "Widerlegung" der Spinozistischen Metaphysik", *Internationales Jahrbuch des deutschen Idealismus*, 5 (2008), pp. 235-275.
- (2012): "La pensée post-metaphysique de Hegel", *Archives de Philosophie*, 75, pp. 253-265.
- SIMON, Josef (1987): "Was ist Metaphysik und was wäre ihr Ende", HENRICH, Dieter. *Metaphysik nach Kant? Stuttgarter Hegel-Kongreß*, Stuttgart: Klett-Cotta, pp. 505-527.
- SOBOTKA, Milan (2003): "Hegels These vom Tode Gottes", *Hegel-Jahrbuch*, pp. 34-37.
- SOUCHE-DAGUES, Denise (1994): *Recherches hégéliennes: infini et dialectique*, Paris: Vrin.
- TUFANO, Giuseppe (2009): "El saber absoluto como problema en la *Fenomenología del espíritu* de G.W.F. Hegel", *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, 243, 65, pp. 161-175.
- VIEWEG, Klaus (2008): "Religion und absolutes Wissen", VIEWEG, Klaus, WELSCH, Wolfgang (eds.): *Hegels Phänomenologie des Geistes. Ein kooperativer Kommentar zu einem Schlüsselwerk der Moderne*, Frankfurt/M: Suhrkamp, pp. 601-625.

- THEUNISSEN, Michael (1975): "Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs": SCHWAN, Alexander (ed): *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt: Festschrift für W. Weischedel.
- VIEILLARD-BARON, Jean-Louis (1996): "L'art et l'Absolu: Hegel, Schelling et Hegel", *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 80 (1), Paris: Vrin, pp. 34-44.
- (2007): "Hegel et la tragédie de la vie", *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, 1, pp. 43-66.
- (2010): "Sufrimiento de Dios y ausencia de Dios en el pensamiento de Hegel de 1802 a 1807", *Escritos*, 18, 41, pp. 453-477.
- (2012): L'athéisme métaphysique selon Hegel, KERVÉGAN, Jean-François, MABILLE, Bernad (eds.): *Hegel au présent. Une relève de la métaphysique?*, París: CNRS, pp. 25-36.
- VIEWEG, Klaus (1999): "Ironie und Negative Vernunft. Der Skeptizismus in der Sicht von F. Schlegel und Hegel", *Hegel-Jahrbuch*, pp. 168-172.
- (2007): "Hegel als Logizistik und Vollender der abendländischen Metaphysik? Derrida und die weiße Mythologie", *Skepsis und Freiheit. Hegel über den Skeptizismus zwischen Philosophie und Literatur*, München: Fink, pp. 312-314.
- WAHL, Jean André (1957): "¿Es posible una renovación de la metafísica?", *Dianoia*, 3, 3, pp. 205-220.
- ZUBIRI, Xavier (1942): "Hegel y el problema metafísico", *Naturaleza, Historia, Dios*, Madrid: Alianza, 1974, pp. 223-240.

### **e) Sobre la recepción postmetafísica de Hegel**

- ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund (1963): *Tres estudios sobre Hegel*, Madrid: Taurus, 1974.
- (1966): *Dialéctica negativa*, Madrid: Akal, 2008.
- ALTHUSSER, Louis. (1947): "Du contenu dans la pensée de G.W.F. Hegel", *Écrits philosophiques et politiques*, I, Paris: Stock/Imec, 1997, pp. 56-246.
- (1950): "Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire", *Écrits philosophiques et politiques*, I, Paris: Stock/Imec, 1997, pp. 251-268.
- (1967): "Sobre la relación de Marx con Hegel", *Hegel y el pensamiento moderno (Seminario dirigido por Jean Hyppolite)*, Madrid: Siglo XXI (1975), pp. 93-120.
- (1969): "Lenin, lector de Hegel", *Escritos*, Barcelona: Laia, 1975 / *Lenin et la philosophie*, Paris: Maspéro.
- BASELGA SÁNCHEZ, José Félix (2007): "Adorno: dialéctica sin sistema, reconciliación y absoluto", Alonso Martos, A.; Maragat, E. (Eds.): *¿Librarse de Hegel? Una irritante presencia en el pensamiento contemporáneo*, Valencia: MuVIM, pp. 149-168.

- BOURGEOIS, Bernard (2005): *Hegel en France*, TINLAND, Olivier (dir.): *Lectures de Hegel*, Paris: Éditions Livre de Poche.
- (2007): “Jean Wahl als Leser von Hegel”, SCHNEIDER, Ulrich Johannes (ed.): *Der französische Hegel*, Berlin: Akademie, pp. 77-90.
- BUTLER, Judith (1987): *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*, Buenos Aires/Madrid: Amorrortu, 2012.
- CAVALLAZZI, Alejandro (2013): “Hegel más allá de Hegel: La transgresión cómica de los límites de Hegel en Žizek y Kierkegaard”, *Revista de estudios hegelianos*, Chile.
- CROCE, Benedetto (1907): *Lo vivo y lo muerto de la filosofía de Hegel*, Buenos Aires: Imán, 1943.
- GARAUDY, Roger (1962): *Dios ha muerto. Estudio sobre Hegel*, Buenos Aires: Siglo XX, 1973.
- HONDT, Jacques d'. (1968-72): *De Marx a Hegel*, Buenos Aires: Amorrortu, 1974.
- (1966): *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, Paris: PUF.
- (1968-69): “L'histoire chez Marx et chez Hegel”, *Hegel-Jahrbuch*, Berlin: Akademie, pp. 38-44.
- (1968): *Hegel en son temps: (Berlin, 1818-1831)*, Paris: Éditions Sociales.
- (1968): *Hegel secret: recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Paris: PUF.
- (1971): “La dialectique spécifique selon Hegel et Marx”, *Hegel-Jahrbuch*, Berlin: Akademie, pp. 184-188.
- (1982): “Le moment de la destruction dans la dialectique historique de Hegel”, *Revue Int. Philosophie*, 139/40, pp. 125-137.
- (1982): *Hegel et l'hégélianisme*, Paris: PUF, 1991.
- JARCZYK, Gwendoline, LABARRIÈRE, Pierre-Jean (1990): Alexandre Kojève et Tan-Duc-Thao. Correspondance inédite, *Genèses*, 2, pp. 131-137.
- (1990): “Cent cinquante années de “réception” hégélienne en France”, *Genèses*, 2, pp. 109-130.
- (1996): *De Kojève à Hegel. 150 ans de pensée hégélienne en France*, Paris: Albin Michel.
- JIMÉNEZ REDONDO, Manuel (2007): “Por qué no hay manera de librarse de Hegel”, Alonso Martos, A.; Maragat, E. (Eds.): *¿Librarse de Hegel? Una irritante presencia en el pensamiento contemporáneo*, Valencia: MuVIM, pp. 207-223.
- (2010): “El imposible retorno de Hegel”: 135-8, “Palabra, Tiempo y Concepto en el pensamiento de Hegel, (Serie: II. La temporalidad humana), *Suplemento de Contrastes: Revista internacional de filosofía*, 15, 2, pp. 129-152.
- KOJÈVE, Alexander (1931): *L'Athéisme*, Paris: Gallimard, 1998.
- (1933-39): *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris: Gallimard, 1947 / Traducción española en tres volúmenes: *La idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires: Leviatán, 2006; *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, Buenos Aires: Leviatán, 2007; *La dialéctica del amo y el esclavo*, Buenos Aires: Leviatán, 2008.

- KOYRÉ, Alexander (1931): "Rapport sur l'état des études hégéliennes en France", *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris: Gallimard, 1981, pp. 225-248.
- (1931): "Note sur la langue et la terminologie hégéliennes", *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris: Gallimard, 1981, pp. 191-124.
- (1934): "Hegel à Léna", *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris: Gallimard, 1981, pp. 147-190.
- LABARRIÈRE, Pierre-Jean (1981): "Hegel 150 ans après", *Archives de philosophie*, 44, pp. 177-188.
- LOSURDO, Domenico (1989): *Hegel y la catástrofe alemana*, Madrid: Escolar y Mayo, 2012.
- LUKÁCS, Gyorgy (1948): *Der junge Hegel und die Probleme der kapitalistischen Gesellschaft*, Zürich/Wien: Europa.
- (1973): "Die Entäußerung als philosophischer Zentralbegriff der Phänomenologie des Geistes", *Materialn zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, FULDA, Hans Friedrich (eds.), Frankfurt/M: Suhrkamp, pp. 276-325.
- MARCUSE, Herbert (1932): *Ontología de Hegel y teoría de la historicidad*, Barcelona: Martínez Roca, 1970.
- (1941): *Razón y revolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Madrid: Alianza, 1972.
- MARX, Karl (1844): *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires: Ediciones Nuevas, 1968.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1948): "El existencialismo en Hegel", en: *Sentido y sinsentido*, Barcelona: Península, 1977.
- ROSENZWEIG, Franz (1912): *Hegel y el Estado*, Aalen: Scientia, 1982.
- (1921): *La estrella de la redención*, Salamanca: Sígueme, 1997.
- SERREAU, René (1962): *Hegel y el hegelianismo*, Buenos Aires: Editorial Universitaria, 1978.
- STEWART, Jon (2003): *Kierkegaards Relation to Hegel reconsidered*, Cambridge: Cambridge University Press.
- WAHL, Jean André (1929): *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris: P.U.F., 1951.
- (1933): "Hegel et Kierkegaard", *Verhandlungen des Dritten Hegelkongresses* (vom 19. bis 23 April 1933 in Rom), pp. 236-249.
- (1965): "Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hégéliennes en France", *Archives de Philosophie*, 28, 3, pp. 323-336.
- ZIZEK, Slavoj (2010): "De Hegel à Marx et retour", *Autour de Slavoj Zizek*, MAATI, R. (ed.): Paris: PUF.
- (2010): "Peut-on être hégélien aujourd'hui?", *Autour de Slavoj Zizek*, MAATI, R. (ed.): Paris: PUF, 2010.

### 3. OBRAS DE HEIDEGGER<sup>1530</sup>

- (1927): *Sein und Zeit* [GA 2], Fankfurt: Klostermann / *El Ser y el tiempo*, México: F.C.E., 2001.
- (1927): *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [GA 24], Fankfurt: Klostermann / *Los problemas fundamentales de la fenomenología*, Madrid: Trotta, 2000.
- (1929): *Kant und das Problem der Metaphysik* [GA 3], Fankfurt: Klostermann / *Kant y el problema de la metafísica*, México: F.C.E., 2013.
- (1929): *Der Deutsche Idealismus (Fichte, Hegel, Schelling) und die philosophische Problemlage der Gegenwart* [GA 28], Fankfurt: Klostermann / *El idealismo alemán (Fichte, Hegel, Schelling) y el estado de la cuestión filosófica de la actualidad*.
- (1929): *Vom Wesen des Grundes* [GA 9], en: *Wegmarken*, Fankfurt: Klostermann / *De la esencia del fundamento*, en *Hitos*, Alianza, Madrid, 2007.
- (1929): *Was ist Metaphysik?* [GA 9], en: *Wegmarken*, Fankfurt: Klostermann / *¿Qué es metafísica?*, *Hitos*, Madrid: Alianza, 2007.
- (1930): *Vom Wesen der Wahrheit* [GA 9], en: *Wegmarken*, Fankfurt: Klostermann / *De la esencia de la verdad*, *Hitos*, Madrid: Alianza, 2007.
- (1930-31): *Hegels Phänomenologie des Geistes* [GA 32], Fankfurt: Klostermann / *La Fenomenología del espíritu de Hegel*, Alianza, 2006.
- (1933): *Die Grundfrage der Philosophie* [GA 36], Fankfurt: Klostermann.
- (1936-38): *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* [GA 65], Fankfurt: Klostermann / *Contribuciones a la filosofía. Acerca del evento*, Buenos Aires: Biblos, 2006.
- (1936-39): *Nietzsche I* [GA 6/1], Fankfurt: Klostermann / *Nietzsche I*, Barcelona: Destino, 2000.
- (1936-68): *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Fankfurt: Klostermann / *Aclaraciones a la poesía de Hölderlin*, Madrid: Alianza, 2009.
- (1938): *Die Zeit des Weltbildes* [GA 5], en: *Holzwege*, Fankfurt: Klostermann / *La época de la imagen del mundo*, en: *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza, 2010.
- (1938-39): *Überwindung der Metaphysik* [GA 7], en: *Vorträge und Aufsätze*, Fankfurt: Klostermann / *Superación de la metafísica*, en: *Conferencias y Artículos*, Barcelona: Serbal, 2001.
- (1938-39): *Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität* [GA 68], en: *Hegel*, Fankfurt: Klostermann / “La negatividad. Una confrontación con Hegel desde el planteo de la negatividad”, en: *Hegel*, Buenos Aires: Prometeo, 2007.
- (1939-46): *Nietzsche II* [GA 6/1], Fankfurt: Klostermann / *Nietzsche II*, Barcelona: Destino, 2000.
- (1942): *Erläuterung der “Einleitung” zu Hegels “Phänomenologie des Geistes”* [GA 68], en: *Hegel*, Fankfurt: Klostermann / “Dilucidación de la “Introducción” a la *Fenomenología del Espíritu* de Hegel”, en: *Hegel*, Buenos Aires: Prometeo, 2007.

---

<sup>1530</sup> Se incluyen únicamente las obras citadas en este estudio.

- (1942-43): *Hegels Begriff der Erfahrung* [GA 5], en: *Holzwege*, Fankfurt: Klostermann / “El concepto de experiencia en Hegel”, en: *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza, 2010.
- (1943): *Nietzsches Wort “Gott ist tot”*, [GA 5], en: *Holzwege*, Fankfurt: Klostermann / *La frase de Nietzsche “Dios ha muerto”*, en: *Caminos del bosque*, Madrid: Alianza, 2010.
- (1947): *Brief über den Humanismus* [GA 9], en: *Wegmarken*, Fankfurt: Klostermann / *Carta sobre el humanismo*, en: *Hitos*, Madrid: Alianza, 2007.
- (1947): *Platons Lehre von der Wahrheit* [GA 9], en: *Wegmarken*, Fankfurt: Klostermann / “La doctrina platónica de la verdad”, en: *Hitos*, Madrid: Alianza, 2007.
- (1949): *Einleitung zu: “Was ist Metaphysik?”*. *Der Rückgang in den Grund der Metaphysik* [GA 9], en: *Wegmarken*, Fankfurt: Klostermann / *Introducción a “¿Qué es metafísica?”*. *El retorno al fundamento de la metafísica*, en: *Hitos*, Madrid: Alianza, 2007.
- (1950-1959): *Unterwegs zur Sprache*, Fankfurt: Klostermann [GA 12] / *De camino al habla*, Barcelona: Serbal, 2002.
- (1953): *Die Frage nach der Technik*, [GA 7], en: *Vorträge und Aufsätze*, Fankfurt: Klostermann / *La pregunta por la técnica*, en: *Conferencias y artículos*, Barcelona: Serbal, 2001.
- (1955): *Zur Seinsfrage* [GA 9], en: *Wegmarken*, Fankfurt: Klostermann / *En torno a la cuestión de ser*, en: *Hitos*, Madrid: Alianza, 2007.
- (1955): *Der Satz der Identität*, en: *Identität und Differenz* [GA 11], Fankfurt: Klostermann / *El principio de identidad*, en: *Identidad y diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1988.
- (1955-56): *Zu Hegel Logik des Wesens* [GA 86], Fankfurt: Klostermann.
- (1956-57): *Gespräch von der Sache des Denkens mit Hegel* [GA 86], Fankfurt: Klostermann.
- (1957): *Die onto-teo-logische Verfassung der Metaphysik*, en: *Identität und Differenz* [GA 11], Fankfurt: Klostermann / *La constitución onto-te-lógica de la metafísica*, en: *Identidad y diferencia*, Barcelona: Anthropos, 1988.
- (1958): *Hegel und die Griechen* [GA 9], en: *Wegmarken*, Fankfurt: Klostermann / *Hegel y los griegos*, en: *Hitos*, Madrid: Alianza, 2007.
- (1962): *Aufenthalte* [GA 75], en: *Griechenlandreisen*, Fankfurt: Klostermann / *Estancias*, Madrid: Valencia: Pre-textos, 2008.
- (1962): *Zeit und Sein*, en: *Zur Sache des Denkens* [GA 14], Fankfurt: Klostermann / *Tiempo y ser*, en: *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos, 2011.
- (1962): *Protokoll zu eiem Seminar über den Vortrag “Zeit und Sein”*, en: *Zur Sache des Denkens* [GA 14], Fankfurt: Klostermann / *Protocolo de un seminario sobre la conferencia “Tiempo y ser”*, en: *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos, 2011.
- (1964): *Das Ende der Philosophie und die Aufgabe des Denkens*, en: *Zur Sache des Denkens* [GA 14], Fankfurt: Klostermann / *El final de la filosofía y la tarea del pensar*, en: *Tiempo y ser*, Madrid: Tecnos, 2011.

- (1966-67): *Heraklit* [GA 15], en: *Seminare (1951–1973)*, Fankfurt: Klostermann / *Heráclito*, Madrid: El hilo de Ariadna, 2010.
- (1966, 68, 69, 73): *Seminar in Le Thor* [GA 15], en: *Seminare (1951–1973)*, Fankfurt: Klostermann / (1969): *Seminario de Le Thor*, Madrid: Alción, 1999.

#### 4. OBRAS SOBRE HEIDEGGER

- ADORNO, Theodor Ludwig Wiesengrund (1962): *Terminología filosófica* (I), Madrid: Taurus, 1977.
- (1967): *La jerga de la autenticidad*, Madrid: Akal, 2005.
- CALLEJO HERNÁNZ, María José (1992): “Hermenéutica como metafísica en la dimensión de la ontología fundamental. Consideraciones en torno al concepto de filosofía (I)”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 26, Madrid: U.C.M., pp. 135-165.
- (1993): “Heidegger y la otra historia de Occidente. Notas kantianas para una lectura de los Beiträge zur Philosophie”, *Anales del Seminario de Metafísica*, 27, Madrid: U.C.M., pp. 59-109.
- (1998): “Primado de la presencia o experiencia de la libertad. Heidegger y la cuestión kantiana de “los límites de la sensibilidad” (Introducción a un estudio sobre el tratado *Besinnung*)”, *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*, 1, Madrid: U.C.M., pp. 197-249.
- DERRIDA, Jacques (1981): “Interpretar las firmas (Nietzsche / Heidegger). Dos preguntas”, Conferencia pronunciada en el ámbito del encuentro Gadamer-Derrida de abril de 1981, *Cuaderno Gris*, 3, 1998.
- DUQUE PAJUELO, Félix (1991): “La guarda del espíritu. Acerca del nacional-socialismo” de Heidegger, en: AAVV. *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona: Serbal, pp. 81-122.
- (1996): “Martin Heidegger: En los confines de la Metafísica”, *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, 13, pp. 19-38.
- EZQUERRA GÓMEZ, Jesús (1994): “El círculo y el abismo (a propósito de *El ser y el tiempo* de Heidegger)”, *Estudios filosóficos*, 122, pp. 49-61.
- (2014): “El primer Heidegger: entre la nada y las voces de la sangre”, ARAGÜÉS ESTRAGÜÉS, Juan Manuel; EZQUERRA GÓMEZ, Jesús. (coords.): *De Heidegger al postestructuralismo. Panorama de la ontología y antropología contemporáneas*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, pp. 11-22.
- GADAMER, Hans Georg (1960): “El proyecto heideggeriano de una Fenomenología hermenéutica”, *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica*, Salamanca: Sígueme, 1988, pp. 318-330.
- (1964-90): *Los caminos de Heidegger*, Barcelona: Herder, 2002.

- (1986): “Destrucción y deconstrucción”, *Verdad y método II*, Salamanca: Sígueme, pp. 349-359.
- HABERMAS, Jürgen (1990): “Heidegger: socavación del racionalismo occidental en términos de crítica a la metafísica”, *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires: Taurus, pp. 163-195.
- JANICAUD, Dominique (1983): “La métaphysique à la limite”, *Cinq études sur Heidegger*, Paris: Presses universitaires de France.
- LEVINAS, Emmanuel (1951): “¿Es fundamental la ontología?” *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otro*, Valencia: Pre-textos, 2001, pp. 13-23.
- (1961): “Sobre Heidegger”, *Totalidad e infinito. Ensayos sobre la exterioridad*, Salamanca: Sígueme, 2002, pp. 70-71.
- LEYTE COELLO, Arturo (1991): “La política de la historia de la filosofía de Heidegger”, en: AAVV. *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona: Serbal, pp. 123-146.
- (2005): *Heidegger*, Madrid: Alianza, 2006.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1985): *El sentido y lo no pensado (Apuntes para el lema “Heidegger y los griegos”)*, Murcia: Universidad.
- (1990): “Heidegger y la historia de la filosofía”, *Taula*, 13-14, pp. 99-111.
- (1999): *Heidegger y su tiempo*, Madrid: Akal.
- (2006): *El decir griego*, Madrid: Antonio Machado.
- (1990): “Heidegger y la filosofía griega”, PELLECCIÓN, M., REGUERA, I. *Wittgenstein-Heidegger*. Diputación provincial de Badajoz, pp. 227-239.
- (1991): “La palabra que viene”, en: AAVV. *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona: Serbal, pp. 147-160.
- (2004): “Kant y las inhibiciones lectoras de Heidegger”, *Ágora. Papeles de filosofía*, 23/1, pp. 149-160.
- (2008): “El pensamiento de Heidegger ante la brutalidad contemporánea”, DUQUE PAJUELO, F. (ed.): *Heidegger. Sendas que vienen*, Madrid: CBA.
- MÖRCHEN, Hermann (1980): *Macht und Herrschaft im Denken von Heidegger und Adorno*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- (1981): *Adorno und Heidegger, Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*, Stuttgart: Klett-Cotta.
- NAVARRO CORDÓN, Juan Manuel (1966): “Sentido de la ontología fundamental en Heidegger”, *Logos: Anales del Seminario de Metafísica*, 1 (1966), pp. 29-52.
- PEÑALVER, Patricio (1991): “¿Es neutra la ontología fundamental?”, en: AAVV. *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona: Serbal, pp. 161-188.
- RODRÍGUEZ, Ramón (1991): *Heidegger y la crisis de la época moderna*, Madrid: Síntesis, 2006.
- (1991): “La ontología y las voces de la época”, en: AAVV. *Heidegger: la voz de tiempos sombríos*, Barcelona: Serbal, pp. 189-207.



- (1997): “Historia del ser y filosofía de la subjetividad”, NAVARRO CORDÓN, J. M., RODRÍGUEZ, R. (comp.): *Heidegger o el final de la filosofía*, Madrid: Complutense, pp. 191-205.
- RORTY, Richard (1991): *Escritos filosóficos 2. Ensayos sobre Heidegger y otros pensadores contemporáneos*, Barcelona: Paidós, 2014.
- SCHÜRMANN, Reiner (1982): *Le principe d'anarchie: Heidegger et la question de l'agir*, Paris: Seuil.
- SOUCHE-DAGUES, Denise (1999): *Du Logos chez Heidegger*, Grenoble: Jérôme Million, 1999.
- VATTIMO, Gianni (1961-2000): “Nietzsche, intérprete de Heidegger”, *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*, Buenos Aires: Paidós, 2002.
- (1979-80): *Más allá del Sujeto. Nietzsche, Heidegger y la hermenéutica*, Barcelona: Paidós, 1992.
- (1986): *Introducción a Heidegger*, Barcelona: Gedisa, 2002, pp. 59-92.

## 5. OBRAS SOBRE HEGEL Y HEIDEGGER

- ADKINS, Brent (2007): *Death and desire in Hegel, Heidegger and Deleuze*, Edinburg University Press.
- ALBIZU, Edgardo (2004): *Hegel y Heidegger. Las fronteras del pensamiento filosófico*, Buenos Aires: Jorge Badiño.
- BERG, Alexander (2012): *Transzendenz bei Hegel und Heidegger*, Nordhausen: Bautz.
- BOER, Karin de (1987): *Hegel, Husserl, Heidegger*, Tübingen: Mohr.
- (2000): *Thinking the light of time: Heidegger's encounter with Hegel*, Albany: State University of New York Press.
- (2010): *On Hegel: the sway of the negative*, New York: Palgrave Macmillan.
- BOUTON, Christophe (2010): “Die helle Nacht des Nichts. Zeit und Negativität bei Hegel und Heidegger”, *Hegel Studien*, 45, Bonn: Bouvier.
- BRENCIO, Francesca (2008): “Die Negativität: Heidegger e il confronto con Hegel”, *Giornale di Metafisica: rivista bimestrale di filosofia*, pp. 119-142.
- (2010): *La negatività in Heidegger e Hegel*, Roma: Aracne.
- CABALLERO RUIZ, Carlos (1993): “Heidegger y Hegel”, *Revista de filosofía*, 41/2, pp. 131-150.
- CATTOGGIO, Leandro y CRELIER, Andrés (2010): “Cómo es posible Hegel después de Heidegger: las respuestas apeliiana y gadameriana”, *Thémata. Revista de filosofía*, 43, pp. 137-155.
- CHIURAZZI, Gaetano (1996): *Hegel, Heidegger e la grammatica dell'essere*, Roma: Laterza.
- COBBEN, Paul (1997): “Über die Strukturelle Verwandtschaft zwischen Sein und Zeit und der Phänomenologie des Geistes”, *Jahrbuch für Hegelforschung*, 3, pp. 183-217.

- (1999): *Das endliche Selbst. Identität (und Differenz) zwischen Hegels Phänomenologie des Geistes und Heideggers Sein und Zeit*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- COVER, Alessandra (2000): *Essere e negatività: Heidegger e la Fenomenologia dello spirito di Hegel*, Trento: Verifiche.
- DAHLSTROM, Daniel O. (2011): "Thinking of nothing: Heidegger's criticism of Hegel's conception of negativity", HOULGATE, Stephen, BAUR, Michael (eds.): *A companion to Hegel*, Malden: Blackwell, pp. 519-536.
- DERRIDA, Jacques (1968): "Ousia y gramme. Nota sobre una nota de *Sein und Zeit*", *Márgenes de la filosofía*, Madrid: Cátedra, 2006.
- (1987): *Del espíritu. Heidegger y la pregunta*, Barcelona: Pre-textos, 1989.
- DOTTORI, Riccardo (2006): "Reflexión und Seingeschichte. Hegel und Heideggers ferne und Nähe", *Die reflexion des Wirklichen zwischen Hegels absoluter Dialektik und der Philosophie der Endlichkeit von M. Heidegger und H. G. Gadamer*, Tübingen: Mohr Siebek: 15-20.
- (2006): "Gadamers Entschärfung von Fundamentalontologie und Dialektik", *Die reflexion des Wirklichen zwischen Hegels absoluter Dialektik und der Philosophie der Endlichkeit von M. Heidegger und H. G. Gadamer*, Tübingen: Mohr Siebek, pp. 20-25.
- DUBSKI, Ivan (1961): "Über Hegels und Heidegger Begriff der Zeit", *Hegel-Jahrbuch*, pp. 73-84.
- DUQUE PAJUELO, Félix (1990): "Con Hegel y Heidegger: la amenaza de la finitud", *Anales del Seminario de Metafísica*, 24, pp. 11-26.
- FABRIS, Adriano (2003): "Filosofía e fatidicà. Hegel-Schelling-Rosenzweig-Heidegger", *Giornale di Metafisica: rivista bimestrale di filosofia*, 25, 1, pp. 29-46.
- FEITOSA DE OLIVEIRA, Roberto Charles (1999): *Das Denken der Endlichkeit und die Endlichkeit des Denkens: Untersuchungen zu Hegel und Heidegger*, Duncker & Humboldt.
- FIGAL, Günter (2001): *Lebensverstricktheit und Abstandnahme "Verhalten zu sich" im Anschluß an Heidegger, Kierkegaard und Hegel*, Tübingen: Attempto.
- GABÁS PALLÁS, Raúl Pedro (2010): "La interpretación heideggeriana del tiempo en Hegel", ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano y PAREDES MARTÍN, M<sup>a</sup> del Carmen (eds.): *Liberación y constitución del espíritu: elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo*, pp. 139-146.
- GABILONDO PUJOL, Ángel (2000): "La crisis propia de la metafísica", *Taula: Quaderns de pensament*, 33-34, pp. 29-50.
- (2015): *Ser de palabra*, Madrid: Gredos.
- GADAMER, Hans-Georg (1987): *Neuere Philosophie (I) (Hegel-Husserl-Heidegger)*, en: *Gesammelte Werke*, Bd. 3, Tübingen: Mohr Siebeck.
- (1988): "Hegel y Heidegger", *La dialéctica de Hegel. Cinco ensayos hermenéuticos*, Madrid: Cátedra, 1994, pp. 125-146.
- GARCÉS FERRER, Rocío (2008): "Espectros de Hegel en la archipolítica heideggeriana", *La Torre del Virrey: revista de estudios culturales*, No. 5, pp. 47-54.

- GILLESPIE, Michael (1984): *Hegel, Heidegger and the ground of history*, Chicago: The University of Chicago Press.
- GOMEZ LAREDONDO, David (2007): "Occidentalismo y ontoteología en Hegel", *Pensares Quehaceres: Revista de políticas de la filosofía*, 4, pp. 23-34.
- GROSSMANN, Andreas (1996): *Spur zum Heiligen. Kunst und Geschichte im Widerstreit zwischen Hegel und Heidegger*, Bonn: Bouvier.
- GUZZONI, Ute (2003/4): *Hegels Denken als Vollendung der Metaphysik*, Freiburg/München: Alber, 2005.
- HAMMERMEISTER, Kai (2001): "Hegel, Heidegger und die Architektur", *Weimarer Beiträge: Zeitschrift für Literaturwissenschaft, Ästhetik und Kulturwissenschaften*, 47, 3, pp. 433-446.
- IBER, Christian (1998): "Geschichtlichkeit der Philosophie bei Hegel und Heidegger", *Hegel-Jahrbuch*, pp. 247-252.
- JASPERS, Karl (1931): *Notizen zu Martin Heidegger*, München / Zürich: Papier & Co, 1989.
- JIMÉNEZ REDONDO, Manuel (2010): "Tiempo y concepto: *Fenomenología del espíritu y Ser y tiempo*": 139-52, "Palabra, Tiempo y Concepto en el pensamiento de Hegel, (Serie: II. La temporalidad humana), *Suplemento de Contrastes: Revista internacional de filosofía*, 15, 2, pp. 129-152.
- KIMMERLE, Heinz (2007): "Der Zusammenhang von Sprache und Zeit bei Hegel, Heidegger und Gernot Böhme", *Hegel-Jahrbuch*, pp. 236-241.
- KÖHLER, Dietmar (1997): "Hegel als Transzendentalphilosoph? Zu Heideggers Phänomenologie", *Hegel-Studien*, 32, Bonn: Bouvier, pp. 123-160.
- KNAUPP, Michael (1983): *Gewißheit und Gegenwart: das Selbstbegründungsproblem der Philosophie bei Hegel und Heidegger*, Gesamthochschule Kassel
- LESNIEWSKI, Norbert (2002): "Hegel and Heidegger. On phenomenological dialectics and hermeneutical phenomenology", *Hegel-Jahrbuch*, pp. 345-349.
- LEYTE, Arturo (2013): *El paso imposible*, Madrid: Plaza y Valdés.
- LIEBRUCKS, Bruno (1975): "Idea y diferencia ontológica", *Conocimiento y dialéctica*, Madrid: Revista de Occidente, pp. 29-64.
- LINDBERG, Susanna (2007): "Acuité et étourdissement. Les animaux de Hegel et Heidegger", *Hegel-Jahrbuch*, pp. 218-222.
- (2010): *Heidegger contre Hegel: les irréconciliables*, Paris: L'Harmattan.
- (2010): *Entre Heidegger et Hegel: éclosion et vie de l'être*, Paris: L'Harmattan.
- LUGARINI, Leo (2004): *Hegel e Heidegger: divergenze e consonanze*, Guerini.
- MABILLE, Bernard (2002): "Hegel et la détermination de la métaphysique", *Hegel-Jahrbuch*, pp. 335-344.
- (2004): *Hegel, Heidegger et la métaphysique*, Paris: Vrin.
- (2006): "Hegel, Heidegger et la question du néant", *Revue de métaphysique et de morale*, 4, pp. 437-456.

- MALABOU, Catherine (1995): "L'avenir de Hegel ou la plasticité temporelle en dialectique", VERSTRAETEN, Pierre (coord.): *Hegel aujourd'hui*, Paris: Vrin, pp. 225-232.
- (1996): *L'avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris: Vrin, 2012.
- MARTÍNEZ MATÍAS, Paloma (2007): "Hegel y Heidegger a la luz de la cuestión estética", Alonso Martos, A.; Maragat, E. (Eds.): *¿Librarse de Hegel? Una irritante presencia en el pensamiento contemporáneo*, Valencia: MuVIM, pp. 79-99.
- MAZA SAMHABER, Luis Mariano (2009): "Comienzo, negatividad y experiencia en la confrontación de Heidegger y Hegel", *Veritas: revista de filosofía y teología*, 21, pp. 323-339.
- MEULEN, Jan van der (1953): *Heidegger und Hegel oder Widerstreit und Widerspruch*, Anton Haon KG.
- NICOLACI, Giuseppe (2003): "Soggettività e finitezza dell essere fra Heidegger e Hegel", *Giornale di Metafisica: rivista bimestrale di filosofia*, 25, 2, pp 331-352.
- PÖGGELER, Otto (1984): *Die Frage nach der Kunst: von Hegel zu Heidegger*, Freiburg/München: Alber.
- (1993): "Hölderlin, Schelling und Hegel bei Heidegger", *Hegel-Studien*, 28, Bonn Bouvier, pp. 327-372.
- (1995): "Hegel und Heidegger über Negativität", *Hegel-Studien*, 30, Bonn: Bouvier, pp. 145-166.
- POLO, Leonardo (1985): "La sustitución de la dialéctica por la pregunta acerca del ser", *Hegel y el posthegelianismo*, Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 2006, pp. 281-341.
- REDONDO SÁNCHEZ, Pablo (2000): "La presencia de Hegel en el joven Heidegger", *Razón, libertad y estado en Hegel: I Congreso Internacional* (5-9 de mayo de 1998), Sociedad Española de Estudios sobre Hegel, pp. 313-322.
- RENAULT, Alain; LOREAU, Max (1977): *La fin de Heidegger et la tâche de la philosophie: de Hegel à Hegel*, Paris: PUF.
- RIVERA ROSALES, Jacinto (2012): "Fichte, Hegel y Heidegger", en: ONATE, T.; CUBO, O. (eds.): *El segundo Heidegger*, Madrid: Dykinson, pp. 217-239.
- ROCKMORE, Tom (1900): "Hermeneutique et épistémologie. Gadamer entre Heidegger et Hegel", *Archives de Philosophie*, 53, pp. 547-557.
- ROTERMUND, Rainer (2006): *Konfrontationen. Hegel, Heidegger, Levinas. Ein Essai*, Würzburg: Königshausen & Neumann.
- RÜHLE, Volker (2009): "La insistencia de la muerte en la vida: Hegel después de Heidegger", *Bajo Palabra. Revista de Filosofía*, II, 4, pp. 11-20.
- SCHINDLER, D. C. (2005): "Wie kommt der Mensch in die Theologie? Heidegger, Hegel and the Stakes of Onto-Theo-Logy", *Revista española de teología*, pp. 437-465.
- SCHMITT, Gerhard (1977): *The concept of being in Hegel and Heidegger*, Bonn: Herbert Grundmann.

- SEAN MOORE, Ireton (2007): *An ontological study of death: from Hegel to Heidegger*, Duquesne Univ Press.
- SELL, Annette (1998): *Martin Heideggers Gang durch Hegels "Phänomenologie des Geistes"*, Bonn: Bouvier.
- (2006): "Auf dem Kreuzweg von Endlichkeit und Unendlichkeit. Zu Heideggers Auseinandersetzung mit Hegels *Phänomenologie des Geistes*", ÁLVAREZ GÓMEZ, Mariano; PAREDES MARTÍN, M<sup>a</sup> del Carmen (eds.): *Liberación y constitución del espíritu: elementos hegelianos en el pensamiento contemporáneo. III Congreso Internacional 2006* (2010), pp. 115-124.
- SORRENTINO, Antonella (2004): "El camino de la experiencia. Heidegger como intérprete de la "Introducción" de la *Fenomenología del espíritu*", Revista Laguna, 15, pp. 37-55.
- SOUCHE-DAGUES, Denise (1979): "Une exégèse heideggérienne: le temps chez Hegel d'après le § 83 de *Sein und Zeit*", *Revue de Métaphysique de Morale*: 101-20.
- (1986): "Le temps", *Le cercle hégélien*, Paris: PUF
- SURBER, Paul (1978/79): Heidegger's critique of Hegel's notion of time, *Philosophy and Phenomenological Research*, XXXIX, pp. 356-377.
- TAMINIAUX, Jacques (1958): "La pensée esthétique du jeune Hegel", *Revue Philosophique de Louvain*, Troisième série, 56, 50, pp. 222-250.
- (1971): "Finitude et absolu. Remarques sur Hegel et Heidegger, interprètes de Kant", *Revue Philosophique de Louvain*, 69, pp. 190-215.
- (1987): "D'Une ontologie fondamentale à l'autre: la double lecture de Hegel", *Lectures de l'ontologie fondamentale. Essais sur Heidegger*, Grenoble: Jérôme Million.
- THEUNISSEN, Michael (1962/63): "Intentionaler Gegenstand und ontologische Differenz. Ansätze zur Fragestellung Heideggers in der Phänomenologie Husserls", en: *Philosophisches Jahrbuch*, 70.
- VATTIMO, Gianni (1972-79): *Las aventuras de la diferencia. Pensar después de Heidegger y Nietzsche*, Barcelona: Península, 1998, pp. 15-39.
- VEGETTI, Matteo (2005): *Hegel e i confini dell'Occidente. La Fenomenologia nelle interpretazioni di Heidegger, Marcuse, Löwith, Kojève Schmitt*, Napoli: Bibliopolis.
- VINCO, Roberto (2008): *Unterwegs zur ontologischen Wahrheit. Hegelsche Elemente in der Fundamentalontologie Heideggers in Bezug auf das Thema "Wahrheit"*, Würzburg: Königshausen & Neumann, 2008.
- VITIELLO, Vincenzo (1979): *Dialettica ed ermeneutica. Hegel e Heidegger*, Nápoles: Guida, 1983.
- (1986): "Historia, naturaleza, redención", *Los confines de la modernidad. Diez años después de Heidegger*, Barcelona: Granica, 1988, pp. 13-54.
- (1998): "Heidegger el último Dios", *Secularización y nihilismo*, Buenos Aires: Jorge Baduino, 1999, pp. 31-54.
- (1998): "Heidegger y el nihilismo", *Secularización y nihilismo*, Buenos Aires: Jorge Baduino, 1999, pp. 99-116.
- (1990): *La palabra hendida*, Barcelona: Serbal.

- (1992): *Topología del moderno*, Marietti, Genova.
- (1995): *Cristianismo sin redención. Nihilismo y religión*, Madrid: Trotta, 1999.
- WELTE, Bernhard (2008): *Denken in Begegnung mit Denkern. Hegel-Nietzsche-Heidegger*, Herder.
- XOLOCOTZI YÁNEZ, Ángel (2010): “Aparecer y mostrarse: Notas en torno a la “fenomenología” en Hegel y Heidegger”, *Eidos*, 12, pp. 10-27
- YORIKAWA, Joji (2005): *Das System der Philosophie und das Nichts: Studien zu Hegel, Schelling und Heidegger*, Freiburg/München: Alber.

## 6. OTRAS OBRAS DE REFERENCIA<sup>1531</sup>

### a) Bibliografía primaria

- ARISTÓTELES. *Acerca del alma*, Madrid: Gredos, 2000.
- Metafísica*, Madrid: Gredos, 2003.
- Tratados de lógica* (I-II), Madrid: Gredos, 2000/1995.
- BORGES, Jorge Luis (1952): *Otras inquisiciones, Obras completas*, Buenos Aires: Emecé, 1974.
- DELEUZE, Gilles (1968): *Diferencia y repetición*, Buenos Aires: Amorrortu, 2009.
- (1969): *Lógica del sentido*, Barcelona: Paidós, 2005.
- DESCARTES, René (1628): *Reglas para la dirección del espíritu*, Madrid: Alianza, 2003.
- (1641): *Meditaciones metafísicas*, Oviedo: KRK, 2005.
- DRIEU LA ROCHELLE, Pierre (1944): *Relato secreto*, Madrid: Alianza, 1978.
- ESQUILO. *Las suplicantes*, en: *Tragedias*, Madrid: Gredos, 1986, pp. 315-366.
- HEINE, Henrich (1823-54): *Werke, Briefwechsel, Lebenszeugnisse*, 53 Bände, Berlin: Akademie, 1976.
- HESÍODO. *Teogonía*, en: *Obras y fragmentos*, Madrid: Gredos, 1997, pp. 63-114.
- HOFMANNSTHAL, Hugo von (1911): *Ariadne auf Naxos, Gesammelte Werke*, III, Frankfurt/M: Fischer, 1968.
- HOMERO. *Ilíada*, Madrid: Gredos, 2008.
- Odisea*, Madrid: Gredos, 2001.
- HÖLDERLIN, Johann Christian Friedrich (1799): *Hiperión o el eremita en Grecia*, Madrid: Hiperión, 2007.
- Gedichte*, Frankfurt/M.: Insel, 1984.
- (1961)<sup>1532</sup>: “Juicio y ser”, *Ensayos*, Madrid: Hiperión, 2008.
- JUNG, Carl Gustav (1918-1959): *Civilización en transición, Obra completa*, Vol. 10, Madrid: Trotta, 2001.

<sup>1531</sup> Nos limitamos a recoger únicamente las obras que registran al menos una cita en este estudio.

<sup>1532</sup> Recogemos la fecha en la que este ensayo fue publicado por primera vez.

- (1934): *Los arquetipos y lo inconsciente colectivo, Obra completa*, Vol. 9/1, Madrid: trota, 2013.
- KANT, Immanuel (1781-87): *Crítica de la razón pura*, Madrid: Taurus, 2005 / *Werke*, Bd. 3-4, *Kritik der reinen Vernunft*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 2009.
- (1786): *Cómo orientarse en el pensmaiento*, Buenos Aires: Quadrata, 2005.
- KIERKEGAARD, Soren (1846): *Postscriptum no científico y definitivo a las Migajas filosóficas*, Mexico: Universidad Iberoamericana, 2009.
- LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm (1686): *Discurso de metafísica*, Madrid: Alianza, 2002.
- (1710): *Ensayos de teodicea*, Madrid: Abada, 2015.
- MARX, Karl (1859): *Contribución a la crítica de la economía política*, México: Siglo XXI, 2000.
- (1867): *El Capital* (I), Madrid: Akal, 2000.
- MARX, Karl / ENGELS, Friedrich (1845): *La ideología alemana*, Madrid: Akal, 2014.
- (1978) *Anti-Dühring*, en: *MEW*, Bd. 20, Berlin: Dietz, 1990.
- NEWTON, Isaac (1730): *Óptica, o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz*, Madrid: Alfaguara, 1977.
- NIETZSCHE, Friedrich (1882, 86): *La gaya ciencia*, Madrid: Alianza, 1999.
- OVIDIO NASÓN, Publio: *Metamorfosis*, Madrid: Alianza, 2009.
- PASCAL, Blaise (1670): *Pensamientos* (II), Madrid: Cátedra, 1998.
- PLATÓN. *República*, Madrid: Gredos, 1995.
- Banquete*, Madrid: Gredos, 2000.
- PLOTINO. *Enéadas*, V-VI, Madrid: Gredos, 1998.
- RODAS, Apolonio de: *Argonáuticas*, Madrid: Gredos, 1996.
- SAMOSATA, Luciano de: *Diálogos de los dioses; Diálogos de los muertos; Diálogos marinos, Diálogos de las cortesanas.*, Madrid: Alianza, 2005.
- SCHELLING, Friedrich Wilhelm Joseph (1809): *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana*, en: *Obras selectas*, Madrid: Gredos, 2012.
- TOMÁS DE AQUINO. *Summa theologiae*, 3 Vols., Madrid: BAC, 2010.
- TRÍAS SAGNIER, Eugenio (1994): *La edad del espíritu*, Barcelona: Destino, 2000.
- UNAMUNO, Miguel de (1913): *Del sentimiento trágico de la vida*, Madrid: Alianza, 2013.
- WITTGENSTEIN, Ludwig (1921): *Tractatus logico-philosophicus*, Madrid: Tecnos, 2003.
- ZUBIRI, Xavier (1962): *De la esencia*, Madrid: Alianza, 2008.

## **b) Bibliografía secundaria**

- AUBENQUE, Pierre (1962): *El problema del ser en Aristóteles*, Madrid: Escolar y Mayo, 2005.
- (2012): *¿Hay que deconstruir la metafísica?* Madrid: Encuentro.
- BLANCHOT, Maurice (1949): “La literatura y el derecho a la muerte”, *La parte del fuego*, Madrid: Arena, 2007, pp. 269-303.

- BLUMENBERG, Hans (1957): "Licht als Metapher der Wahrheit. Im Vorfeld der philosophischen Begriffe", *Ästhetische und metaphorologische Schriften*, Frankfurt/M: Suhrkamp, 2001, pp. 139-171.
- COURTINE, Jean-François (1990): *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris: Galilée.
- DELEUZE, Gilles (1954): "Jean Hyppolite, *Lógica y existencia*", *La isla desierta*, Valencia: Pre-textos, 2005.
- (1962): *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona: Anagrama, 1994.
- DERRIDA, Jacques (1969): "La farmacia de Platón", en: *La diseminación*, Madrid: Fundamentos, 2007.
- DUQUE PAJUELO, Félix (1997): *La estrella errante. Estudios sobre la apoteosis romántica de la historia*, Madrid: Akal.
- ENGELS, Friedrich (1886): *Ludwig Feuerbach y el final de la filosofía clásica alemana*, Madrid: Fundación F. Engels, 2006.
- EZQUERRA GÓMEZ, Jesús (2014): *Un claro laberinto. Lectura de Spinoza*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, PUZ.
- FEUERBACH, Ludwig (1839): "Zur Kritik der Hegelschen Philosophie", *Kleine Schriften*, LÖWITH, Karl (ed.): 1966, pp. 78-123 / *Werke in 6 Bänden*, Bd. 3, Frankfurt/M, 1975, pp. 7-53. / *Aportes para la crítica de Hegel*, Buenos Aires: La Pléyade.
- FISCHBACH, Franck (1999): *Du commencement en philosophie. Étude sur Hegel et Schelling*, París: Vrin.
- FOUCAULT, Michel (1970): *El orden del discurso*, Barcelona: Tusquets, 1992.
- HABERMAS, Jürgen (1988): *Pensamiento postmetafísico*, Madrid: Taurus, 1990.
- HOMERO. *Ilíada*, Madrid: Gredos, 1991.
- Odisea*, Madrid: Gredos, 1982.
- JÄHNIG, Dieter (1966, 69): *Schelling: Die Kunst in der Philosophie*, Bd. I (1966), Bd. II (1969), Pfullingen: Neske.
- (2010): *Weltbezug der Künste: Schelling, Nietzsche, Kant*, Freiburg/München: Alber.
- KOYRÉ, Alexandre (1957): *Del mundo cerrado al universo infinito*, Madrid: Siglo XXI, 1957.
- LACAN, Jacques (1964): *Seminario 11. Los conceptos fundamentales del psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós, 1999.
- LACQUE-LABARTHE, Philippe; NANCY, Jean-Luc (1978): *El absoluto literario. Teoría de la literatura del romanticismo alemán*, Buenos Aires: Eterna cadencia, 2012.
- LEBRUN, Gerard (1970): *Kant y el final de la metafísica: Ensayo sobre la Crítica del Juicio*, Madrid: Escolar y Mayo, 2008.
- MARION, Jean-Luc (2008): *Sobre la ontología gris de Descartes: ciencia cartesiana y saber aristotélico en las Regulae*, Madrid: Escolar y Mayo.
- MARTÍNEZ MARZOA, Felipe (1996): *Ser y diálogo: leer a Platón*, Madrid: Itsmo.
- (2009): "Que foi de Felipe Martínez Marzoa?", Entrevista con Felipe Martínez Marzoa realizada por Xurxo González y publicada originalmente en el ya desaparecido diario gallego *A Nosa Terra*, (existe traducción al castellano en:



- <https://efimeroescombrera.wordpress.com/2010/05/26/entrevista-de-a-nosa-terra-a-f-martinez-marzoa/#comments>
- PARDO TORÍO, José Luis (1986): "Filosofía y clausura de la Modernidad", *Revista de Occidente*, No. 66, pp. 35-48.
- (2004): "Las aporías de la diferencia", NAVARRO CORDÓN, J. M. (Coord.): *Perspectivas del pensamiento contemporáneo*, Vol. 1, pp. 193-227.
- (2005): *La metafísica: Preguntas sin respuesta y problemas sin solución*, Valencia: Pre-textos.
- (2005): "El fin del pensar y la tarea de la filosofía", *Pasajes: Revista de pensamiento contemporáneo*, No. 16, pp. 23-31.
- (2005): "Los filósofos de la diferencia: El postmodernismo", GARRIDO, Manuel, VALDÉS, Luis Manuel, ARENAS, Luis (Coords.): *El legado filosófico y científico del siglo XX*, pp. 483-502.
- (2006): "Pensamiento postmetafísico: El malestar del pensamiento", *Observaciones filosóficas*, No. 3.
- (2011): *Cuerpo sin órganos. Presentación de Gilles Deleuze*, Valencia: Pre-textos.
- (2016): *Estudios del malestar: Políticas de la autenticidad en las sociedades contemporáneas*, Barcelona: Anagrama.
- RÁBADE ROMERO, Sergio (2001): "El sol y la luz", *Obras VI: Raíces históricas de la teoría de conocimiento*, Madrid: Escolar y Mayo, 2017, pp. 713-722.
- SARTRE, Jean-Paul (1970): "Intentionality: A fundamental Idea in Husserl's Phenomenology", *Journal of the British Society for Phenomenology*, mayo de 1970, 1(2), pp. 4-5.
- SERRES, Michel (1969): "Descartes: La cadena sin eslabones", en: *Hermes I. La comunicación*, Anthropos, 1996.
- TRITTEN, Tyler (2012): *Beyond Presence. The Late F. W. J. Schelling's Criticism of Metaphysics*, Boston: De Gruyter.